

**RAÇA, GÊNERO E NAÇÃO NA BOLÍVIA
ATRAVÉS DA OBRA DE ANTONIO
DIAZ VILLAMIL (1922-1948)
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**TÁCIO ALVES DE LIMA MATOS
MESTRADO EM HISTÓRIA**



**Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História**



Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

TÁCIO ALVES DE LIMA MATOS

RAÇA, GÊNERO E NAÇÃO NA BOLÍVIA ATRAVÉS DA OBRA DE ANTONIO
DIAZ VILLAMIL (1922-1948)

Salvador/BA

2021

TÁCIO ALVES DE LIMA MATOS

RAÇA, GÊNERO E NAÇÃO NA BOLÍVIA ATRAVÉS DA OBRA DE ANTONIO
DIAZ VILLAMIL (1922-1948)

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do
Título de Mestre em História pelo Programa de Pós-
Graduação em História Social sob a orientação da Prof^a. Dr^a.
Iacy Maia Mata.

Salvador/BA

2021

Matos, Tácio Alves de Lima
M433 Raça, gênero e nação na Bolívia através da obra de Antônio Diaz Villamil (1922-1948). / Tácio Alves de Lima Matos. – 2021.
100 f.

Orientadora: Prof^a. Dr.^a Iacy Maia Mata
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

1. Raças. 2. Identidade de gênero. 3. Literatura. 4. Diáz Villamil, Antonio, 1897-1948. I. Mata, Iacy Maia. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 305.8

MATOS, TÁCIO ALVES DE LIMA. Raça, Gênero e Nação na Bolívia através da obra de Antonio Diaz Villamil (1922-1948).

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do Título de Mestre em História, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 1º de julho de 2021

Banca examinadora

PROF^a. DR^a. IACY MAIA MATA (ORIENTADORA-UFBA)
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

PROF^a. DR^a. LINA MARIA BRANDÃO ARAS - UFBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

PROF. DR. IRANEIDSON SANTOS COSTA - UFBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Salvador – BA

2021



ATA-PARECER SOBRE TRABALHO FINAL DE PÓS-GRADUAÇÃO

NOME DO ALUNO	MATRICULA	NÍVEL DO CURSO
Tácio Alves de Lima Matos	218122077	Mestrado
TÍTULO DO TRABALHO		
"La niña de sus ojos: raça e nação na Bolívia na primeira metade do século XX"		
EXAMINADORES	ASSINATURA	CPF
Iacy Maia Mata - (UFBA - orientadora)	<i>Iacy</i>	
Iraneidson Santos Costa (UFBA)		
Lina Maria Brandão de Aras (UFBA)		

ATA

Ao primeiro dia do mês de julho do ano de dois mil e vinte e um, em ambiente virtual, foi instalada a sessão pública para julgamento do trabalho final intitulado "La niña de sus ojos: História, literatura, raça e nação na Bolívia (1930-1950)", elaborado por Tácio Alves de Lima Matos, mestrando do Programa de Pós-graduação em História Social. Após a abertura da sessão, a professora Iacy Maia Mata, orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando as demais examinadores, a professora Lina Maria Brandão Aras e o professor Iraneidson Santos Costa, ambos do PPGH/UFBA. Foi dada a palavra ao autor, que fez sua exposição e, em seguida, ouviu a leitura dos respectivos pareceres dos integrantes da banca. Terminada a leitura, procedeu-se à arguição e respostas do examinando. Ao final, a banca, reunida em separado, resolveu pela **APROVAÇÃO** do aluno. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por quem de direito.

PARECER GERAL

A Banca considera que o trabalho "La niña de sus ojos: História, literatura, raça e nação na Bolívia (1930-1950)" apresenta um bom diálogo com a bibliografia e, a partir de periódicos, boletins de congressos e obras literárias, oferece uma interessante análise sobre a produção de Antonio Díaz Villamil, apontado os debates sobre raça, nação, gênero, língua e educação no contexto de disputa de projetos de nação na Bolívia no período de 1930 a 1950. A banca sugere que seja feita a alteração do título para "Raça, gênero e nação na Bolívia através da obra de Antonio Díaz Villamil", mais condizente com o que foi abordado na dissertação, e a correção de problemas de tradução e normalização.

SSA, 01/07/2021: Assinatura do aluno:

Tácio Alves de Lima Matos

SSA, 01/07/2021:: Assinatura da orientadora:

Iacy

A minha esposa, Marta.

Aos pesquisadores que persistem nos seus ofícios em tempos de negacionismo.

AGRADECIMENTOS

A produção desta Dissertação só foi possível pelo apoio direto e indireto de muitas pessoas, tornando difícil construir uma listagem de agradecimentos, pelo cuidado exigido para não esquecer nenhum colaborador.

Início registrando o agradecimento à minha orientadora Doutora Iacy Maia. Antes de conhecê-la na graduação de Licenciatura em História, eu não nutria qualquer planejamento de ingressar no Programa de Pós-graduação da Universidade Federal da Bahia (UFBA-PPGH), seu auxílio foi fundamental.

Agradeço à minha mãe e ao meu pai, Geni e Hilton Matos, à minha irmã e irmão, Taís e Tércio Matos, por acreditarem em mim, dando-me o estímulo necessário para que eu alcançasse meus objetivos.

Agradeço a todos os amigos e antigos colegas de trabalho da Secretaria da Fazenda (SEFAZ-BA) pelo apoio, e, em especial, à Doutora Mírian Guerreiro de Freitas, que ofereceu o suporte necessário em minha trajetória acadêmica. Também não poderia deixar de agradecer aos atuais colegas e amigos da Secretaria de Administração Penitenciária (SEAP-BA) pelo apoio e cumplicidade quando precisei conciliar o labor profissional com a produção acadêmica. Acrescento aqui um agradecimento especial ao colega e amigo Raul Muniz, pelo fornecimento de uma coleção bibliográfica sobre a História Política da América Latina. Agradeço também à colega e amiga Priscila, por ter contribuído na correção e transcrição de trechos escritos em inglês deste trabalho.

Agradeço aos amigos do Instituto Cultural Steve Biko, que compartilharam comigo novas abordagens e leituras sobre a questão racial no Brasil. Acrescento um agradecimento especial ao professor da Steve Biko Dr. Ivo Ferreira, pela consultoria gratuita quanto à formatação de projetos acadêmicos.

Agradeço à Patrícia e à Jaqueline, por terem sido meus pontos de contato na Bolívia, me encaminhando às fontes solicitadas que foram indispensáveis para o texto final deste estudo.

Um agradecimento especial precisa ser direcionado a Juçanã, Larissa e Jéssica - amigos e companheiros de caminhada política e acadêmica-, por terem enriquecido minha percepção social sobre racismo.

Agradeço aos colegas amigos da pós-graduação por me auxiliarem, e, além disso, compartilharem comigo estratégias para lidar com as dificuldades que apareceram durante a pesquisa; dedico especialmente este agradecimento à Cláudia e à Maria Aparecida.

Estendo os agradecimentos a pessoas que na fase final do trabalho contribuíram de forma eficaz: primeiramente ao Professor Doutor Iraneidson Costa, por ter indicado textos importantíssimos na ocasião de qualificação deste trabalho. Agradeço também a Professora Doutora Lina Brandão Aras, por ter recomendado mudanças de alguns termos utilizados no texto que poderiam dificultar o entendimento do leitor, além disso, por ter também recomendado uma melhor formatação para o texto final desta Dissertação.

RESUMO

A pesquisa analisa as narrativas sobre raça na Bolívia na primeira metade do século XX, no período anterior à Revolução de 1952, por meio das obras do boliviano Antônio Díaz Villamil; autor que, além de ser um reconhecido literato, foi um atuante gestor da Educação Pública boliviana. Villamil introduziu em seus textos um discurso de gradação racial entre *criollos*, indígenas e mestiços. Enquanto integrante do Governo, participou dos esforços nacionais e transnacionais para elaboração de planos de inclusão dos povos indígenas no Estado nacional. Tanto na ficção de Villamil quanto na experiência social boliviana, o nacionalismo é projetado e proposto como uma ferramenta capaz de fomentar a coexistência pacífica entre grupos subalternos e a elite branca local. Essa realidade social é reproduzida com verossimilhança nas obras do autor – especialmente em *La niña de sus ojos* de 1948-, habilitando-as enquanto fonte e fornecedoras de pautas para o debate político do seu período de produção e lançamento. Além das novelas produzidas por Villamil, para compor o estudo do contexto histórico e social, foram utilizados periódicos publicados na década de 1940, atas e boletins que registram encontros entre chefes de estados e intelectuais.

Palavras-chave: Villamil, gênero, raça, nação e literatura.

Abstract

The research analyzes the narratives about race in Bolivia in the first half of the 20th century, in the period before the 1952 Revolution, through the works of the Bolivian Antonio Díaz Villamil; author who, in addition to being a recognized writer, was a great manager in Bolivian Public Education. Villamil introduced in his texts a discourse of racial gradation between criollos, indigenous and mestizos. As a member of the Government, he made contributions to national and transnational efforts to develop plans for the inclusion of indigenous peoples in the national state. Both in Villamil's fiction and in the Bolivian social experience, nationalism is projected and proposed as a tool with the purpose of fostering peaceful coexistence between subordinate groups and the local white elite. This social reality is reproduced with verisimilitude in the author's works – especially in *La niña de sus ojos*, from 1948 -, turning the literary works into sources of guidelines for the political debate in his period of production and publication of the book. In addition to the use of novels produced by Villamil, to compose the study of the historical and social context, periodicals published in the 1940s, minutes and bulletins that record the meetings between state leaders and intellectuals were used.

Keywords: Villamil, gender, breed, nation, literature.

Lista de Siglas

BBAA - Boletín Bibliográfico de Antropología Americana

EUA - Estados Unidos da América

MNR - Movimento Nacionalista Revolucionário

POR- Partido Obrero Revolucionário

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1.	NACIONALISMO BOLIVIANO NO 1º CONGRESSO INDIGENISTA INTERAMERICANO (1940)	16
1.1.	A equipe boliviana de intelectuais e suas inspirações	20
1.2.	Teses de adaptação indígena	28
1.3.	A EDUCAÇÃO BOLIVIANA: “El niño debe ser vigilado por el estado desde su nacimiento”	32
1.4.	Uma língua indígena “oficial”	38
2.	MEMÓRIA, LITERATURA E POVO NA BOLÍVIA	44
2.1.	Uma breve resenha Sobre <i>La Niña de Sus Ojos</i>	56
2.2.	O Congresso de 1940 em <i>La nina de Sus Ojos</i>	63
3.	RAÇA: UM CONFLITO SUAVIZADO NA LITERATURA DE VILLAMIL	67
3.1.	Gênero e nação na Bolívia de Villamil	75
3.2.	As mulheres em Villamil	78
3.3.	Raça e gênero nos conflitos sociais bolivianos da década de 1940.	83
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
	LISTA DE FONTES	95
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	96

INTRODUÇÃO

O fenômeno do nacionalismo na América Latina independente foi pautado como um processo originalmente americano pela primeira vez nos estudos de Benedict Anderson. As construções patrióticas por nações latinas passaram a ter narrativa própria em que se abordava um “novo mundo” como não sendo uma extensão de suas antigas metrópoles, e tampouco, resultado dos processos políticos ocorridos no território europeu (LOPES, 2018, p.13).

Atestar que é fundamental observar que os elementos internos são determinantes para entender espaços nacionais não coesos na América entre o final do século XIX e início do XX, não significa inferir que é possível analisar o tema ignorando a influência externa na construção dos países latino-americanos. Para exemplificar esta questão, em um dos registros de Eric Hobsbawm, publicado no livro *Viva la Revolución: A era das utopias na América Latina*, o autor explica que o nacionalismo latino-americano é dividido em 3 fases: a primeira aconteceu na sequência das independências que ocorreram após a Revolução Francesa; segundo o autor, esta fase não foi “muito significativa” para teorias nacionalistas americanas; a segunda fase estaria ligada ao conceito de progresso enquanto elemento nacional, e a terceira fase – que ocorreu no período estudado nesta Dissertação - teria iniciado no México sob os “ecos da Revolução Russa” (p. 481).

O estudo sobre a criação das nações modernas leva-nos à conclusão de que o espaço nacional é frágil, por ser, em primeiro lugar, ideológico; pensado em um contexto conveniente para se colocar frente a outros espaços igualmente em construções nacionalistas inventadas a partir de fragmentos verossímeis. Outra forma possível para o entendimento dessa questão é considerar que determinada pátria criada não é apenas frágil, é também flexível. Os países são imaginados por grupos políticos dominantes e elites locais, que mantêm uma hierarquia social, e, ao mesmo tempo, adequa sujeitos a um padrão limitado de pertencimento ao país; no caso da América Latina, esses limites eram aplicados aos indígenas e negros, que tiveram suas participações ou protagonismos moderados nos estados nacionais latino-americanos fundados no século XIX (HOBSBAWM, 2017, p. 481).

A partir do conceito de “nações imaginadas”, desenvolvido por Anderson para explicar a emergência desses territórios nacionais, se verifica também que sem os elementos ficcionais próprios, culturais ou ideológicos, não teria sido possível construir uma nação moderna em que seus criadores pudessem apresentá-la como nação legítima. Até mesmo os sentimentos de amor à

pátria foram inventados para fortalecer a pátria internamente enquanto Estado soberano (ANDERSON, 1993, p. 25, 46-47). Por esse método - em que se levam em conta os sentimentos e “ilusões” criadas - se propõe entender melhor a formação política, territorial, social e cultural dos países latino-americanos, por ter se tornado indispensável para o estudo do nacionalismo não ignorar o elemento mitológico na impressão das narrativas sobre países contemporâneos fundados no século XIX. Por essa razão, neste trabalho promoveremos alguns diálogos indispensáveis com pesquisas dedicadas ao nacionalismo como ferramenta de criação dos países latino-americanos.

Nos antigos vice-reinos da Espanha, o sujeito excluído da cidadania plena da nação e vítima da exploração por elites locais - agrárias ou urbanas- seria invariavelmente o indígena. Sendo assim, arquétipos totalizadores definem uma relação de causa – exploradores do trabalho indígenas - e efeito – reação dos oprimidos - para desenhar uma dinâmica social a partir dessas tensões (BETHELL, 2017, p. 10- 13). Esse modelo explicativo facilita um entendimento parcial quando se amplia ao ambiente analisado para fora das relações de trabalho; e é nessa extensão do cenário de relações, que se percebe a construção de uma sociedade branca que robustece uma ideia de nação que não apenas se negava a credenciar trabalhadores a demandas nacionais, mas envolvia, principalmente, determinar os padrões étnicos e de gênero que poderiam participar do “novo país”. Esses mecanismos de segregação, apesar de serem compartilhados entre as nações, funcionam de forma específica em cada lugar em que foi vigente. Neste estudo, analisaremos as relações entre nacionalismo e populações indígenas no cenário boliviano no contexto anterior à Revolução de 1952.

Um dos componentes mais relevantes - e talvez não muito usual - a ser adotado como fonte para essa discussão historiográfica, serão algumas obras literárias produzidas em países latino-americanos e especialmente na Bolívia, considerando que as referidas obras podem se articular com o conhecimento histórico dedicado a entender as questões raciais e de gênero do espaço analisado. Todavia, é preciso projetar como e de que forma é possível promover a correlação entre fato histórico e evento ficcional.

Jacques Leenhardt e Sandra Pesavento (1990) explicam que o historiador produz sobre o passado aquilo que é verossímil, ou seja, uma possível verdade não definitiva sobre determinado fato (p. 10). O ato profissional de escrever a História, ainda que ambientada no campo das “possíveis verdades”, não impediu que a referida ciência fosse munida por um status de única

“proprietária” das versões sobre o passado.

Para seguir numa perspectiva em que a literatura é utilizada também como um arquivo de memórias, é preciso considerar que a habilidade de recriar o passado não é uma exclusividade de apenas um campo. O que distingue o discurso literário do histórico é a modalidade de leitura que cada um desses discursos tenta provocar. O texto mais radicalmente ficcional é dominado pela categoria da empatia, da identificação. Já o texto histórico inclui alguma distância entre o leitor e o discurso do historiador (p. 13). Mesmo diante dessa importante diferença entre essas formas de produção, esta pesquisa considera que o uso do passado pelos dois campos assume semelhanças no processo de recriação de uma memória social.

História não é literatura, mas a literatura possui os elementos necessários para se produzir conhecimento histórico em aspectos específicos, levando em consideração a forma narrativa e seu espaço temporal. O imaginário coletivo de determinada sociedade pode ser interpretado através da utilização da fonte literária e é nesse campo imaginário que se cria socialmente as identidades e até coesões patrióticas.

Na expansão desses sentimentos virtuais trazidos pela escrita ficcional se construíram os estereótipos latino-americanos (PESAVENTO, 1990, p. 17). Inevitavelmente, os eventos criados ganham espaço na memória de uma sociedade, reverberando no referido tempo histórico de determinados grupos frente a pressões externas. Nessas condições, as narrativas ficcionais se mostram instrumentos muito eficazes na construção e consolidação das identidades nacionais.

Ao lado de determinadas formações nacionalista na América Latina, a produção ficcional averba o contexto vivido por quem a produz. Não poderia ocorrer de modo diferente na Bolívia, cujo destaque em relação aos países vizinhos, se percebe entre no trânsito social de autores que promovem a política pública, e, ao mesmo tempo, fornecem elementos para o imaginário social. Sendo assim, além da Literatura na Boliviana absorver o cenário em que valores do nacionalismo se evidenciam, coloca em pauta elementos apresentados na ficção em perspectiva prática na sociedade. Embora estabeleçamos a obra de um autor principal no decorrer desta análise, iremos recorrer também, a profissionais que contribuem para nosso objetivo no período e lugar de estudo.

Acolhendo a perspectiva supracitada, abordaremos no capítulo 1 desta Dissertação, os debates ocorridos no 1º Congresso Indigenista Interamericano de 1940, do qual participou o historiador, literato, indigenista e membro do governo boliviano Antonio Diaz Villamil. No

evento, representantes de nações latinas divulgaram e compartilharam projetos para adaptar povos indígenas e remanescentes aos Estados nacionais. Existia uma convergência entre os projetos de nação apresentados por representantes da Bolívia e a obra literária de Villamil. As similaridades, sobretudo com a novela *La niña de sus ojos*, motivaram esta pesquisa, que confere aos escritos literários o valor de fonte histórica para construir uma narrativa que exponha a forma como o governo boliviano pretendia lidar com as questões raciais e de gênero daquele período. Percebendo as construções nacionalistas como compostas por ilustrações e sentimentos virtuais, analisaremos algumas obras literárias do autor e como estas operaram como símbolos sustentadores da nação.

Propor um estudo do nacionalismo boliviano e sua relação com raça e gênero utilizando a Literatura local enquanto fonte se tornou considerável, principalmente, por uma frequência de leituras literárias sugeridas pelo programa de professores do curso de Graduação em História da Universidade Federal da Bahia nas disciplinas de História da América. Na ocasião, professores pautaram narrativas ficcionais elucidativas quando cortejadas com as demais fontes e bibliografias. Nesse contexto, a obra de Villamil sozinha, chama à atenção de forma equivalente - no que se refere ao discurso nacionalista- a outras literaturas produzidas contemporaneamente. Todavia, o referido autor, atuante no Poder Executivo da Bolívia ao participar e endossar os projetos de nação boliviana que miravam em povos indígenas, nos possibilita entender por sua prática e literária, o modus-operandi do Estado na seleção de indivíduos para compor a Nação.

Os intelectuais bolivianos que em 1940 participaram deste debate internacional foram inspirados em antecessores conterrâneos, sendo o mais importante deles Alcides Arguedas, que a seu turno – primeira década do século XX - teria classificado a Bolívia como um país impossível de progredir pelo perfil da maioria [indígena] que o habitava (GOUVEIA, 2016, p.160). Ainda no primeiro capítulo, faremos constar que os interlocutores de Arguedas no diálogo sobre a questão social se localizavam também na ciência da época, que estava empenhada em auxiliar o Estado nas tentativas de determinar uma hierarquia genética e natural entre indivíduos. Ficará mais nítido no decorrer desta leitura o cortejo entre a ciência oficial da época e a literatura boliviana resultando numa atuação com o mesmo objetivo: a proposição de um modelo de país, um projeto de nação.

Alcides Arguedas não foi assimilado integralmente por Villamil, que possuía sua própria interpretação quanto ao futuro das populações indígenas. Isso pode ser verificada não só em sua

obra literária, como também em suas produções historiográficas sobre a História Boliviana. Em seu projeto, o literato inclui a educação de povos Aimarás gerenciada pelos próprios povos indígenas. O plano educacional apresentado pressupunha a habilitação de índios professores, o que o coloca em desacordo frontal com as ideias de Arguedas, que acreditava em uma natureza indígena impossível de ser reformada. Segundo este último, mesmo que os indígenas recebessem instruções e ocupassem lugares como o de professor, o projeto de nação seria levado à falência institucional (GOUVEIA, 2016, 164). Todavia, há contradições no pensamento de Villamil, que endossa um projeto de agregar indígenas às demandas nacionalistas e, ao mesmo tempo, faz interpretações classificatórias e racistas sobre essas populações, o que nos levou a investigar a possibilidade de sua proposta se inscrever no objetivo de adestrar a maioria étnica que tencionava a sociedade boliviana a partir do fim da Guerra do Chaco em 1935.

O Capítulo 2 está dedicado à análise do projeto de nação na novela *La niña de sus ojos* de 1948. No texto, o autor se corresponde com muitas teses que produzidas no cenário do nacionalismo boliviano e latino-americano até aquele momento, elencando por meio do recurso ficcional da literatura as impressões sobre raça que puderam ser notadas no capítulo anterior através das fontes jornalísticas e boletins que ilustraram os estudos de intelectuais latino-americanos sobre o tema. O encontro de 1940, e o que ocorreu em volta dele, forneceu parte do enredo para a produção de Villamil, sendo assim, o teor das teses apresentadas no Congresso de 1940 foi compartilhado nas novelas do autor, salientando as interferências vindas do espaço social em que atuava, tratando-se de um efeito comum nas produções historiográficas ou fictícias. Primeiramente, é preciso considerar esse procedimento como um processo de mão dupla num contexto de estabelecimento de “novos países”. Em obras anteriores a *La niña de sus ojos*, Villamil já havia desenhado um panorama social que envolvia o comportamento do Estado para com os povos indígenas. Nessas análises, por vezes, o parecer literário quanto a determinadas etnias e gênero feminino constavam na prática social, como, por exemplo, a denúncia quanto à situação do latifúndio na Bolívia, colocando o autor em correspondência - ainda que parcialmente - com uma leitura marxista sobre aquele cenário. Por outra via, formas de fortalecimento das ferramentas segregadoras no Estado Nacional foram suavizadas pelo autor, que em dada medida parece concordar com a ideia de lugares sociais específicos na pátria para indígenas e mulheres, atribuindo a esses um lugar de importância fundacional no país, mas rechaçando a ideia de miscigenação.

No capítulo 3 se observa duas perspectivas: a Bolívia com mais chances de dar certo se priorizasse resolver problemas de ordem econômica e educacional na visão de Villamil, e a Bolívia bélica com profundas desigualdades ancoradas no racismo, que é pouco mencionada em sua literatura, porém, trazida em seu ofício de historiador de forma modesta. Avaliando a hierarquia social em suas novelas, é possível afirmar que Villamil equivale o preconceito social ao racismo. Por essa razão, a “Bolívia que daria certo” para o autor era um país ficcional em que os problemas não consistiam no preconceito de gênero ou raça durante o fortalecimento nacionalista, sendo o preconceito contra pessoas pobres uma denúncia constante em seus livros. Na prática, o que se segue é um Estado que exclui por uma questão puramente de eugenia envelopada em outras sub-pautas; essa situação se mostra *sui generis* na década de 1940 com uma série de renovações nas relações de trabalho e na política, reajustando o nacionalismo de modo que as fissuras fossem a porta de acesso para os excluídos da pátria iniciarem o ingresso na cidadania.

1. NACIONALISMO BOLIVIANO NO 1º CONGRESSO INDIGENISTA INTERAMERICANO (1940)

Na ocasião do 1º Congresso Indigenista Interamericano, líderes representantes de países da América Latina discutiram acerca dos povos indígenas em seus espaços nacionais. Foram apresentados os resultados de pesquisas de intelectuais dedicados a conciliar modelos nacionalistas importados com as realidades locais e as populações nativas ou descendentes dos Africanos. Tema debatido pelas nações no século XIX, o indigenismo receberia no século XX novos contornos e interpretações que podemos verificar nos registros que antecedem e culminam no Congresso de 1940 (PAPLONA e DOYLE, 2008, p. 18). Os registros desses novos contornos aparecem no campo científico em publicações interdisciplinares em que se pretendia compor a “História Americana”, reunidos em boletins dos estudos publicados a partir de 1937 com a criação no Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (BBAA), o Instituto Pan-americano de Geografia e História (IPGH) justificou as publicações como indispensáveis para unificar o estudo da memória e características de um continente com povos “isolados entre si” antes da chegada do europeu. Médicos, arqueólogos, historiadores e sociólogos americanos estabeleceriam um grupo de trabalho para absorver povos indígenas aos respectivos estados

nacionais.¹ Os BBAA publicados em média 3 vezes por ano a partir de 1937 funcionaram como um veículo de correspondência entre os intelectuais americanos de língua inglesa ou castelhana. Entre eles, o elemento de coesão necessário era a existência de povos indígenas ou remanescentes em seus territórios.

Os estudos publicados pelo Instituto Pan-americano de Geografia e História nos boletins não eram uma iniciativa primária. A União Pan-Americana fundada em 1910 com sede em Washington agendou encontros entre líderes para tratar de temas econômicos. Na prática, a liderança estadunidense prevalecia pelo imperialismo ideológico do “Big Stick” naquele contexto em que as pautas para conferências eram previamente planejadas com a finalidade de construir um ambiente comercial favorável na América Latina, só que, os benefícios comerciais foram apenas para os Estados Unidos da América, o principal financiador dos eventos. As conferências de países americanos organizados pela União Pan-americana até 1928 revelam uma disputa comercial que obrigou países latino-americanos a criarem ou recorrerem a elementos formadores de identidade nacional. Desse modo resistiram no cenário comercial de um pan-americanismo conduzido pelos EUA. A Argentina se colocou nos embates diretos, ajustando critérios de pertencimento a uma “América Latina”, criando o slogan “América para a humanidade”, em contraponto ao “América para os Americanos” da Doutrina Monroe que salvaguardava o imperialismo estadunidense (DULCI, 2008, p. 28 – 36, 54-55).

O Instituto Pan-americano de Geografia e História, sediado na Cidade do México e fundado em 1928, promoveu encontros que ampliaram os debates nacionalistas não mais limitados a pautas direcionadas pela maior potência econômica na América. Os encontros passaram a ser protagonizados pela voz de intelectuais latino-americanos, que também eram autores da maioria dos estudos nos boletins do IPGH. Desde a Oitava Conferência Internacional Americana, ocorrida em Lima, Peru, em 1938, ficou acordado que em La Paz, Bolívia, seria formada uma comissão para estabelecer os assuntos mais relevantes sobre a inclusão indígena a países americanos². No México foi formado um comitê auxiliar para dar suporte na construção de um grande encontro entre os países que já tinham debatido as questões da relação entre

¹ Instituto Pan-americano de Geografia e História: *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, jan. 1937, p. 23-24. Disponível em arquivamento digital do Journal Storage, <https://www.jstor.org/journal/bolebiblantramer>

² Instituto Pan-americano de Geografia e História: *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, jan. 1940, p. 1 - 2.

nacionalismo e indígenas nos oito encontros anteriores. O grupo de trabalho foi dirigido por representantes bolivianos, mesmo o evento tendo ocorrido em Pátzcuaro, no México. O Departamento de Assuntos Indígenas dos Estados Unidos da América também deu suporte organizacional aos mexicanos, além de fornecerem material teórico sobre povos indígenas nos estudos antropológicos registrados nos boletins. Foram listados eixos temáticos programados para serem discutidos no Congresso: “La labor preparatoria del Congreso fué organizada a traves de diversas Secciones. La Sección Biológica [...], La Sección Económica [...], La Sección Educacional [...] e La Sección Social [...]”³. Entre os quatro eixos temáticos planejados para o evento, as apresentações sobre Educação e Sociedade foram as mais recorrentes no discurso boliviano, lembrando principalmente algumas experiências aplicadas no país.

Podemos identificar duas etapas do discurso nacionalista boliviano: primeiramente é preciso lembrar que, como a maioria das nações latinas que nasceram republicanas no século XIX, a Bolívia também adotou elementos para conter as chamadas “classes baixas” (índios e negros) mencionadas por Benedict Anderson, que considera que os cuidados dos *criollos* que gerenciavam os novos países foram adotados para garantir a coexistência entre brancos e grupos subjugados no período colonial (1993, p.78).

Simón Bolívar teria afirmado ser “mil vezes pior enfrentar uma rebelião negra do que uma invasão espanhola” (ANDERSON, 1993, 78-79). O ambiente político no território boliviano na segunda metade do XIX é explicado por Heater Thiessen-Rely (2008), que escreve que o recém-eleito presidente boliviano em 1850, Manoel Isidoro Belzú, utilizou símbolos e tradições preexistentes para tornar possível e concreto o estabelecimento de uma pátria.

Com apoio e atuação de *criollos* e mestiços, a declaração de independência boliviana ocorreu pela primeira vez em 1809 pelo militar Pedro Domingo Murillo no Alto Peru. A partir daquele momento, os conflitos se estenderam por 16 anos até resultarem na libertação em relação à Espanha no dia 06 de agosto de 1825.

O líder da fase final desse processo, Simón Bolívar, cujo nome foi dado ao país, buscava encontrar pontos de convergência com povos indígenas ao subir ao topo da montanha Sumaj Urqu. Segundo Tristan Platt, citado por Thiessen-Reily, para povos indígenas, tratou-se de um ato que significava a ‘restauração da intercessão divina em defesa de suas terras e produtividade’

3 Ibidem, p. 2.

(Reily, 2008, p.355). Entendendo o que aquela caminhada de Bolívar simbolizava, e, diante da necessária coesão nacional, Manoel Isidoro Belzú repetiu o feito em agosto de 1850.

Muito embora, considerar índios e mestiços como participantes daquele “novo” espaço, implicaria em contrariar os anseios de uma elite latifundiária – *terratenientes* – que tentava construir um país eugênico. Para os arquitetos da nação, partilhar de uma identidade com índios e mestiços não parecia ser o melhor começo para um país recém-fundado. Na ocasião, mesmo não havendo qualquer sentimento nacional na sociedade boliviana, foi necessária a tática de classificar todos os habitantes do território nacional como “ciudadanos” (p. 360, 364, 368), estratégia também utilizada no Peru, quando o governo declarou que todos eram “peruanos” (ANDERSON, 1993, p. 79), repetindo-se no contexto cubano, quando todos foram cunhados de “cubanos” por José Martí (1883), que por sua vez, assim como independentistas antecessores, utilizava o discurso homogeneizador para solucionar conflitos raciais comuns em ex-colônias europeias (p. 4).

O século XIX foi muito produtivo no fornecimento dos suportes para o nacionalismo nas Américas; esses suportes compunham um conjunto de operações de classificação étnica responsável pela segregação social. Também no século XX, o nacionalismo contou com o auxílio das artes, que foram largamente utilizadas por *criollos* bolivianos que produziam planos de integração nacional.

Cabe pontuar que esse movimento artístico na América Latina foi construído por um movimento anterior à década de 1930, inspirado na obra *Ariel* (1900), do uruguaio José Enrique Rodó. Desde Rodó, a cultura e a literatura já eram as principais ferramentas de proposição de um imaginário coletivo sobre raça e nação, e é possível que, por essa razão, no Congresso de 1940 os bolivianos tenham apresentado um plano de governo para integração de povos indígenas nos parâmetros estabelecidos nas ficções produzidas localmente, fazendo uma demonstração de como funcionaria à aplicação do que ficou conhecido por “nacionalismo cultural”, criado no intuito de fazer convergir populações de estados nacionais. Em contraposição a essa ideia, Ernest Gellner afirma que a cultura aparece como um elemento que “mais separa do que une” nos nacionalismos modernos (LOPES, 2018, p. 5). Mas em nossa análise nos importam originalmente as discussões sobre como na Bolívia a cultura - e outros elementos – foi usada como suporte para fazer frente às forças externas antagônicas que buscavam influenciar as novas nações latinas.

Se verificarmos a segunda metade do século XIX na Europa, notaremos que prevaleceu o discurso de eugenia em que se considerava um perfil de cidadão ideal, sendo crescente cada vez mais a lista dos considerados “degenerados” pertencentes a grupos submetidos a elites locais. O suporte para que tal discurso se aplicasse na prática política veio das ciências médicas, e, na América Latina, foi adaptado dentro das ações preventivas de higiene dos Estados Nacionais (SOLDÁN, 2014, p. 12).

A historiadora Flerencia Durán de Lazo Vega, autora do artigo “Fundamentos culturales para el desarrollo de la sociedad y el nacionalismo. El legado de bolivianos y extranjeros”, considera que algo equivalente ao elemento supramencionado ocorreu na Bolívia em função da Guerra do Chaco (1932-1935). Na ocasião o país enfrentou o Paraguai. A seus turnos, os artistas em suas respectivas áreas de atuação foram encarregados da narrativa nacional do período. A referida Guerra na Bolívia fez emergir um movimento de coesão entre esses artistas que resgatavam ou criavam os mitos associados à pátria. A partir de então, no pós Guerra do Chaco, a arte e a literatura tornaram-se ferramentas principais para criar uma harmonia entre o país e os povos indígenas, na tentativa de torná-los parte do conjunto de “bolivianos” (2015, p. 157).

A menção a essa guerra é necessária para destacar que, em se tratando de uma disputa territorial, o patriotismo deu o tom dos discursos envolvidos. O interesse das partes na guerra era o acesso e domínio do Rio Paraguai, além do desejo de explorar a promissora reserva petrolífera da região. Entender melhor o teor desse conflito é possível com o exame dos discursos em que estava imerso. Destaca-se, nesse sentido, a eficácia da narrativa literária para transmitir os sentimentos patrióticos.

O exercício de identificar na literatura teorias e sentimentos patrióticos em momentos bélicos na América Latina foi feito por Laura Janina Hosiasson (2012) em *Nação e imaginação na Guerra do Pacífico*. A autora elegeu obras literárias produzidas no Peru, Bolívia e Chile, e a partir dessas obras discutiu o caráter nacionalista desenvolvido na ficção de cada país participante. A Guerra do Pacífico (1879 – 1883), para Hosiasson (2012), foi apenas o pano de fundo para a apresentação de seu estudo das ideologias nacionalistas que se produziram na Guerra ou em razão dela (p. 15). Em nosso caso, o objeto não será o mesmo de Hosiasson, mas o discurso no contexto bélico será considerado como um contribuinte da proposta boliviana de integração nacional na década de 1940.

1.1. A Equipe Boliviana de Intelectuais e Suas Inspirações

A Equipe boliviana no Congresso de 1940 era composta por seis membros: o embaixador da Bolívia, Enrique Finot; os enviados especiais Elípidio Arcre Laurencio, Alípio Valência, Jael de Perez e os Delegados Oficiantes Professores Antonio Díaz Villamil e Elizardo Perez. Apenas os dois últimos citados serão úteis para as reflexões a seguir; os demais foram enviados por razões diplomáticas, ou que diferem das questões abordadas neste texto⁴.

Elizardo Pérez (1892- 1980) possui notável relevância na Educação boliviana, como evidência disso vale lembrar a Lei Educativa Avelino Siñani - Elizardo Pérez, assinada por Evo Morales em 2010. A referida Lei que leva o nome de Pérez determina a aplicação dos métodos pedagógicos utilizados no povoado de Warisata entre 1931 e 1936 na educação básica. Naquela ocasião, em 1931, Elizardo Pérez se recusou a continuar como Diretor de Educação em La Paz alegando não concordar com métodos estrangeiros utilizados na Educação Básica do país; na sequência, foi nomeado inspetor de Educação e se dirigiu ao povoado de Warisata para observar de perto um fenômeno educacional que ocorria na região.

Na referida comunidade, desde o início do século XX, o povo indígena Aimará mantinha uma escola onde se instrumentalizavam politicamente resistindo ao trabalho servil e perseguições de governantes em favor de *terratenientes*. O resultado negativo dessa resistência nas primeiras décadas do século XX foi o assassinato de alguns líderes locais, todavia, um dos ativistas da comunidade, o Aimará Avelino Siñani, fundou a Escola Indígena em Warisata, e, além disso, estabeleceu uma estrutura com elementos incaicos, já que o povo da localidade se auto afirmava descendente direto do povo Inca, considerando semelhanças linguísticas e culturais com seus “antepassados”.

Em Warisata existia a figura do amauta, responsável pela Educação; trata-se de um sujeito também correspondente ao Império Inca. Eles pertenciam a uma casta local, sendo por essa razão os únicos instruídos nas áreas de Medicina, Geometria, Agropecuária, Música, Estética etc. Eram também, além de professores, os integrantes de um Parlamento que decidiam parâmetros educacionais que deveriam ser adotados⁵.

A estrutura recuperada em Warisata atraiu Elizardo Pérez, que percebeu a oportunidade de aplicar o seu método pedagógico na localidade. Danilo Romeu Streck, Telmo Adams e Moretti

⁴ Ibidem, p. 2.

⁵ WARISATA (Filme). Juan Pablo Piñeido. Paolo Agazi. Bolívia, 20 de julho de 2013.

(2009) apresentam uma síntese de como Elizardo Pérez ajudou na aplicação de um modelo alternativo de educação na comunidade de Warisata:

A escola foi fundada sobre o princípio de que a educação indígena deve acontecer no contexto social e cultural onde vive o povo e a partir da sua forma de vida e organização social buscar as mudanças que possibilitem uma vida digna como parte do mundo de seu tempo, mas sem perder as suas raízes (209, p.424).

O projeto de Pérez aplicado com o apoio fundamental de Avelino Siñani entre 1931- 1936 reuniu resultados apresentados no Congresso de 1940. Pérez foi o orador, na ocasião, acompanhado de Antônio Diaz Villamil. Cabe ressaltar neste ponto, que Villamil não discursou no evento, todavia, os temas debatidos se alinham a sua obra, demonstrando se tratar de um influenciado e/ou influenciador daqueles assuntos, tanto como um representante do governo boliviano no referido congresso, como enquanto um ativo militante de um seguimento político indigenista.

Elias Blanco Mamani (2011) recupera as impressões de Antônio Candia sobre Villamil:

Díaz Villamil possuía um profundo conhecimento da psicologia indígena, e por isso utilizou algumas de suas observações como elementos de suas lendas, que também preencheram um notório vazio. Mas seu trabalho tem algo pelo qual será sempre lembrado: um legado a favor da raça nativa; são escritos em que se destacam as virtudes do índio e das classes populares (p. 1, tradução nossa)⁶.

Entre as décadas de 1920 e 1940, Villamil foi professor de História e Geografia em La Paz, além de exercer a função de Diretor Geral de Educação. Como resultado de seu trabalho, em sua homenagem, fundou-se o Colégio Antônio Diaz Villamil, em La Paz. Villamil fez uso de eventos da sociedade boliviana em suas obras, fossem elas de gênero infantil, teatro ou romance. Constando, ainda, no artigo de Blanco, outros depoimentos sobre os livros de Villamil que “tocaram a alma do povo” (Alfredo Pinto), além de sua produção teatral, segundo Porfirio Díaz Marchicao (2011), lhe tornar “o melhor artista boliviano de seu tempo” (p. 2).

São inúmeras as perspectivas para a discussão do que a Bolívia apresentou no Congresso de 1940, mas já definimos que, nesta dissertação, se trata de entender como o Estado e seus

⁶ Díaz Villamil conocía en profundidad la psicología indígena y por ello utilizaba algunas de sus observaciones como elementos de sus leyendas, además llenaban un vacío notorio. Pero tiene su obra algo por la que será siempre recordada: es un legado en favor de la raza nativa; son escritos en que se realzan las virtudes del indio y de las clases populares (p. 1).

representantes interpretaram e absorveram o nacionalismo e o adequaram a grupos sociais subalternos. O que talvez não seja tão usual é avaliar essa questão através do olhar de Antonio Díaz Villamil. Então, por meio de sua obra, iremos analisar raça e nacionalismo, destacando sempre o choque de suas ideias com o projeto de Ellizardo Pérez e com seus pares literatos.

Um dos suportes do pensamento que progrediu na Bolívia para explicar uma realidade social foi evidenciado por Nataniel Aguirre em sua novela *Juan de la Rosa*, de 1880. É preciso considerar que o contexto bélico em que Aguirre escreveu era o da Guerra do Pacífico (1879 – 1883), conflito em que a Bolívia perdeu o território que lhe dava acesso ao litoral e à extração de guano comercializado na Europa (SOLDÁN, 2014, p. 11). Essa guerra foi responsável pelo recrutamento de indígenas que, enquanto eram convocados para o combate na vida real, na ficção, estavam sendo empurrados para a mestiçagem.

O discurso em *Juan de La Rosa* propõe uma coesão nacional pela inserção de povos indígenas e de mulheres na vida pública e nos espaços econômicos e políticos (p. 29), não se tratando apenas de uma lembrança adotada coletivamente e alusiva a um “indígena herói” localizado no passado; os indígenas tornam-se personagens participantes da construção da identidade boliviana e presentes naquele momento. Aguirre ainda sugere a mestiçagem como alternativa de integração nacionalista, aplicada a grupos historicamente excluídos, todavia, apresentando o branco-*criollo*- como fornecedor do material genético predominante para a “evolução social” na Bolívia (p. 12). Essa perspectiva sobre miscigenação coaduna em muitos aspectos com outras impressões sobre o tema na América Latina, como aponta Célia de Azevedo (1987) em seu estudo sobre o Brasil da segunda metade do século XIX.

Azevedo (1987) explica que na ocasião, com as reinterpretações do Darwinismo Social, o processo de miscigenação foi discutido sob bases de uma crença pseudocientífica, determinando que uma “raça ariana superior” adaptada ao clima nacional pudesse ser alcançada como resultado da mistura genética entre brancos, negros e indígenas. Esse pensamento se reproduz em outros países, com alguma diferença, mas sempre mantendo o caráter eugênico; sobre essas divergências, consta que na Colômbia, uma elite *criolla* considerava a mistura racial como contrária ao prospecto de “melhoramento racial”, uma vez que se entendia como “degeneração da raça” a ideia de indígenas comporem o cotidiano ou se adaptarem culturalmente ao projeto nacional numa ação sincrética, pois a raça indígena nesse sentido produziria um resultado considerado “imoral” pelo seu “componente genético” (p.35, 60, 71-72).

Esse argumento pode ser justificado teoricamente como uma consequência da formação federalista conduzida por governos liberais a partir de 1863, que teriam “enfraquecido” o poder central ao passo que davam autonomia a poderes regionalizados. Observando esse contexto, o historiador Hayley Froyland no artigo *A regeneración de la raza na Colômbia* lembra que o também historiador Jaime Jaramillo Uribe (2008) afirma que o “Estado Colombiano até os dias atuais não conseguiu se completar enquanto nação”, sinalizando que no país a miscigenação como ferramenta aplicada ao povo se mostrou uma ideia sem vigor para uso político, principalmente por ter uma elite *criolla* que rechaçava o mestiço (p. 240-244).

Cabe-nos questionar o seguinte: o que seria um projeto de nação concluída para Uribe? Ou, que parâmetro pode ser usado como referência para se determinar um projeto de nação bem sucedido? Ele não produz uma resposta sobre isso. Pode-se considerar como critério para avaliar se uma nação é bem sucedida o fato de conseguir se impor externamente enquanto país, sendo reconhecida por maioria de estados equivalentes. Esse critério, no entanto, ignora as exclusões e adequações sociais internas que, na maioria das vezes, são violentas, contra grupos sem representações nos espaços do poder político e econômico.

As discussões racialistas da América Latina do século XIX se estendem como suporte para propostas de inclusão de sujeitos dos nacionalismos latino-americanos das primeiras décadas do século XX. Um dos elementos e objeto de debates que as nações latinas herdaram dos precursores nacionalistas é a miscigenação cultural como ferramenta de “regeneração”. O certame sobre a mistura genética foi perdendo fôlego e a imigração se tornava um novo dilema - na Argentina, por exemplo, a ideia de adaptação cultural aplicada aos nativos indígenas para compor uma nação passou a servir também para o estrangeiro branco (DELANEY, 2008, p. 220-222).

A Dissertação de Thiago Quintela de Mattos (2007) tem o objetivo de utilizar a Bolívia como cenário para explicar a dominação política ideológica iniciada na colônia, que reverberou até a segunda metade do século XX. O romance de Terán está ambientado na América Hispânica e no estabelecimento do domínio sobre a População Inca e como se deu a miscigenação na Bolívia. Sobre o assunto, ancorado no conceito desenvolvido por Manoel Tosta Berlinck, Mattos afirma:

A miscigenação por justaposição, a seu turno, é encontrada nos países que sofreram a colonização europeia. Nela prevalece o convívio entre as etnias, com rara mistura entre elas. Cria-se, pois, uma fantasia ideológica da “mistura melhorada”, o que vem a ser uma

bizarrice quando se trata de uma miscigenação que determina uma purificação pela mistura, mas permanecem isoladas em suas identidades (2007, p. 35).

O trecho citado considera que o isolamento entre culturas teria sido a prática que prevaleceu. No caso da Bolívia, na escrita de Antonio Díaz Villamil produzida na década de 1940, os discursos de miscigenação racial e nacionalismo foram priorizados em suas pautas de mistura cultural, todavia, se observa nesse autor muito mais uma seleção de valores “adaptáveis” entre grupos do que um isolamento total entre culturas. Nessa seleção de valores se propõe uma mistura com o resultado do que se coletou numa síntese de elementos que podem coexistir no “mundo *criollo*” a serviço do nacionalismo, para que, a partir dessa fórmula, a Bolívia possa ser inserida no grupo de “nações concluídas” da América Latina.

No pós-guerra do Pacífico, interessou ao grupo *criollo* boliviano investir no desenvolvimento industrial e modernização. O Modernismo nos cenários republicanos inevitavelmente em nações latinas abalou a solidez do discurso de miscigenação, que passaram a ser flexíveis e de acordo com as conveniências políticas (REILY, 2008, p. 241). A cidadania de indígenas e mulheres não era uma possibilidade nos projetos nacionalistas da ocasião, que tinham como objetivo o investimento no progresso industrial alheio aos obstáculos raciais e de gênero na sociedade.

Nataniel Aguirre e sua obra influenciam seus sucessores, que selecionam argumentos precisos para fundamentar suas teses, como foi o caso da interpretação do historiador Gabriel René Moreno que iremos destacar. Paralelamente, o discurso de mestiçagem se ancorava nas ciências médicas, que assim como na novela de Nataniel Aguirre, *Juan de la Rosa*, não assimilava um desenvolvimento sólido social sem a presença do branco – *criollo*. Nesse aspecto, René Moreno se aproxima da “ficção fundacional da Bolívia” de Aguirre na medida em que apresenta uma interpretação ampliada de *Juan de la Rosa* (SOLDÁN, 2014, p. 12), deixando em evidência o componente racista da eugenia na medida em que propõe uma “regeneração” do povo:

"Nicomedes Antelo" é uma homenagem e uma nota biográfica ao pensador Santa Cruz Antelo. Ambos os pensadores exemplificam a posição darwiniana mais extremada sobre a "questão indígena": além do desaparecimento do índio, o que faltava para regenerar o

país era uma seleção de imigração anglo-saxônica (SOLDÁN, 2014, p. 13, tradução nossa)⁷.

Como efeito desse projeto de enquadramento de sociedade “ideal”, preservou-se uma configuração em que a posse de terras era uma condição para a cidadania na Bolívia; e, em seguida, nas primeiras décadas do século XX, os povos indígenas encontravam-se coagidos pelos *terratenientes*, trabalhando de forma semi-escravizada em troca de pequenos lotes para morarem (REILY, 2008, p. 368).

Na busca por tentar explicar as bases do pensamento sobre raça e nação dos intelectuais bolivianos, não podemos deixar de recorrer ao uruguaio José Enrique Rodó e sua obra *Ariel*. Rodó escreve inspirado na peça *A Tempestade*, de William Shakespeare. Na trama, um rei de nome Próspero tem seu trono usurpado e se refugia numa ilha, cujo único suporte são os serviços de dois escravos - Ariel e Calibán. José Enrique Rodó determina o caráter dos dois escravos da seguinte forma:

Ariel, gênio do ar, representa, no simbolismo da obra de Shakespeare, a parte nobre e alada do espírito. Ariel é o império da razão e do sentimento sobre os baixos estímulos da irracionalidade, do entusiasmo generoso, do motivo elevado e desinteressado da ação, da espiritualidade da cultura, da vivacidade e da graça da inteligência; o termo ideal ao qual ascende a seleção humana, retificando no homem superior os tenazes vestígios de Calibann, símbolo da sensualidade e da falta de jeito, com o perseverante cinzel da vida (RODÓ, 1948, p.2, tradução nossa)⁸.

Após Rodó, emergem as revisões de sua obra num movimento classificado como “Arielismo”, em que as interpretações potencializaram a ideia de uma América contendo países definidos em seus objetivos nacionalistas. Mesmo havendo sinais de que Rodó tenha prestado uma homenagem à Europa e a aos valores culturais produzidos naquela sociedade, foram inevitáveis às interpretações de fragmentos de seu texto que acabaram construindo uma “ideologia rodoniana” que deu suporte a seus leitores nas propostas de repúblicas latinas (AZUA, 1967, p.67-69).

Entre as conjecturas sobre *Ariel* destaca-se a versão que apresenta a obra como um texto de denúncia contra o imperialismo dos Estados Unidos da América na figura de Caliban, em seu

⁷ “Nicomedes Antelo” es a la vez un homenaje y una nota biográfica sobre el pensador cruceño Antelo. Ambos pensadores ejemplifican la más extrema posición darwinista en la “cuestión del indio”: aparte de la desaparición del indio, lo que se necesitaba para regenerar al país era una selección inmigración anglosajona.

⁸ Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el império de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidade, el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidade de la cultura, la vivacidade y la gracia de la inteligencia; el término ideal a que ascende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestígios de Calibán, símbolo de sensualidad y torpeza, con el cinzel perseverante de la vida.

planejamento de expansão sobre América Latina, colocando o Cone Sul em desvantagem comercial e cultural nessa relação (SILVA, 2013, 157-161). Antônio Mitre interpreta *Ariel* à luz do cenário do Uruguai em finais do século XIX e início do século XX. Segundo o autor, a onda de imigrações europeias que chegavam ao Uruguai ameaçava as elites agrárias. O contato dos uruguaios com a modernidade e cultura estadunidense chegava ao Uruguai por meio de imigrantes europeus. Nesse contexto, a multidão cosmopolita não era mais o recurso civilizatório para as novas nações latinas. Estando este contraponto a interpretações mais unânimes, a metáfora de Ariel e Calibán, para Mitre, não teria como alvo apenas os Estados Unidos da América, e sim os europeus que chegavam ao Uruguai ameaçando tradições.

A preservação das tradições provocada por Rodó em *Ariel* foi funcional na proteção da elite oligárquica, tornando-se uma ferramenta útil para um nacionalismo tradicional, equilibrado em estruturas sociais cristalizadas e assimilação de novos aspectos republicanos. Em anexo, evocou-se uma “cultura clássica” na busca por um passado mítico de origem. Nesse ambiente, democracia seria um dos instrumentos que poderiam pesar contra o grupo dominante; e por essa razão, Rodó estaria propondo uma democracia gerenciada pela elite local, com regras próprias para o controle das massas estrangeiras, e, ao mesmo tempo, dos povos historicamente excluídos da cidadania (MITRE, 2003, 112-115).

Na Bolívia, Alcides Arguedas, que escreveu a novela *Raza de Bronce*, publicada pela primeira vez em 1919, foi mais um dos autores que seguiram dando conotações a *Ariel* de Rodó, adaptando-o aos seguintes acontecimentos: entre 1910 e 1930, as oligarquias bolivianas foram desafiadas por um ciclo de revoltas indígenas. As reivindicações eram diversas: reforma agrária, fim do trabalho servil e do alistamento compulsório eram os principais objetivos dos revoltosos (CAMARGO, 2006, p.134) - esse foi o contexto estimulador da escrita de Arguedas, que expõe seu posicionamento em relação a uma cultura estrangeira modernizadora e a mestiçagem. O mestiço, para o autor, está ao lado do *criollo* no que se refere à exploração e à raça indígena. Ambos “inaptos” para o ingresso nos projetos de nação (SOLDÁN, 2014, p.50).

A modernidade não é um elemento dispensável para Alcides Arguedas, desde que povos indígenas estejam inseridos nas estruturas modernas de modo que possam conduzir os sistemas estabelecidos, como escolas e espaços políticos (ARGUEDAS, 2014, p.222). Acrescentemos que na interpretação de Mitre sobre *Ariel*, Rodó orienta as oligarquias em relação à modernidade vigente, enquanto Arguedas tenta proteger povos indígenas da mesma modernidade,

considerando a preservação da cultura indígena um ato de resistência ao extermínio. Para Mitre, *Raza de Bronce*, junto a *Pueblo Enfermo* - do mesmo autor-, perdeu sua “vigência” por ter fontes e “métodos científicos defasados” (MITRE, 2003, p.122).

Revisitar Alcides Arguedas ainda será um recurso para prosseguirmos no entendimento de como se construíram as propostas para soluções políticas e sociais que as lideranças bolivianas consideraram urgentes na década de 1940, e nesse processo, demonstraremos que em contraponto parcial ao que indica Antônio Mitre, Arguedas se estabelece mais ao lado de políticas segregacionista do que de indigenistas projetadoras de um modelo nacional que assimilasse etnicamente toda a população.

Os autores lembrados até aqui provavelmente forneceram a ideia de raça e nação colocada em pauta pela equipe boliviana no México em abril de 1940. A validação dessas ideias ao reescreverem a experiência vivida por Elizardo Pérez em Waseta é o suporte prático para teorias diversas sobre o tema. É possível dizer que os projetos de inserção social indígena também endossados por Villamil, partem dessa experiência.

Percebe-se que Antonio Diaz Villamil prosseguiu nesse debate quando em 1948 – mesmo ano de sua morte- foi lançada a novela *La niña de sus ojos*, em que é possível identificar os acontecimentos e as influências dos principais antecessores da literatura latina como ferramentas do autor para entender raça e nação na Bolívia de sua época. Uma análise aprofundada sobre esse aspecto ocorrerá no próximo capítulo. De antemão, é fundamental consultarmos o que foi debatido na ocasião do evento em destaque.

1.2.Teses de Adaptação Indígena

As Teses apresentadas por Elizardo Pérez no 1º Congresso Indigenista Interamericano de 1940 mostram o uso da educação como uma ferramenta indispensável para a coesão nacional. Faz todo sentido que tenha sido assim, pois a educação na Bolívia funcionava em favor de um procedimento segregacionista, que também era utilizado por outros setores da gestão pública.

As ações para a implantação de métodos educativos são do pós-Guerra do Chaco (1932-1935), mas anteriormente ocorreu um conflito de ideologias no cenário político em torno do “anticolonialismo” no que se referia às apropriações de elementos para a construção de um Estado nacional popular. Enquanto os elementos “naturais latino-americanos”, de um lado, eram

defendidos por nacionalistas culturais; do outro, restavam os que buscavam modelos civilizatórios externos.

Em 1910, a proposta da educação indígena foi colocada por Franz Tamayo, provocando uma valorização cultural de populações ameríndias para fazer frente a uma educação espanhola. Posteriormente, a Guerra do Chaco resultou numa Bolívia sem perspectivas para coesão popular que, mesmo assim, não encerrou a resistência a uma abordagem segregacionista de desenvolvimento nacional. Naquele cenário, estavam socialmente diluídos alguns dos sentimentos patrióticos naturais de um contexto pós-guerra, gerando um ambiente favorável para o ressurgimento de um movimento indigenista, que foi aplicado em Warisata (CAMARGO, 2006, 131, 140, 143).

Elizardo Pérez, ao discursar no México expondo as Teses bolivianas para inserção indígena, demonstrava, em primeiro lugar, como uma estrutura escolar camponesa estaria ligada a todo um processo de produção em comunidades indígenas⁹. As escolas estariam divididas de acordo com a cultura produtiva de cada grupo: “*núcleo madereros, agricultores, florestares, selvícolas, mineros etc*”¹⁰. As escolas seriam geridas por um governo escolar, representado por um conselho. Os componentes desse conselho figuram entre classes econômicas e sociais locais, além de pais de alunos, indicando uma participação popular.

A segunda Tese estabelece que devesse haver um núcleo escolar, contendo uma escola matriz que agregasse todos os diálogos e promovesse intercâmbios com outros centros escolares. Esta estrutura geral é chamada de “organização nuclear da organização camponesa”. Consta nessas primeiras apresentações das Teses, que se tratavam de “una de las formas más originales de la pedagogia implantada em Warisata...”¹¹. Todavia, uma forma não tão original, já que o próprio palestrante acrescenta que as escolas camponesas, “asi como las escuelas citadinas se centralizan en un sistema de gobierno unitário”¹².

É preciso refletir sobre o posicionamento do Estado boliviano naquele evento, que mostra similaridades com o posicionamento de outras nações envolvidas. Carolina Gomes (2014) informa que a maioria dos congressistas concordava com o que diziam os delegados mexicanos: “o objetivo das políticas indigenistas não é o de indigenizar o México, mas sim mexicanizar os

⁹ ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PAZ. *La Calle*, 18 abr. 1940, p. 5

¹⁰ Ibidem

¹¹ ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PAZ. *La Calle*, 18 abr. 1940, p. 5.

¹² Ibidem

indígenas” (p.1). No caso da Bolívia, existia naquele momento uma composição não muito nítida do que seguir como projeto nacionalista.

Nesse aspecto, consideremos que, apesar de muitas influências, a principal corrente adotada no projeto nacionalista boliviano predominante foi o nacionalismo cultural, instrumento usado para integrar comunidades indígenas pela educação readaptada ao cotidiano e costumes locais (VEGA, 2014, p. 163). Não há sinais nas Teses bolivianas apresentadas de que se pretendia uma emancipação indígena. Para serem incorporados à cidadania, seria preciso haver uma mudança que envolvia uma adoção de elementos culturais por parte de povos nativos. É com esse objetivo que se apresenta o projeto educacional: fazer do indígena um cidadão boliviano, que pudesse ser movimentado politicamente pelos interesses do país.

A Tese seguinte, a terceira, apresenta-se como proposta ambígua. Foi intitulada como “Autonomia de la Educación Indígena” e o texto condiciona a independência do desenvolvimento educacional indígena a paramentos tradicionais de modelos que *criollos* consideravam civilizacionais ou ideais, como consta no fragmento:

Mesmo do ponto de vista pedagógico consideramos a Escola Camponesa uma pré-escola, e sua existência não se opõe à organização da Escola Única, já que o camponês americano é antes de tudo um tipo primitivo, sobre o qual se deve atuar não com mera educação, mas com a incorporação à vida contemporânea sem destruir os fundamentos de sua cultura que são os fundamentos internos da cultura americana (*Lá Calle*, 18 de abr. 1940, p.5, tradução nossa)¹³.

Além de sinalizar que a direção dos espaços de educação indígena deveria estar incorporada a um sistema gerido pelo governo, o trecho em destaque também acena para um componente cultural a ser preservado: são as “bases internas de la cultura americana”. Neste trecho, o autor da Tese está recuperando uma memória sobre o passado comum daqueles que habitam a América.

Tratava-se de uma operação simbólica muito comum entre os que “produziram” as independências latino-americanas. Com o mesmo teor, sobre a independência boliviana, lembremos que, em 1850, o presidente Manoel Isidoro Belzú, para estabelecer o sentimento

¹³ Aún desde el punto de vista pedagógico consideramos a la Escuela Campesina una pre-escuela, y su existencia no se opone a la organización de la Escuela Única, dado que el campesino americano es, sobre todo, un tipo primitivo, sobre el que se debe actuar no con la mera educación sino con la incorporación a la vida contemporánea sin destruir las bases de su cultura que son las bases internas de la cultura americana.

nacionalista entre os bolivianos, repetiu o feito de Simon Bolívar ao subir no monte Sumaj Urqu, acenando para povos indígenas que viam em Sumaj Uргу uma divindade - muito embora *criollos* seguissem fazendo a manutenção de uma hierarquia em que estabeleciam domínio sobre mestiços e povos indígenas, que resistiram através de inúmeras revoltas (REILY, 2008, p. 360, 364, 368).

As duas últimas Teses tocam em pontos delicados na Bolívia da década de 1940: latifúndio e justiça. O motivo para esse estado de coisas é que a posse de terras era o requisito para a cidadania no século XIX, como na maior parte da América Latina. Utilizando também o recurso discursivo que consiste em trazer à tona um passado comum entre bolivianos, Elizardo Pérez explica que as terras produtivas precisam ser comunitárias em territórios indígenas, assim como eram terras pré-colombianas, “com plantações e granjas comunitárias”. O cultivo coletivo dessas terras fixaria uma unidade econômica, que teria sido alcançada por astecas. Não se menciona na Tese o aspecto social hierarquizado do povo asteca, que fragilizaria a ideia de comunidade igualitária proposta no texto.

Acrescentamos ainda, que a última Tese sugere que as Comunidades Educacionais camponesas, além de acesso livre a terras devolutas, teriam direitos jurídicos, podendo utilizar as instituições públicas e tribunais para se defenderem de qualquer ameaça e exploração interna ou externa. Consideremos que, teoricamente, tratam-se de projetos que dariam o direito de cidadania corriqueiramente negado a povos indígenas ¹⁴.

Antônio Diaz Villamil, no apoio às Teses intervencionistas de povos indígenas apresentadas em Pátzcuaro, não se moveu apenas pela observação da prática educacional em Warisata. O intelectual entendia que valores republicanos e democráticos só poderiam ser incorporados ao país pela “Educação Elementar”. Pensando assim, descreveu com pessimismo o pós-independência da Bolívia: sinalizava como impossível estabelecer o progresso com o tipo de massa popular “ignorante” que foi herdada pelo Sistema Colonial. Ao lado desse grupo, estariam os *criollos* intelectuais formados em curso superior, limitados ao entendimento de teorias e polêmicas, incapazes de dirigir uma nação. Em síntese, descreveu um país de “homens que mandavam” por tirania e homens que “obedeciam por medo, e não por disciplina a valores nacionais” (VILLAMIL, 1957, p.98).

¹⁴ ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PAZ. *La Calle*, 18 abr. 1940, p. 4.

A Bolívia era constituída por uma maioria popular, que nas palavras de Villamil “possuía vícios e nenhum ofício”, lembrada pela inércia diante da política que pretendia construir uma república. Entre essa maioria, estariam os mestiços, citados mais de uma vez pejorativamente. Os mestiços que ao lado do *criollo* explorou povos indígenas estariam equivalentes em comportamento e caráter quando comparados a mestiços de grupo econômico inferior. Importante reiterar que os Aimarás, nessa perspectiva, por ser o maior grupo indígena da Bolívia, foram os mais atingidos pela mistura racial (VILLAMIL, 1957, p.98-99). Na visão do autor de *La nina de sus ojos*, o maior grupo racial boliviano precisaria ser reabilitado aos costumes esquecidos e virtuosos de sua história para que fossem dirigidos ao formato “boliviano” de ser (VILLAMIL, 1957, p.99-100).

1.3. A EDUCAÇÃO BOLIVIANA: “El niño debe ser vigilado por el estado desde su nacimiento”

A educação na Bolívia, excetuando-se a experiência de Elizardo Pérez, promovia uma espécie de *apartheid*, isolando *criollos* em uma concepção alienada de país, ao passo que ignorava a parcela não branca socialmente e historicamente excluída (CAMARGO, 2006, p. 131). Segundo Alcides Arguedas, a educação europeia é uma das heranças responsáveis por degenerar “hispanico-indígenas”, pois haveria uma ausência na forma de educar daquilo que chamava de “educação dos desejos” (SOLDÁN, 2014, p. 18, 30).

Inicialmente é possível grifar alguma semelhança nas Teses apresentadas com a visão de Alcides Arguedas sobre educação. Para ele, a educação deveria alinhar-se a costumes locais, sendo um contraponto às concepções tradicionais de segregação. O que foi idealizado por Arguedas ficou conhecido como “prática pedagógica”. Adotando esse conceito, Pérez e Villamil teriam ido a Pátzcuaro defender uma revolução da Educação que iria provocar uma coesão nacional. Em La Paz, manifestava-se um sinal de que o Governo aplicaria o modelo educativo de integração de forma impositiva¹⁵.

O recém-empossado Ministro da Educação na Bolívia, Gustavo Adolfo Otero, em publicação do jornal *La noche*, de 22 de abril de 1940, foi apresentado como alguém apropriado e “qualificado” moralmente, para conduzir a nova política educacional no país:

¹⁵ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PAZ. La noche, 22 abr. 1940, p.2.

Em seu escritório particular, onde livros e fotos formam o ambiente, somos recebidos por Dom Gustavo Adolfo Otero, novo Ministro da Educação, cuja personalidade quase não precisa de comentários. Jornalista e escritor político de temperamento marcante, o Sr. Gustavo Adolfo Otero tem uma vida límpida e limpa, constantemente superada pelo esforço da pena e do espírito (tradução nossa)¹⁶.

Adolfo Otero consta na lista de intelectuais que no pós-Guerra do Chaco participaram ativamente do estabelecimento do nacionalismo cultural e identidade comum entre os bolivianos. Nacionalistas entusiasmados com o clima de coesão nacional no cenário de “modernidade crescente” idealizaram o que ficou conhecido como “Reforma Transcendental da Educação”. A referida reforma foi encarada na Bolívia como um elemento incorporador dos povos indígenas, munindo-os de direitos e cidadania, na medida em que se tornariam transmissores de seus próprios saberes.

É preciso considerar, também, a possibilidade desse processo ter se dado de forma contrária, já que não parece razoável comparar a conveniência de brancos ao recorrerem a símbolos culturais indígenas para estabelecer uma identidade nacional, com a obrigatoriedade sutil direcionada a povos indígenas em ter que incorporar aspectos da educação *criolla*.

Enquanto era anunciada a educação inclusiva para a Bolívia por Pérez e Villamil no México, em La Paz, Adolfo Otero sinalizava o *modus operandi* para sua aplicabilidade. Iniciando a entrevista, se autoconsiderando alguém munido de um espírito nacionalista, Otero defendia que a educação do índio era fundamental para tornar possível um entendimento entre bolivianos: “usa uma metáfora que fortalece a ideia de impossibilidade da existência de um país sem classes indígenas: ‘Nosso nacionalismo é uma árvore de nossas tradições e que sobe com a esbeltez de seus ideais em direção ao céu das aspirações superiores de perfeição’” (tradução nossa)¹⁷.

A rigor, o “ser boliviano” para Otero precisaria estar em um estágio não concluído, pois a proposta de uma “nova escola” seria a ferramenta para a construção do que chamou de “personalidade boliviana”. A escola seria a construtora dessa personalidade, criada a partir do entendimento das funções de cada sujeito pertencente à Pátria: “os bravos que amam o perigo,

¹⁶En su escritorio particular, donde los libros y los cuadros forman un ambiente requerido, nos recibe don Gustavo Adolfo Otero el nuevo Ministro de Educación, cuya personalidad casi no necesita comentario alguno. Periodista y escritor, político por temperamento, don Gustavo Adolfo Otero tiene a sus espaldas una vida clara y limpia, superada constantemente por el esfuerzo de la pluma y del espíritu (ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PAZ. La noche, 22 abr. 1940, p.2).

¹⁷“Utiliza a metáfora que fortalece a ideia de impossibilidade da existência de um país sem as “classes indígenas”: “El nacionalismo nuestro es un árbol de nuestras tradiciones y que se alza con la esbeltez de sus ideales hacia el cielo de las aspiraciones superiores de perfeccionamiento” (Ibidem).

ousados, otimistas, os heróis, as elites e as classes ocultas, minorias seletas e homens enérgicos...” (tradução nossa)¹⁸. Em tese, todos esses elementos coexistiriam em uma Bolívia que não desprezaria suas “raízes culturais”. Otero acrescenta: “A educação do índio: para um boliviano que sente o fervor de sua pátria, cuidar do índio é o cumprimento do dever cívico primordial. O índio é tudo em nosso país, nossa miséria e nossa grandeza...” (tradução nossa)¹⁹.

Consta que educar o índio foi um projeto de nacionalização desses indivíduos: os “legítimos” bolivianos mencionados por Otero são lidos por ele como se estivessem num lugar relativo de aptidão para exercer a cidadania nacional. Todos os outros grupos de “bolivianos” deveriam unir forças para incluir indígenas por meio da educação. Um problema administrativo ainda é exposto na entrevista quando o ministro sinalizou que a ampliação de escolas indígenas não seria possível, sob o argumento de que não havia recursos suficientes para suprir essa necessidade, sugerindo uma espécie de cursos rápidos de alfabetização utilizados na Rússia e Espanha, demonstrando aqui uma contradição em relação ao uso nacionalista da educação proposto anteriormente por ele próprio.

A educação da população em geral sugerida por Otero caminhava em curso contrário ao que as Teses de educação indígena defendiam com base na experiência de Warisata: enquanto a pré-escola para povos indígenas deveria ser gerida pela comunidade com base em suas produções e cultura para que posteriormente o Estado a conduzisse de forma unânime, a pré-escola para os demais bolivianos deveria ser gerida apenas pelo Estado: “El niño debe ser vigilado por el estado desde su nacimiento”. Após essa fase, o boliviano deveria ser educado civicamente nas *Casas del Pueblo*, que, assim como as associações comunitárias, seria um local de defesa das tradições culturais.

O ministro segue a entrevista sugerindo projetos paralelos de Educação Nacionalista, todos sendo balizados por sua formação e inclinação para o nacionalismo cultural. A criação de uma *Codecoración de la Cultura* é um de seus programas. Trata-se do projeto que visava reconhecimento do Estado para todo cidadão boliviano que apresentasse anualmente o mínimo de 10 pessoas alfabetizadas.

¹⁸ “Los valientes que amen el peligro, audaz, optimista, los héroes, las elites y clases ocultas, minorias selectas y hombres enérgicos...” (Ibidem).

¹⁹ “La educacion del índio: para um boliviano que siente el fervor de su pátria, ocuparse del índio es el cumplimiento del primordial deber cívico. El índio lo es todo en nuestro país, nuestra miséria y nuestra grandeza” (Ibidem, p.3-4).

Ao fim de sua rápida entrevista, o ministro propôs um modelo de “Escola Militar”, que seria destinada a alguns adolescentes notáveis, selecionados por concurso público. A escola estaria entre os aparelhos formadores de heróis bolivianos, todavia, sua estrutura educativa, como avisa Otero, é inspirada no Colégio de Eton, na Inglaterra, que nada tinha a ver com a busca anunciada pela Bolívia de suas “origens nacionais”. Lidar com o contraditório foi digerido normalmente pelos que estavam construindo uma “nova” Bolívia.

Como discutiremos posteriormente, Antonio Diaz Villamil (1948), perfilado às ideias de Otero, assumia elementos estrangeiros tolerados no processo de nacionalização indigenista. Para ele, assim como para seus pares, as “qualidades morais” de brancos e europeus deveriam ser assimiladas (*La niña de sus ojos*, p.143).

No mesmo editorial do *La noche* de 1940 em que figurava as quatro Teses para a educação indígena, consta a matéria de título “El caso de un profesor índio”. Nela, o periódico se dedicou a reagir contra as impressões do jornalista Donoso Torez, que teria ido a Warisata investigar a forma com que a comunidade local aplicava a educação, bem como se organizava. Torez teria emitido muitas críticas, todavia, uma delas provocou ainda mais o redator: a crítica do jornalista ao que chamou de “castelhano mentiroso” dos índios que ministravam as aulas em Warisata. Em primeiro lugar, Torez teria dito que o espanhol indígena não passava de um “castelhano mentiroso”. Na sequência, Torez foi acusado de ser insensível por não perceber que o castelhano falado pelo professor indígena estava cheio de componentes de sua personalidade.

Podemos tentar construir uma explicação sobre o significado da língua para o nacionalismo boliviano na ocasião: anteriormente falamos um pouco de José Enrique Rodó e sua obra *Ariel*, mas precisamos voltar a ela sobre um aspecto: como já foi dito, o cenário criado por Rodó para explicar o “purismo” que a América Latina deveria cultivar é similar ao discurso de um filósofo grego da Antiguidade para seus discípulos. Há, inclusive, trechos em que o autor utiliza o nascimento da Grécia como referência para os jovens latino-americanos, além de elogiar a retificação de uma filosofia do século XVIII (RODÓ, 1948, p. 4, 21).

A alusão às comunidades clássicas a partir de Rodó e pulverizadas, na sequência, pelas produções literárias posteriores a ele, certamente precisaram rever a forma como a língua se encaixaria na criação de novos países latinos na América. Benedic Anderson (1993) escreve sobre como a língua é entendida nas “comunidades clássicas” e no “nacionalismo moderno”:

Todas as grandes comunidades clássicas se consideravam cosmicamente centrais, através de uma língua sagrada ligada a uma ordem supraterrânea de poder. Assim, o alcance do latim, do grego, do árabe ou do chinês escritos era, teoricamente, ilimitado. (Na verdade, quanto mais morta é a língua escrita — quanto mais distante da fala —, melhor: em princípio, todos têm acesso a um mundo puro de signos).

Mas essas comunidades clássicas ligadas por línguas sagradas tinham um caráter diferente das comunidades imaginadas das nações modernas. Uma diferença fundamental era a confiança das comunidades mais antigas no sacramentalismo único de suas línguas, e daí derivam as ideias que tinham sobre a admissão de novos membros. Os mandarins chineses viam com bons olhos os bárbaros que aprendiam a duras penas a pintar os ideogramas do Império do Centro. Esses bárbaros já estavam a meio caminho da plena aceitação (p. 40).

Considerando o trecho em destaque, podemos intuir que o jornalista Donoso Tórez estaria se ancorando no conceito de uma língua sagrada e cosmopolita, ao passo que a postura do editorial, ao se contrapor a ele, assumia a língua como algo a ser aderido. Na Bolívia, a expansão linguística nos anos posteriores à Guerra do Chaco fazia parte de uma demanda lida como “revolucionária”, que por consequência era agressivamente imposta contra a maioria de falantes da língua Aymará e Quéchua.

A língua oficial estabelecida era o espanhol e o combate ao analfabetismo significava fazer com que povos indígenas utilizassem o espanhol como ferramenta de aprendizagem e comunicação (CAMARGO, 2006, p. 150). O recurso utilizado para projetar a coesão entre bolivianos no período em análise foi o nacionalismo cultural, e nele incide um elemento diferente do nacionalismo moderno, que é o fato deste último buscar associar por meio da eliminação completa, ou adequação forçada, outros sujeitos eventualmente fora do parâmetro previamente estabelecido. Na ação desse nacionalismo, se subjugava, sobretudo, a cultura (ANDERSON, 1993, p. 41).

O jornal *La Noche* se contrapôs a Donoso Tórez sem negar o castelhano como língua oficial, mas considerando que outros elementos pudessem compor o castelhano. O texto segue em oposição a Tórez na tentativa de fragilizar seus argumentos: em primeiro lugar, questiona o motivo de ele considerar ilegítimo o castelhano falado por indígenas, uma vez que, na Espanha, não duvidam da nacionalidade de um espanhol que utiliza a língua de forma “inadequada”.

Em seguida, o editorial menciona Tupak Katari, líder Aymará que teria resistido e lutado contra tropas coloniais até fins do século XVIII, predominantemente orais, mas dão conta de torná-lo um herói, cujo castelhano, que escrevia de forma não convencional, foi grifado na matéria em discussão como uma característica natural e inata para aquele nacionalismo: “Este sábio professor já leu as cartas de Tupaj Katari, enviadas a Sebastián Seguro do Alto de La Paz?

Não. É que naquela linguagem instintiva de Tupaj Katari havia uma expressão de nacionalidade...” (tradução nossa)²⁰.

A língua é um dos objetos centrais dos estudos sobre nacionalismo. Recorrer a esse código de comunicação como oficial entre componentes de um grupo em determinado espaço, funciona como mecanismo homogeneizador que torna a língua um dos critérios para a existência de determinado Estado-Nação; é também nessa perspectiva que Eric Hobsbawm (1991) reflete sobre o tema: “[...] combinação de critérios simples como língua, território comum, história comum, traços culturais, explicam por que certos grupos se tornaram ‘nações’ e outros não” (p. 15).

Ainda que possamos concluir que a língua estimula a coesão nacional, também podemos considerá-la um desagregador de grupos. Marina Carvalho Lopes (2008) explica esse aspecto ao analisar a perspectiva de Ernest Gellner sobre comunidades agrárias na emergência do nacionalismo moderno:

Outra característica forte que impede a homogeneidade em sociedades agrárias é a língua. Há divergência entre comunidades camponesas em termos do idioma. Essas, como em sua maioria iletradas, costumam possuir dialetos distintos entre si, e o isolacionismo espacial destas gera divergência e diferenças culturais e linguísticas. (p. 5)

Sobre os registros de 1940 acerca do protagonismo de línguas faladas na Bolívia, podemos utilizar o censo de 1950, que apontou que 35% da população era falante de Quéchua e 23%, falante de Aymará (CAMARGO, 2006, p. 11). Significa dizer que, ao reagir ao jornalista Donoso Torez, o editorial do *La noche* estava também sinalizando a impossibilidade de adequação do castelhano sem variações diante de um cenário em que predominavam línguas nativas. Na resposta ao jornalista, o editorial conclui:

Você não sabe como Pazos Kanki se arrepende de ter que escrever em espanhol quando seu pensamento é indiano? Porque o professor indiano de Warisata lhe disse: ‘Siñur Dunusú’, o falante talentoso terá o direito de excomungar o professor indiano? A raça, quando predomina no homem, rege sua ideação e sua linguagem. Este professor índio não teve que sofrer a denúncia do servidor público mestiço, pois seu anticastilianismo é mais boliviano que o castelhano acumulado (tradução nossa)²¹.

²⁰ “¿Há leído alguna vez este magister sapiente las cartas de Tupaj Katari, enviadas a Sebastián Seguro la desde el Alto de La Paz? No. Es que en ese idioma instintivo de Tupaj Katari hay una expresión de nacionalidad” (Ibdem, p. 2).

²¹ ¿No conoce como Pazos Kanki lamenta tener que escribir en español cuando su pensamiento es índio? Porque el profesor índio de Warisata le haya dicho: ‘Siñur Dunusú’, el donoso vocal tendrá derecho a excomulgar al maestro índio? La raza, cuando predomina en el hombre, rige su ideación y su lengua. Esse profesor índio no tenía por qué

A referência a Pazos Kanki no trecho em destaque, assim como a Tupaj Katari, assume a função de acrescentar mais elementos para validar o castelhano do professor índio, pois se recorre a personagens históricos acionados como parte geradora da nação. De maneira mítica, como opera geralmente uma memória nacionalista, a Bolívia só é possível como uma nação independente graças a esses personagens. Desse modo, recorrer a eles é o mesmo que buscar os elementos comuns para estabelecer uma harmonia pós-guerra.

O componente racial aparece quando para sinalizar que Danoso Torez, mestiço e alfabetizado adequadamente nos parâmetros da língua espanhola estrangeira, por não guardar sinais de um passado histórico, na interpretação do jornal, torna-se menos boliviano que o professor a quem ele critica. A raça é originalmente boliviana, estando na origem, quando não havia sequer um país.

Cabe ressaltar que não consta que o governo boliviano pretendesse manter o Quéchuá ou Aymará como língua coexistente ao castelhano; a tolerância demonstrada não é para com esses idiomas nativos, mas para com seus vestígios que se deixavam notar no castelhano falado pelo professor índio. Há, entretanto, sinais de que línguas nativas poderiam ser utilizadas para determinado procedimento científico. Em razão da língua, o governo boliviano previa para dezembro de 1940 um congresso para tratar apenas sobre a língua indígena. Entre as pautas estavam:

a) Promover o estudo científico das línguas indígenas. b) Estimular o estudo dos problemas sociais. g) Estimular o uso de línguas nativas em pesquisas etnológicas, psicológicas e sociais ligadas à Lingüística. e) Estudar a problemática do uso das línguas indígenas na educação e na realização de melhorias sociais (BBAA, 1940, p.11, tradução nossa)²².

Embora até aqui não tenha sido possível localizar fontes do acontecimento do referido congresso, os registros de encontros anteriores e posteriores a 1940 sobre o assunto, atestam o objetivo de sintetizar a grafia das línguas indígenas mais faladas em determinada região, consistindo em aproximá-las do castelhano.

sufrir el denuesto del funcionario mestizo, porque su anticastellanismo es más boliviano que el castellanista amestizado (Ibdem).

²² a) Fomentar el estudio científico de las lenguas indígenas. b) Fomentar el estudio de los problemas sociales. g) Estimular el uso de los idiomas nativos en las investigaciones etnológicas, psicológicas y sociales conectados con la Lingüística. e) Estudiar los problemas del uso de lenguas indígenas en la educación y en la realización de las mejoras sociales.

1.4. Uma Língua Indígena “Oficial”

Para compor uma nação, eleger uma língua oficial se torna indispensável por ser a língua um elemento sinalizador de identidade grupal. O dilema a ser enfrentado diante dessa assertiva envolve os construtores de um país latino-americano, que precisavam criar um espaçamento entre as ex-colônias e ao mesmo tempo usá-las enquanto modelo em setores institucionais e culturais. Os indigenistas *criollos* que passaram a incorporar uma “nova” conduta para o nacionalismo das primeiras décadas do século XX tiveram que enfrentar esse antagonismo (ZUCOLLILO, 2000, p.47-48).

Numa nova configuração de América Latina, não se fazia possível uma criação nacionalista com o embate físico contra populações indígenas em prol de um projeto nacional, como foi na Argentina, cujo resultado foi a genocida Campanha do Deserto de 1879 conduzida pelo general Júlio Roca (DELANEY, 2008, p. 218-222). O único caminho a ser seguido num contexto em que o movimento americanista se estabelecia era o caminho da incorporação das línguas indígenas ao modelo de língua oficial nacional. Não havia consenso nessa proposta entre os que debatiam e militavam sobre o assunto (ZUCOLLILO. 2000, p.49). O fato principal é a mensagem que se transmite com a extinção de línguas nativas na América, sinalizando a extinção do falante de determinadas línguas.

Os condutores do nacionalismo latino-americano criaram e recuperaram as referências nacionais a partir dos seus novos espaços, para, sobretudo, não criar uma realidade que pudesse em si, ser contraditória. Todavia, não fizeram isso sem que estivessem influenciados pelo próprio colonialismo que rejeitavam. Os conflitos no campo político sobre o tema continuaram, pois, para se levantar uma sólida linguagem indígena com equivalência a uma língua considerada nacional, com todos os regramentos gramaticais e de entonações, foram acionadas as ferramentas das línguas faladas por colonizadores (Ibidem. p.50-52).

O Paraguai ganhou notoriedade pelo avanço em relação à língua guarani mesclada ao espanhol, gerando uma característica “bilíngue” entre a maioria pobre da população indígena (Ibidem. p. 52-53). Apesar dessa experiência prática, - e também de uma parte do povo falante de guarani habitar na Bolívia-, os confrontos teóricos ganharam um tom cada vez mais cientificista nas discussões internacionais sobre a língua. Destacaremos nessa questão a língua falada por Aimarás e Quéchuas, por esses povos serem maioria no território boliviano. Essa discussão é inevitável para que se demonstre a frágil construção nacional latina nas Américas, que, após 100

anos de independência, precisava se equilibrar, em muitos aspectos, em balizes externas para se intitular autêntica.

As tratativas entre países para enquadrar gramaticalmente a língua aborígene ao castelhano são evidenciadas no BBAA de 1939, por meio de um estudo desenvolvido por uma comissão de intelectuais bolivianos e peruanos nos anos de 1936, 1937 e 1938, ocasião que se dedicaram a “simplificar” a língua dos Aimarás e Quéchuas na forma escrita. O documento tenta estabelecer um lugar “pacífico” para a língua aborígene e castelhana, propondo uma coexistência entre elas: “A comissão recomenda que a grafia castelhana não seja violada, mas a fonética aborígene não seja desmontada na escrita dessas línguas” (BBAA, 1939, p. 10)²³.

As investigações e estudos sobre a língua divulgada em 1939, cujo escopo intenciona inserir as línguas indígenas ao vocabulário latino-americano escrito, no conteúdo geral; a língua indígena cederia para o castelhano na sua forma escrita. A fonética das línguas faladas indígenas iria seguir a regras gramaticais castelhanas, e, por nenhum momento, o castelhano escrito cederia à lógica das línguas “aborígenes” receptivas.

As línguas Quéchuas e Aimarás eram os alvos principais das alterações: passariam para a língua escrita com todas as vogais castelhanas com o objetivo de suprimir algumas consoantes da língua falada, e, além disso, ter a extinção de algumas palavras. Por exemplo: a palavra “chopu” que em Quéchuas e Aimarás é o mesmo que a palavra “nudo”, mas transcrita para o castelhano “chopu” deixaria de existir, prevalecendo à grafia “nudo” também para línguas indígenas escritas. O mesmo aconteceria para palavras como “qqela” - “perezoroso” em castelhano- e “qqotu” – “bócio” em castelhano (BBAA, 1939, p 11- 12).

O estudo segue considerando uma relação hierárquica em que a língua castelhana poderia assumir alguns elementos, desde que esses elementos, por coincidência pudessem se mostrar parecidos: “O sotaque do castelhano predomina nas línguas indígenas e, portanto, não requer nenhum gráfico. Exemplos: rumi, pedras (quechua), arí, sim (quechua), humiwa, cantarillo (aymará)” (tradução nossa, p. 11)²⁴.

²³ “La comision recomienda que la ortografia castellana no debe violentarse bu tampoco la fonética aborígene debe desconsiderarse en la escritura de estas lenguas .” in Boletín Bibliográfico de Antropología Americana, jan – jun, 1940, p. 10.

²⁴ El acento grava predomina em las lenguas aborígenes y, por consiguiente, no requiere ninguna graficación. Ejemplos: rumi, piedras (quéchua), arí, sí (quéchua), humiwa, cantarillo (aymará).

O estudo da língua inscrito no BBAA continua propondo uma leitura por assimilação, com constante sinalização do texto para que o castelhano não sofra “violência”. Nesses termos, as consoantes faladas por Aimarás e Quechuas são poupadas parcialmente, considerando que se assemelham a uma língua oficial. Todavia, a escrita de consoantes, transcrita tal como se evocava em língua nativa, precisaria de um esquema organizador, em que, letras ditas pelos referidos povos e não ditas por *criollo* passariam a ter caráter de “consoante surda” na língua escrita (p. 12).

Confere-se a adaptação da língua Aimará e Quéchuá ao Castelhana, sendo essa a proposta de nacionalistas bolivianos e peruanos. Entretanto, quando não foi possível de qualquer modo a adaptação, sobretudo de algumas consoantes, à língua *criolla*, que solução teria proposto o referido estudo? Nesse caso, quando não se localizava uma ressonância em língua espanhola, se recorreu ao inglês ou francês como um recurso para escrita de língua indígena, baseando-se nas formas sonoras:

[...] O sh é pronunciado como no francês “cheval” ou como no inglês “shame” muito suavemente. (...) Ph, th, kh, chh, qh: Os três primeiros labiais, dentais; surdo-aspirado palatino e pré-palatino são pronunciados como em inglês “paper, ten, come chagrin, eg, phatay - (estourar), thaka (grosso); Khamuy (mastigação); chhalay (permuta)”. Qh é o mesmo aspirado voar ou uvular. O ar, ao invés de parar, passa roçando fortemente o velum e, figurativamente, o rasgo do fósforo ou o rasgo de um gênero produz esse som. (p. 13, tradução nossa)²⁵.

Logicamente, não há um tronco linguístico indígena que se corresponda com o Latim ou o Saxão antigo, que respectivamente originaram a língua inglesa e espanhola - entre outras. O que se demonstra evidente, sobretudo nesta questão, é o fato da língua de povos originários da região - recentemente batizada de “Bolívia” - não poderia existir em si mesma. O atesto de funcionamento como um código de comunicação dessas línguas precisaria passar por reconhecimento da linguagem das nações estabelecidas, absorvendo o homem *criollo* e branco; o contrário não foi cogitado naquela década de 1940.

Outro fator a se observar quanto aos estudos acima ilustrados se deve à influência nos trabalhos científicos dirigidos por intelectuais de língua inglesa. Os que assinam a condução

²⁵(...) La sh se pronuncia como en el cheval francés o como en el shame inglés muy suavemente. (...). Ph, th, kh, chh, qh: Las tres primeras labial, dental; palatal y pre-palatal sordas-aspiradas se pronuncian como en el inglés “paper, ten, come chagrin, v.g., phatay – (reventar), thaka (espeso); Khamuy (mascar); chhalay (trueque). Qh es la misma volar o uvular aspirada. El aire, en vez de detenerse, pasa rozando fuertemente el velum y, figurativamente, el rasgar del fósforo o el rasgar de un género producen este sonido.

como principais fornecedores dos métodos para escrita da língua Aymará e Quéchua s o os antropólogos Dr. Franz Boas, Dr. E. Sapir e Dr. H. Hoijer, todos dos EUA, e o Dr. I. C. Ward e Lloyd James, da Inglaterra. Não saberemos o nome dos intelectuais bolivianos e peruanos participantes desse extenso estudo, pois consta no referido Boletim apenas uma menção generalista dos “muchos pedagogos del Ecuador, Peru y Bolívia”, mesmo tratando-se de relatório linguístico que buscou adaptar a forma castelhana de falar e escrita de línguas exclusivamente em países latino-americanos (p.14).

No mesmo boletim, o especialista em Linguística Comparada estadunidense Morris Swadesh escreveu um texto parabenizando os linguistas e professores peruanos por obterem êxito em unificar a língua Aymará e Qu chua. No parecer de Swadesh, são enumeradas algumas críticas de ordem técnica quanto   exclusão de algumas letras no alfabeto, existentes no castelhano e eliminadas na língua indígena escrita por peruanos. Apesar desse apontamento considerado uma falha pelo crítico, de modo geral, o texto   elogioso aos intelectuais peruanos, que teriam conseguido traduzir o alfabeto falado daquelas populações - ainda que com dificuldades diversas - nas palavras de Swadesh, “sem favorecer os nativos” (p.15, tradução nossa)²⁶.

O referido estudo requer um exame detalhado que contribuiria para um campo etimológico, todavia, o que nos interessa aqui é registrar a exclusão linguística de minoria representativa na Bolívia, como componente de um processo cujos idealizadores acreditavam tratar-se de uma tentativa de inclusão de populações indígenas.

A repercussão jornalística quanto caso da língua falada por um professor  ndio, colocada ao lado dos esforços de países latino-americanos para tratar sobre a língua escrita indígena, equivale dizer que o debate sobre Educação na Bolívia alcança dois pontos paralelos: os valores nacionalistas incorporados à aprendizagem desde o momento de alfabetização infantil e a adequação de todo um grupo indígena no setor da escrita técnica; que se não fosse devidamente atendida, representaria uma “violação da língua castelhana” (BBAA, 1939, p.10).

O tema continuou vigente entre todas as nações latinas, que se reuniram em conferências linguísticas no México em 1943 e 1946. As contribuições de cada país envolvido esbarravam na difícil concordância entre um padrão a ser adotado quando precisavam considerar propostas e

²⁶ Sin que favorezca a los nativos

experiências de países como Brasil e EUA, que aproximavam suas ideias linguísticas para indígenas a seus respectivos idiomas (BBAA, 1943, p. 16, BBAA, 1946, p.165).

Os registros dos estudos discutidos no México em 1943 indicam que estiveram alguns estudiosos representantes de 40 línguas indígenas na América Latina (BBAA, 1943, p. 16). Na ocasião, não foram apresentados detalhes quanto ao Aimará e Quéchua, porém, ganharam destaque os intelectuais que trouxeram análises sobre línguas indígenas localizadas no Equador e em Yucatán - México. Reiteramos que o aspecto em comum desse evento com os anteriores consiste no mérito direcionado aos estudiosos estrangeiros, em especial, franceses e espanhóis. Em todos os Boletins coletados para este texto, nas seções que se referem a estudos das linguísticas, na maioria das vezes, intelectuais latino-americanos são mencionados de forma genérica, como se seus nomes fossem os seus estudos; excetuando-se o professor José Farfán, que assina um artigo para o BBAA de 1939, que lista outra série nomes de linguistas estrangeiros especialistas em línguas indígenas (p.16).

Em 1943, todavia, entre os registros nominais de presença de dirigentes do evento estavam: Wigberto Moreno, Sub-Diretor do Conselho de Línguas Indígenas do Governo Mexicano, e, Eduardo Sywulka, que teria produzido na Guatemala os primeiros livros em 5 línguas indígenas distintas no país. No que se segue, o professor australiano Robert J. Weitlaner, atuante na Escola Nacional de Antropologia no México, verbalizou sobre sua preocupação quanto ao desaparecimento de algumas línguas indígenas no México. A fala de Weitlaner correspondeu ao pensamento do antropólogo estadunidense Dr. Paul Rivet, que no evento apresentou seu parecer quanto a “tribos indígenas” colombianas que teriam desaparecido, mas não antes de Rivet registrar as linguagens que apresentava naquele momento.

O BBAA de 1943 registra o fim do evento com uma mesa redonda de discussões no campo tonal de linguistas que narram suas experiências. A maioria dos participantes daquele momento - ou pelo menos, a maioria que tiveram seus nomes listados - eram estrangeiros: além dos supramencionados estavam Viola Waterhouse, Stanley Ford e Doris Needhman. Os debates seguiram na tentativa de encontrar consenso na aplicabilidade fonética de algumas letras da língua escrita quando transportada para os chamados “dialetos aborígenes”. O método proposto nessa discussão já foi citado neste texto anteriormente. Para nossa reflexão, mais importante do que imergir no tecnicismo linguístico daqueles especialistas, é apontar o fato da interferência e condução estrangeira no processo de incorporação indígena de países latino-americanos. Ao que

parece, o conflito movido pelo anticolonialismo no campo político - que se estabelecia entre os que rechaçavam e os que aceitavam referências externas -, nas discussões sobre língua nacional, tratava-se de um ponto era pacífico²⁷.

2. MEMÓRIA, LITERATURA E POVO NA BOLÍVIA

Mesmo entendendo que literatura é uma fonte induzida e impulsionada por interesses sociais diversos, não é difícil localizar entre alguns novelistas e críticos bolivianos alguns que consideram as produções literárias como parte inerente e fidedigna da memória do país (BORGES, 2010, p. 96). Outra circunstância a ser considerada é a oposição do Movimento Modernista se colocando como contraponto a romances que seguiam uma tradicional narrativa, considerada pelo referido movimento uma ficção sem conexão plausível com a realidade social. Prenominava nesse aspecto uma narrativa do ponto de vista de uma elite *criolla*, com sua demanda e inquietação.

Alcides Arguedas utiliza a literatura pela primeira vez para explicar a Bolívia e a sociedade e sua realidade complexa em 1909, com *Pueblo Enfermo*, seguida por *Raza de Bronce* de 1919; ambas já mencionadas neste estudo. Reiteramos que os dois romances são resistências frontais à literatura fundacional de Nataniel Aguirres em *Juan de la Rosa*, de 1885 (SOLDÁN, 2014, p. 10, 18).

As denúncias constantes nas obras literárias em relação à condição social de povos indígenas perdem fôlego ao dividir espaço com outro teor narrativo. A partir de então, é possível verificar na década de 1940 que um tom antropológico torna-se mais frequente nas abordagens fictícias e historiográficas. As motivações para isso podem ter vindo do “surto” nacionalista entre a Guerra do Chaco de 1935 e a Revolução de 1952, quando se buscavam “valores natos” de populações originárias na intenção de fortalecer um estado nacional coeso (ANDRADE, 2006, p. 149).

Os povos “adequados” à incorporação estatal do nacionalismo cultural são classificados por parâmetros étnicos e regionais que foram citados constantemente como Aimarás e Quéchuas,

²⁷ A título de nota, é importante informar que, não foi possível coletar na íntegra o material do que foi discutido no encontro de linguistas entre nações americanas ocorrido no México em 1946. Por aquilo que se teve acesso, foi efetuando um balanço dos encontros anteriores, além de haver uma divulgação de uma cartilha contento os acordos gramaticais gerados pelos estudos linguísticos elaborados até aquele momento (BBAA, 1946, p. 165).

pois são de terras altas que, além dos Guarani, foram escolhidos como ícones no processo de construção nacional do Estado boliviano. Por seu turno, a minoria étnica permaneceu inaudível socialmente:

Na Bolívia, são feitas as seguintes distinções: LOS COLLAS são os habitantes da região andina, ao contrário de LOS CAMBAS, que são os mestiços dos trópicos. CAMPESINOS são chamados de Quéchuas e Aimarás rurais da região andina. COLONOS são os camponeses Quíchuas e Aimarás que migraram para os trópicos. INDÍGENAS é a autodenominação das etnias dos trópicos e são denominadas pela população nacional. Deve-se notar que o nome "índio", que é usado em muitos países da América Latina para designar povos nativos, na Bolívia tem uma forte conotação racista e equivale a um insulto (SILVA, 2012, p. 15, tradução nossa)²⁸.

No corpo do texto foram citados corriqueiramente Aimarás e Quéchuas como personagens protagonistas na criação da memória nacional boliviana, inclusive, assim como na mitologia em que se ancora geralmente o nacionalismo, a literatura foi eficaz em determinar esses povos como centro de suas aspirações e ficções (p. 104). Assim, o reconhecimento e valorização na política e literatura de características específicas dos povos indígenas que seguiram fortalecidas entre as décadas de 1930 e 1950 são produções que podem ser lidas junto ao “indigenismo Aimará”²⁹ em sua finalidade de conjunção entre os “bolivianos” com maioria indígena Aimará e Quéchuas (SCHAVELZON, 2011, p. 110, 114 – 115).

Os esforços dos literatos ao emplacarem narrativas com o teor indigenista que poderiam contribuir para tornar a Bolívia um país de memória sólida, capaz de coadunar mitos, culturas locais e ideologia de nação contemporânea fez com que a antropologia e a história fossem ciências acionadas com frequência para atestar a veracidade do que se escrevia. Alguns autores citados como Jose Carlos Mariátegui e Gabriela Mistral utilizaram esse recurso (VEGA, 2014, p. 157).

Precisamos acrescentar outro fator para o estudo de sociedades indígenas na Bolívia e em países latino-americanos. As ações - que já registramos - dos países americanos em relação ao

²⁸En Bolivia, se hacen las siguientes distinciones: LOS COLLAS son los habitantes de la región andina, en oposición a LOS CAMBAS que son los mestizos del trópico. CAMPESINOS se llama a los Quechuas y aymaras rurales de la región andina. COLONOS son los campesinos Quechuas y aymaras que han migrado al trópico. INDÍGENAS es la autodenominación de las etnias del trópico y así son llamados por la población nacional. Cabe recalcar que la denominación “índio”, que es utilizada en muchos países latinoamericanos para designar a los pueblos originarios, en Bolivia tiene una fuerte connotación racista y equivale a un insulto.

²⁹O atual estado boliviano plurinacional reconhecido e fundado pelo presidente Aimará Evo Morales se verifica mais pela sua composição de inúmeras línguas do que pela inscrição de povos de terras baixas como os Chiquitano, Chiriguano e Ayoreo na História nacional.
https://cadernosdesubjetividade.files.wordpress.com/2013/09/cadernos2011_baixaresolucao.pdf

registro da língua se ancoram na ideia positivista do registro histórico. Ou seja, se não há uma escrita de determinado povo, a redução de sua cultura ocorre em inúmeros campos, bem como a negligência governamental quanto a eles (BARBOSA. MEZACASA. FAGUNDES. 2018, p. 122).

Na ausência da escrita, populações ameríndias foram interpretadas como uma “sociedade sem história” que se encontravam na “pré-existência”, e por esse motivo, “primitivos” (Ibidem. p. 123). Qualquer povo que seja lido como uma *tabula rasa* se torna vulnerável a um preenchimento cultural por determinado grupo que o domina ou o coloca em situação de inferioridade. Esse estado de coisas se garantiu em relação a populações indígenas pelo suporte dado por uma historiografia que validava o fato histórico por checagem de registros sólidos, palpáveis, que pudessem em si mesmo construir uma narrativa (p. 124).

Para a maioria dos povos ameríndios, a comunicação oral são os registros da memória histórica. O valor dado a símbolos culturais, e até mesmo perspectivas temporais são herdados verbalmente (BARBIEIRO. p. 15-18). Podemos supor que a forma de encarar uma realidade histórica se desvirtuou no mundo *criollo* e branco, fazendo indispensável o uso documental para lembrar-se dos acontecimentos. Por isso, a narrativa indígena admitindo o próprio povo enquanto narrador esbarrava na barreira da escrita, fazendo com que *criollos* acreditassem que estavam inaugurando a existência histórica de povos originários.

Consta que a partir da década de 1970 historiadores começam a admitir a fonte oral na França, Itália e EUA. Nesse último, serviu também para preencher lacunas da historicidade indígena construída ao longo do século XX. Na década de 1980, essas fontes orais começam a ser utilizadas na América Latina. Muito embora ainda recentemente as pesquisas não demonstrem o devido prestígio que a referida fonte deveria ter, sendo o método de análise utilizado pouco debatido (BARBOSA. MEZACASA. FAGUNDES, 2018, p.125-129).

Sendo o nosso recorte a Bolívia, podemos dizer que o uso da oralidade foi antecipado na literatura pela escrita de Antonio Diaz Villamil. Em *Leyendas de Mi Tierra* o autor ilustra acontecimentos numa “Bolívia” pré-colombiana, cuja sua única referência é as histórias prevalecidas e diluídas socialmente por tradições orais. Apesar de atuar também como historiador, Villamil escreve o referido livro em 1929 e não estabelece juízo de valor quanto aquelas tradições.

A organização de *Leyendas de Mi Tierra* se propõe a seguir uma lógica temporal linear. O autor escolhe então publicar as lendas desde o que seria o “início” da Bolívia até o “fim” do país para comunidades indígenas. Não é possível verificar todos os elementos que foram inseridos pelo autor nas histórias, mas suas influências são percebidas mais nitidamente nas conclusões de cada conto, na forma como o autor se dirige ao leitor.

Conforme a primeira lenda narrada, toda a América Latina pré-colombiana teria sido criada pelo Deus Virachocha, que distribuiu os territórios entre as populações, que também teriam sido criadas por ele, destinando o espaço correspondente à atual “Bolívia” para o povo Sapallas. Esse ponto chama à atenção inicialmente pelos termos usados pelo autor - ou por ele reproduzidos -, para classificar um espaço nacional como se o referido lugar preexistisse enquanto nação: “Em tempos muito remotos, nosso país era habitado por sapallas. Sapallas significava na língua antiga ‘os únicos senhores’. Afirmava-se que o deus Viracocha, ou seja, o Criador Supremo do mundo, segundo o aimará, ao distribuir a cada povo uma região específica para se estabelecer, destinava aos Sapallas a região mais próspera e rica” (1929, p.7, tradução nossa)³⁰.

Os Sapallas seriam a origem dos povos indígenas na Bolívia. Esses escolhidos por Viracocha para habitar o território mais rico que criou, seria alvo de outros povos ao redor que decretariam guerra para o domínio territorial. O território boliviano daquela lenda foi invadido por Karis, vindos do norte - Brasil-, que dominaram os Sapallas por muitos anos. No decorrer do processo histórico contado por essas lendas, os conflitos bélicos são sobrepostos, sendo essa dinâmica bélica um impulsionador de guerreiros e monarcas que emergiam das disputas. A utilização dessa dinâmica colocada pelas tradições orais atribui movimentações políticas e sociais a povos indígenas, sem que haja uma dependência da chegada de europeus na América para torná-la móvel socialmente.

A oralidade transcrita em *Leyendas de Mi Tierra* pode também movimentar populações remanescentes de um antepassado inconformado com a submissão imposta por invasores. Um trecho da obra pode traduzir o teor de resistência contido nas lendas: “[...] os deuses e o destino

³⁰ En tiempos muy remotos, nuestro país estaba habitado por los sapallas. Sapallas queria decir en el lenguaje antiguo “ los únicos señores”. Se aseguraba que el dios Viracocha, es decir el Supremo Creador del mundo según los aymaras, al tiempo que distribuían a cada pueblo una región determinada para establecerse, destino para los sapallas la región más próspera y rica.

só abandonam os homens e os povos incapazes de se rebelar contra os reveses de seu destino” (1929, p.15, tradução nossa)³¹.

Segundo as lendas, os Incas se formam enquanto império no decorrer dos conflitos. Trata-se de uma sociedade que teria mantido a integridade das tradições herdadas de seus antepassados, como os costumes do povo Sapalla, e, ao mesmo tempo, uma civilização que adquiriu uma estrutural social “avançada”, de arquitetura “grandiosa” (p. 66- 70).

Em uma das lendas existentes no referido livro, existe em um ponto específico sobre os Incas que precisa ser mencionado. Trata-se da abordagem apocalíptica que compõe um dos trechos. Um sacerdote Inca, após veicular a cura da cegueira de uma indígena Quéchua - figura 1-, emitiu uma profecia em que indicava o fim daquele mundo.

Figura 1 - Quando o Inca soube que a cega voltou a enxergar, ele se encheu de grande alegria (p. 72, tradução nossa)³².



Fonte: *Leyendas de Mi Tierra*, 1929.

O inca profeta - ilustrado também como um curandeiro - na referida lenda, chamou de “profecia fatal” quando vislumbrou o fim dos tempos na Bolívia. Após transcrever a estória, na

³¹ los dioses y el destino sólo abandonan a los hombres y a llos pueblos incapaces de rebelarse contra los reverses de su sueste.

³² Cuando el inca supga veía outra vez, se llenó de gran contento.

tentativa, talvez, de extrair verdade em relação aos contos que reproduziu, o autor declara: “O resto vocês já saberão, queridos leitores, ao estudar a história da descoberta e conquista de nosso país pelos espanhóis” (p. 75, tradução nossa)³³. O trecho em destaque sinaliza que o autor deseja admitir - ou admite-, que existem elementos verdadeiros nas fábulas que reproduziu. Outra possibilidade válida para interpretar a postura do autor, está em supor que o veículo para uma narrativa da História indígena na Bolívia, seria a informação coletada pelas tradições orais dos remanescentes de povos indígenas vítimas do colonialismo na América Latina. Independente da crença ou não do autor nessas mitologias que narrou, a invasão foi uma realidade que pode ser notada na referida obra quando uma das personagens do conto explica o procedimento de domínio utilizado por espanhóis:

Cidades foram destruídas, plantações abandonadas, templos profanados e queimados, tesouros sagrados e reais apreendidos. E por toda parte, nas planícies e nas montanhas, os miseráveis índios fugitivos, sem teto, lamentando a morte de seus pais, seus filhos e seus irmãos. A raça, senhora e dona de tão ricas terras, estava na miséria, na dor. O conquistador desumano, coberto de ferro e lançando raios mortais de suas armas de fogo e cavalgando em corcéis vigorosos, perseguiu suas vítimas assustadas ao longo dos caminhos e montes (VILLAMIL. 1929, p. 103, tradução nossa)³⁴.

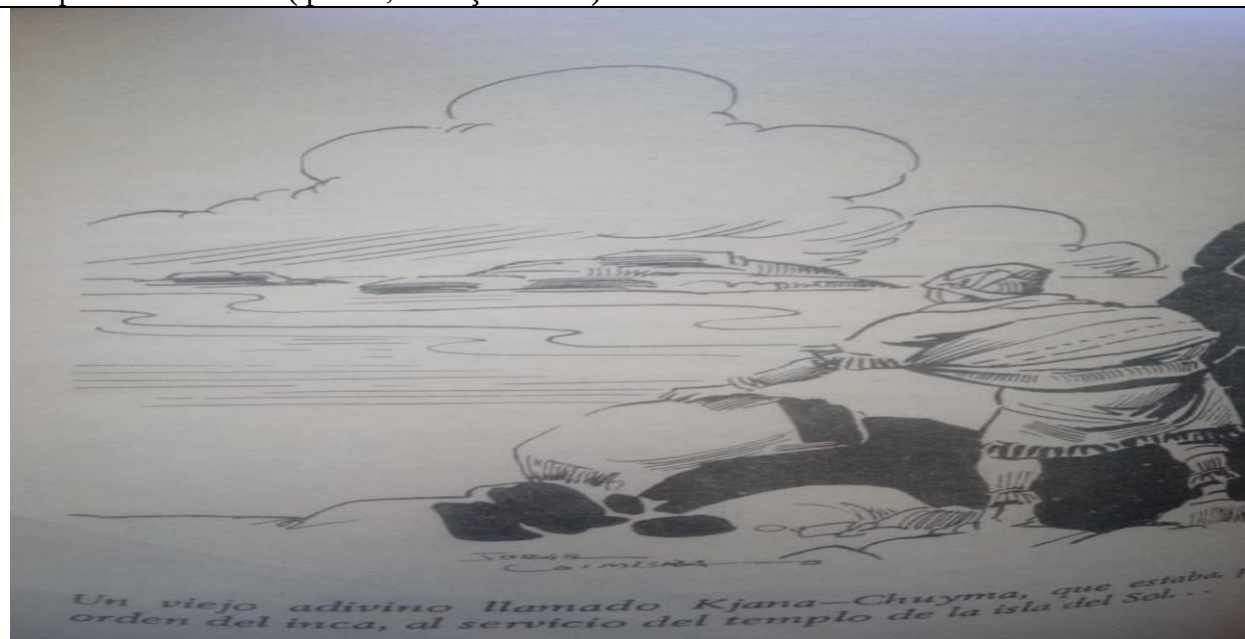
Em uma “Bolívia” devastada pela invasão europeia, os Incas teriam tido uma ação proativa para se antecipar aos invasores. Segundo consta na lenda, um viajante de nome Kjana-Chuyma teria sido enviado para que pudesse resgatar alguns tesouros sagrados escondidos na parte oriental do país próximo ao lago Titicaca (p. 105).

³³ Lo demás ya lo sabréis, queridos lectorcitos al estudiar a historia del descubrimiento y la conquista de nuestro país por los españoles.

³⁴ Las ciudades fueron destruidas, los cultivos abandonados, los templos profanados e incendiados, los tesoros sagrados y reales arrebatados. Y por todas partes en los llanos y en las montañas los desdichados índios fugitivos, sin hogar, llorando la muerte de sus padres, de sus hijos e de sus hermanos.

La raza, señora y dueña de tan feraces tierras yacía en la miseria, en el dolor. El inhumano conquistador, cubierto de hierro y lanzando rayos mortales de sus armas de fuego y cabalgando sobre briosos corceles, perseguía por las sendas y las apachetas a sus espantadas víctimas.

Figura 2 : Um velho vidente chamado Kjana - Chuyma, que era, por ordem do Inca, a serviço do templo da ilha do sol (p. 104, tradução nossa).³⁵



Fonte: *Leyendas de Mi Tierra*, 1929.

Os tesouros sagrados incas simbolizavam uma herança cultural violada. Essa metáfora acompanha obras posteriores do autor, que como muitos de seus contemporâneos, repulsava o processo como se deu a colonização das Américas e as marcas que esse acontecimento deixou³⁶. Na referida lenda, o enviado para resgatar esse tesouro foi interceptado por um exército de espanhóis, que subtraíram o tesouro inca e passaram a escravizar os povos daquela terra.

Na medida em que se prossegue no estudo de *Leyendas de Mi Tierra* se percebe cada vez mais as associações possíveis com o que depreendemos do conhecimento histórico. É importante entender a perspectiva do narrador - nesse caso, o indivíduo indígena, não o que transcreve os textos -, que transmite também sentimentos, que não podemos interpretar como secundários por não utilizarem métodos reconhecíveis cientificamente de revisitação do passado. Sobre uma colonização em andamento e as resistências aquele processo, consta na obra que:

³⁵ Un viejo adivino llamado Kjana - Chuyma, que estaba, por orden del inca servicio del templo de la isla del sol...

³⁶ As constantes críticas de Villmail se inscrevem no decorrer desta Dissertação, em que se demonstra o descontentamento do autor com o processo violento de miscigenação que teria sido normalizado pelos próprios Aimarás naquele período. O resgate dessa cultural pré-colombiana seria o resgate desse tesouro perdido.

A raça foi irremediavelmente derrotada. Os brancos orgulhosos e despóticos não se dignavam a considerar os índios como seres humanos. Os habitantes do imenso império do Sol, sem rei e líderes do Sol, nada tinham a não ser suportar a escravidão por muitos séculos ou fugir para regiões onde o poder dos invasores ainda não havia chegado (p. 108, tradução nossa)³⁷.

O trecho supracitado extraído de uma lenda indígena diz o óbvio e inegável quanto ao processo conhecido como “Conquista”. Pautado em qualquer fonte, não se pode negar a situação de escravidão, e, posteriormente, alusiva à escravidão, que povos ameríndios foram submetidos. Considerando a sequência do texto, quando demonstra uma disposição por parte de povos nativos a reagir àquela hierarquia, não se pode negar também as manifestações de resistência indígena, que jamais estiveram passivos ao estado de coisas estabelecido. A crítica à forma de examinar a História da colonização europeia na América Latina por um viés padronizado, em que a mobilidade dos sujeitos é dirigida por *criollos* ou colonizadores se mostra mais incisiva nos anos 1990, e, a partir de então, se tornou cada vez menos usual e ineficaz considerar populações indígenas estáticas, alheias a um sistema e submetidas de maneira conformada a uma hierarquia étnica (BARROS. 1993, p. 187-193).

Enquanto tardiamente a Historiografia considerou a participação de populações indígenas nas movimentações sociais históricas de cada país latino-americano, entre os contos indígenas reproduzidos por Villamil no final da década de 1920, já se inscrevia ativamente essa população nas dinâmicas locais, principalmente nas guerras pela independência. Cabe ressaltar, que se eventualmente, para fins de fomentar um nacionalismo no campo das ideias, foi possível eleger limitadamente alguns poucos heróis entre populações nativas, a participação nos conflitos de independência de forma efetiva e integral pelo que se conta na versão oral: esses povos, após os conflitos em região da atual La Paz, teriam lutado pelo exército guerrilheiro boliviano. Nesse trecho, o autor recorre a um registro do escritor e General argentino Bartolomé Mitre sobre o pós-independência boliviano, quando afirma que cada espaço reconquistado seria uma “pequena República” (p. 113).

Diferente das versões oficiais de seu entorno, a independência da Bolívia nas lendas contou com o protagonismo indígena e teria sido cunhada de “guerra de los guerrilleros”. Os

³⁷ La raza estaba irremedialblemente vencida. Los blancos, orgullosos y despota, no se dignaban considerar a los índios como a seres humanos. Los habitantes del inmenso império del Sol, sin rey y sun caudillos, no tuvieron más que soportar caladamente la esclavitud para muchos siglos o huir a regiones donde aún no hubiera llegado el poder de los intrusos.

guerrilheiros teriam formado vilarejos que foram lidos como pequenos espaços nacionais, sendo essas reproduções dos atuais povoados da ocasião em que Villamil transcrevia tais lendas, uma reminiscência direta dos que libertaram a Bolívia do domínio estrangeiro.

Figura 3- “Cada vale, cada montanha, cada desfiladeiro, cada aldeia é uma república independente)³⁸.”



Fonte: *Leyendas de Mi Tierra*. 1929, p.114.

A produção histórica utilizando especificamente tradições orais de populações indígenas se impôs também na pesquisa histórica. Um argumento coerente sobre o assunto foi emitido pelo historiador Edinaldo Bezerra de Freitas em: “O desafio da Etno-História indígena”, onde afirma que a história oral insere-se ‘na busca do diálogo com o outro, implicando aí um diálogo entre o passado e o presente, [...] com o diferente, com o esquecido [...] construção de um saber, comprometido com a experiência de vida desse outro’” (BARBOSA, MEZACASA, FAGUNDES, 2018, p. 127 and FREITAS, 2004, p. 185).

³⁸ “Cada valle, cada montaña, cada desfiladero, cada aldea es una republicueta independiente.”

O exercício de Villamil em *Leyendas de Mi Tierra* é, em primeiro lugar, priorizar o conagraamento entre a oralidade e a literatura. Em alguns momentos, no teor ensaísta do texto, o autor assume as possibilidades de aquelas versões refletirem o processo histórico documentado na ocasião. Apesar de serem consideradas lendas, a funcionalidade de metáfora do processo histórico foi atribuída às narrativas de memórias consideradas não oficiais da Bolívia em 1929.

Não poderíamos demandar ao autor da obra em debate – mesmo tratando-se de um historiador -, uma análise com métodos de construção histórica que até em dias atuais são modestamente utilizados no uso da oralidade enquanto fonte (BARBOSA, MEZACASA, FAGUNDES, 2018, p. 129). A habilidade do autor - talvez mais enquanto literato do que enquanto historiador - atribuiu valor histórico aos saberes verbalmente disseminado entre populações indígenas.

A condução das estórias contadas por ameríndios organizadas por Villamil se ancora na ideia de que, uma raça subjugada possui um passado combustor para reagir a uma estrutura persistentemente injusta contra esses povos. Dito isto, é preciso salientar que uma homogeneização do termo “raça” para fins historiográficos, literários ou de ativismo foi duramente criticada numa publicação do BBAA de 1946. Examinar esse artigo se coloca como relevante por se tratar de um período pautado pela violência – período que iremos explorar num próximo capítulo, mas precisamos antecipar um dos aspectos do tema - e por ter sido escrito a partir do estudo do antropólogo hispano-mexicano Juan Comas, importante estudioso de “raças” de seu tempo.

No texto científico “Las razas humanas”, Comas critica principalmente o conceito generalizado de “raças” utilizado por profissionais e intelectuais alheios ao rigor dessa análise. Ele explica que “raça” se modifica com o tempo, e que o uso do termo “etnia” seria o mais apropriado para denominar a plural população nativa da América Latina. Bosch Gimpera, ao resenhar a obra de Juan Comas, sintetiza esse pensamento do autor da seguinte forma:

Não há dúvida de que começamos a estar no caminho certo com as tentativas modernas de classificações raciais objetivas, nas quais cada vez mais vamos a classificações muito complexas, fugindo das anteriores excessivamente simplistas; mas tudo isso ainda é apenas provisório e estamos muito longe de poder reconstruir definitivamente a composição da Humanidade e menos ainda de traçar o seu processo genealógico (BBAA, 1946. P. 161, tradução nossa)³⁹.

³⁹ Es indudable que comenzamos a estar en el buen camino con los intentos modernos de clasificaciones raciales objetiva en que se va cada vez más a clasificaciones muy complejas, huyendo de las excesivamente simplistas

O artigo em destaque segue com muitos trechos do texto original de Comas, que apesar de não concordar com a existência de raças humanas, e, ou uma única raça indígena enquanto povo demonstrou preocupação em relação a dois pontos que se apresentam de maneira ambígua: o primeiro deles se traduz em seu empenho de buscar uma possível origem indígena em ramificações de vindas de populações europeias pré-históricas, ao passo que recomenda a pluralização pelo entendimento étnico de cada grupo nativo (BBAA, 1946. p. 163). Em seguida, o autor trata de se isentar da responsabilidade de estar trazendo o componente racista, informando que não existem raças “inferiores ou superiores”, mas, na mesma sentença, explica que os negros carregam traços primitivos, e que a miscigenação poderia ser um fator que influencia na “evolução da humanidade” e de maneira negativa no desenvolvimento cultural (p. 163-164).

As fontes e bibliografia recolhidas para produzir este texto não são suficientes para desconstruir, fortalecer ou cooperar com o rigor reivindicado por Juan Comas na abordagem do tema raça. Esse fato não nos impede de apontar as contradições de sua abordagem, e, ao mesmo tempo, indicar que a limitação imposta por um campo científico responsável por catalogar classificações raciais, decerto não teriam suas fronteiras respeitadas por atores sociais vítimas ou opositores, de um espaço nacional organizado pelo preconceito racial.

Comas se inscreve entre as comunidades científicas que produziam “anomalias” teóricas segregadoras que não problematizavam etnias para um objetivo conveniente, pelo contrário, direcionavam uma violência teórica para justificar as opressões do governo e da elite *criolla* dos países latino-americanos, com extrema flexibilidade retórica para manutenção das políticas racistas ⁴⁰.

Villamil, a seu turno – na maioria das vezes –, se colocou contra o preciosismo de Comas ao entender que a homogeneização de uma raça se faz útil na coalizão de forças para resistir a uma opressão coletiva. Acrescentemos também que o autor não ignorou a dimensão plural de povos indígenas na obra *Leyendas de mi tierra*, ao iniciar a escrita listando as diferentes etnias indígenas do Continente Americano (Villamil, 1929. P. 7-8).

anteriores; pero todo ello todavia no es sino provisional y estamos muy lejos de poder reconstruir definitivamente la composición de la Humanidad y aun menos de poder trazer su processo genealógico.

⁴⁰ Nos referimos aqui ao período em que a política higienista prevaleceu, que será um tema muito explorado nesta dissertação, e devidamente referenciado.

A proposta analítica que se coloca não objetiva se ampliar rivalizando o rigor científico e a literatura de Villamil. Intenciona-se produzir amostragem de que os campos do conhecimento podem convergir. O referido autor fornece em sua atuação literária, histórica e indigenista, a possibilidade de construir uma versão da história boliviana no intervalo entre os conflitos bolivianos de 1935 e 1952. Reiteramos a constância de momentos históricos relevantes da sociedade boliviana em *La Niña de Sus Ojos*, lançada em 1948, que, diferente de *Leyendas de Mi Tierra*, não fornece uma linguagem autoexplicativa daquele espaço. É preciso construir um conhecimento histórico a partir de *La Niña de Sus Ojos*, já que ele não está ofertado gratuitamente pelo autor.

2.1. Uma breve resenha sobre *La Niña de Sus Ojos*

La Niña de Sus Ojos, de Villamil, apresenta um encadeamento de tramas ocorridas em lugares distintos, com as quais a personagem principal se relaciona: Domy, jovem *chola*,⁴¹ estuda em um colégio interno longe de La Paz, onde reside sua família. As dinâmicas do drama vivido por Domy, bem como sua trajetória, começam com seus momentos finais de estudo na metrópole; em seguida, o choque cultural com seu retorno à capital é abordado, finalizando com seu trabalho voluntário como professora em uma comunidade indígena.

Longe de La Paz, Domy frequenta clubes e convive com *criollos*⁴², se relacionando todo o tempo, mas preocupando-se com a revelação de algum sinal de raça indígena. Nesse contexto, o autor tenta encaixar Domy nos diferentes ambientes de seu percurso para provocar situações em que a personagem não encontra referência de pertencimento, nem mesmo quando volta a La Paz, onde nasceu. Inclusive, como demonstra o trecho abaixo destacado, o autor assimilou a heterogeneidade dos espaços, sobretudo em La Paz:

Se durante a semana são os cozinheiros e prestadores de serviço que vêm procurar o que é necessário para a necessidade do dia a dia das casas onde servem, aos domingos, a imensa clientela é superada em qualidade social. Senhoras de família distinta [...] Também não falta homens nessa agitação doméstica. Uns burgueses opulentos [...]

⁴¹A palavra *cholo* equivale a mestiço, todavia, os traços indígenas por parte do *cholo* são, muitas vezes, utilizados socialmente para reivindicar um lugar na história como parte ancestral de um país latino, ao passo em que o *cholo* se valida como “incorporável” a uma sociedade *criolla* (branca, descendente de espanhóis) e, por essa mobilidade, alguns se tornam participantes de uma classe burguesa (SOLOGUREN, 2016, p.3,8-10).

⁴²Ibidem.

Completando a heterogeneidade concomitante em todo o espectro humano, também se veem os "gringos" e os imigrantes (VILLAMIL, 1948, p. 13, tradução nossa)⁴³.

Domy apenas entende qual é o seu lugar quando assume uma função considerada patriótica por Villamil, evento que ocorre no fim da trama quando a mesma passa a participar de uma comunidade Aimará na função de professora, fato que ainda exploraremos.

Demonstrar determinada condição econômica individual seria determinante para a personagem "disfarçar" sua condição *chola*. No entanto, nos atenhmos ao detalhe que mostra Villamil sinalizando características físicas raciais em Domy de forma suavizada. A escolha de não destacá-las com veemência fazia parte do objetivo de inclusão nacional que o autor nutria desde a década de 1930: no capítulo VI, o perfil da personagem é definido como alguém de "beleza autenticamente *criolla*" e "lábios grossos" (VILLAMIL, 1948, p. 36).

As características físicas da personagem recebem uma conotação de sensualidade pelo narrador e por outras figuras da trama. Em dois momentos, o corpo da personagem principal é ilustrado em detalhes: primeiramente de forma poética, enquanto prestava a prova oral para conclusão do ciclo escolar (VILLAMIL, p. 19); em seguida, no penúltimo capítulo, Domy sofre assédio de um agente de educação do governo, que detalha a "qualidade de seu corpo" (VILLAMIL, 1948, p. 139).

Os breves apontamentos sobre traços fenótipos da protagonista demonstram a percepção dos elementos raciais por parte do autor enquanto integrante do contexto boliviano de seu tempo, todavia, fica nítida a atenção recaída exageradamente sobre o problema das desigualdades sociais como um dos temas centrais da trama.

Como já mencionamos, a produção e lançamento de *La niña de sus ojos* ocorre no intervalo de conflitos evocadores de um espírito nacionalista (VIEIRA, 2011, p. 4), o que provavelmente foi suficiente para que as diferenças sinalizadas por demarcadores raciais incorrigíveis a curto prazo tenham sido substituídos por problemas que fossem possíveis de sanar por uma política pública efetiva, ilustrada em primeiro lugar na ficção.

⁴³ Si durante la semana son las cocineras y gentes del servicio las que acuden a buscar lo necesario para el cotidiano menú de las casas en que sirven, el día domingo la inmensa clientela se supera em calidad social. Señoras de familia distinguida [...] Tampoco faltan em estos ajetreos domésticos los del sexo masculino. Unos, opulentos burgueses [...] Completando la heterogeneidade concurrente en toda la gama humana, se ve también a los "gringos" e inmigrantes.

A experiência social demonstrou algumas vezes que os problemas raciais foram suavizados no momento de fortalecimento ou emergência do nacionalismo ⁴⁴. Consideramos coerente com a realidade da mulher do período os problemas enfrentados por Domy; obstáculos quase sempre intransponíveis provocaram na protagonista inquietação e mobilidade entre os espaços que se mostravam desconfortáveis, tornando notável a dificuldade de enquadramento do lugar feminino em países ibero-americanos.

Nas primeiras cinco décadas do século XX, se verificarmos tanto a produção literária quanto a corriqueira vida na América Latina, vemos indícios de como o discurso nacionalista lidava com essa questão. O mexicano Octávio Paz, em *O Labirinto da Solidão* (1950), explicou a mulher como uma “subcidadã” da pátria no México: “A mulher sempre foi para o homem ‘o outro’, seu contrário e complemento. Se uma parte de nosso ser deseja fundir-se nela; outra, não menos imperiosamente, a separa e exclui” (p. 177).

Octávio Paz explica também que a mulher tem uma característica natural que impede de ser completamente parte do país, sendo a vulnerabilidade feminina em “se deixar penetrar” tal como foi a América Latina no final do século XV; para alcançar o mérito de fazer parte da pátria, a mulher precisaria sofrer a ponto de se tornar inviolável como uma santa (p. 32, 97, 177). O caráter ensaísta de *O labirinto da Solidão* permite o exercício literário, muito embora na tentativa de comportar a história da América Latina num só livro, Paz torne-se ser assertivo ao dizer que a demanda nacionalista foi uma demanda *criolla* e incorporada por povos ameríndios (p. 11).

Na Bolívia, é recorrente a leitura ideológica da santidade feminina alusiva a Pachamama, mas não podemos cunhar que na história das comunidades bolivianas exista uma associação entre a figura cultural e religiosa feminina “santa” da “Pachamama” - “Senhora Mãe” em tradução livre do Quéchuá para português -, que, após o contato com europeus passa a ter status de “Virgem Maria”, com o lugar feminino das bolivianas. Seja como for, a “Pachamama” é, também, passiva, por se configurar na terra fértil e fecundável, mas ao mesmo tempo é a natureza feroz, que por vezes foi interpretada pelo europeu como o diabo (CAMARGO, 2006, p. 84-86).

⁴⁴ Durante os conflitos entre brasileiros e portugueses no processo de independência, apenas o segundo grupo era coeso em seus objetivos. Entre os brasileiros, as tensões raciais contradiziam as interpretações dos discursos inclusivos do nacionalismo, já que lutar pela independência sendo negro ou pardo, cativo ou liberto, não significava uma integração automática na agenda nacional. Em consequência dessa conjuntura, o Partido Negro foi fundado por negros e pardos libertos no calor dos conflitos na Bahia de 1823, com o fim de reivindicar abolição e cidadania. (REIS e SILVA, 1989, p. 77, 89 – 90). Após o fim da Guerra do Paraguai (1864 – 1870), emergiu no Brasil uma classe militar inclinada ideologicamente ao republicanismo, que teve seus discursos abolicionistas somados ao objetivo da população ainda cativa diante de uma monarquia fragilizada (MOTA, 1995, p. 7).

O fato é que o século XX na Bolívia alegoriza a feminilidade da “Pachamama” como teoricamente capaz de gerar os “filhos bolivianos”, sendo ela a própria pátria, como explica Alfredo Camargo (2006) citando Franz Tamayo:

Na cultura urbana da Bolívia, sobretudo a partir do início do século XX – berço da primeira forma de nacionalismo indigenista, personificada com mestria por Franz Tamayo –, a Pachamama é simbolicamente equiparada à própria geografia andina, fonte das inestimáveis virtudes do índio e personificação do caráter nacional, proveniente do solo da pátria, a maior de suas dádivas. [...]

Tamayo é categórico ao situar os bolivianos autóctones como filhos da terra, prole de uma Pachamama que os possui: “*No son las naciones que poseen la tierra, sino al revés, las tierras que poseen al hombre, del mismo modo que la madre al hijo*” (p. 87).

Na prática, as movimentações populares da década de 1940 deixavam a mulher boliviana limitada a um espaço coadjuvante. O Movimento Nacionalista Revolucionário, apesar de integrar mulheres de forma pioneira, delegava ações sem relevância para pretensões que seriam alcançadas em 1952, ano em que a Revolução foi atribuída ideologicamente a uma movimentação camponesa e masculina (BIJOS, 2002, p. 133-134). Dedicaremos o último capítulo aos acontecimentos relativos a essa questão, por ora, é necessário lembrar, que nesse cenário surge, em 1948, a personagem de Villamil, repleta de inquietações e propostas nacionalistas, colocando-as em pauta mesmo sendo uma voz feminina e *chola* - embora tenha sido por letras do autor -, e, além disso, tratando-se de uma personagem de filiação camponesa. O autor parecia escrever a narrativa da Revolução que estaria por vir.

O ideal nacionalista de Villamil tem a educação como ferramenta de agregação de indivíduos e a funcionalidade dessa ferramenta poderia ter sido questionada caso os problemas raciais fossem demonstrados com a gravidade que tinham. *La niña de sus ojos* não se propõe em nenhum momento a ser uma obra que traduzisse de forma fidedigna a realidade boliviana pré-revolucionária, antes, se colocou como uma ficção, o que pode servir de pressuposto para evitar sublinhar com o devido rigor a evidente tensão racial daquela sociedade.

Villamil foi modesto em sinalizar as questões raciais, confundindo-as talvez propositalmente com o problema das desigualdades entre classes sociais, além disso, não entrou no debate sobre o emergencial conflito da reforma agrária protagonizado por camponeses da década de 1940. Trata-se de problemas importantes para época e atualmente, mas a novela em destaque não pode ser cobrada por aquilo que não se propôs a ser - uma análise social com aprofundamento dessas questões -, embora absorva esse elemento do seu entorno.

Para seguir, precisamos mudar o ambiente da personagem principal: Domy se desloca do colégio interno e volta para La Paz. Nesse retorno há um primeiro conflito cultural quando ela se depara com uma festa religiosa da comunidade que assimila símbolos católicos compondo um sincretismo (VILLAMIL, 1948, p.15-17). A falta de aprovação de Domy diante da adaptação religiosa que observou assemelha-se ao pensamento de uma elite da segunda metade do século XIX, a qual, entendendo o índio como um empecilho para o progresso nacional da Bolívia, não foi receptiva a uma ideia de formação de um Estado que assimilasse costumes das classes baixas em sua liturgia (REILY, 2008, p. 360, 365).

Na mudança de cenário se inicia a transformação ideológica de Domy, que o autor coloca como uma subtrama contendo uma decepção amorosa: as cenas incluem diálogos dramáticos entre Domy e seu médico, por quem estava apaixonada. Também presente na cena estava a esposa francesa do referido médico. Apesar do romance notavelmente ser um "atalho" da narrativa, esse acontecimento foi colocado com a função de demonstrar a impressão depreciativa estrangeira sobre a Bolívia e seu povo (VILLAMIL, 1948, p. 95-98).

A personagem francesa comenta sobre como aquele país “encontra-se em atraso”. Desejava então partir para a França ou Rio de Janeiro que, por coincidência, em meados do século XX, abrigava uma elite que tinha um anseio de parecer Paris (VILLAMIL, 1948, p.95). Este trecho faz alusão a uma política higienista contida no processo de modernização das cidades que se aplicou na intenção estatal de “limpar” as cidades não só de forma sanitária, mas também de maneira eugênica.

Podemos analisar rapidamente dois momentos em paralelo, sendo eles: o conflito cultural de Domy, mulher *chola*, e a personagem francesa, mulher branca, deslocada culturalmente no momento analisado. Na observação do primeiro conflito depreende-se que Domy não se localizava naquela manifestação cultural e lugar ao retornar para casa de sua família, o que na sequência estimulou a busca da personagem por uma identidade, inclusive, reconstruindo-a, ressignificando elementos e apropriando-se de outros antes não reconhecíveis por populações indígenas. Enquanto a personagem francesa tem seu lugar nacional estabelecido, sentindo-se deslocada por estar fora dele, fazendo a Bolívia na novela ser representado como um país não conclusivo e incapaz de absorver uma *chola* na ficção.

Acrescentamos que admitiremos a possibilidade de ampliar o papel de Villamil para entender as relações do nacionalismo boliviano e debate em torno da raça e gênero.

Consideremos que a voz da personagem é também a voz do autor tentando narrar uma história repleta de elementos da história boliviana, mas principalmente, como voz coletiva no que se refere à construção de um estado nacional.

Retomando os acontecimentos da história, a trama segue após um romance fracassado, quando Domy assume o que considerou uma missão: haveria de trabalhar como professora em uma terra indígena Aimará, considerando que para ela seria um ato de caridade que consistia em "civilizar um povo selvagem", uma vez que o governo boliviano não parecia disposto a investir em educação para aquela comunidade indígena (VILLAMIL, 1948, p. 138).

Domy, na condição de professora, apropriava-se de elementos do cotidiano indígena e, por vezes, lhes dando novos significados os utilizava na alfabetização das crianças da comunidade. Nesse aspecto, Villamil deixa subentendido os elementos de projetos de nação natural e nação inventada: de um lado, nota-se a protagonista inserindo uma noção de integração indígena semelhante à possibilidade apresentada pelo presidente Belzú no século XIX em sua busca de símbolos para o nacionalismo boliviano; de outro e, ao mesmo tempo, um agente disciplinar em nome do governo surge na tentativa de interferir propondo uma educação institucionalizada ao modo da elite boliviana *criolla*.

O resultado em termos estruturais é uma escola construída em terra indígena, mas contendo algumas características da educação europeia ou considerando o contato com a educação que a personagem teve anteriormente, tratava-se de uma educação *criolla*. Domy chegou a explicar que tais características educacionais indicavam dignidade:

Os ternos, os ponchos, os chapéus, as saias, os aguayos, as taris, por que deveriam ser substituídos por outras peças exóticas e inadequadas para aquele ambiente? Por que deveriam ser suprimidos ou modificados se foram impostos pela tradição e experiência de inúmeras gerações e se suas formas, materiais e cores foram sabiamente adaptados ao ambiente? Por isso, a professora não inovou em nada no vestuário. Os índios usavam os mesmos trajes, mas não eram mais o santuário da escravidão ou o testemunho da inferioridade racial, mas roupas dignas de uma tradição secular e adequadas para homens orgulhosos de sua linhagem (VILLAMIL, 1948, p. 138, tradução nossa)⁴⁵.

⁴⁵ Los trajes, los ponchos, los gorros, las polleras, los aguayos, los taris, ¿para qué habían de ser sustituidos por otras prendas exóticas e inadecuadas a ese ambiente? ¿Por qué habían de ser suprimidos o modificados si habían sido impuestos por la tradición y la experiencia de innumerables generaciones y si sus formas, material y colorido habían sido sabiamente adecuados al ambiente? Por eso, la maestra no innovó en nada la indumentaria. Los indios lucían sus mismos trajes, pero ya no eran para ello el sambenito de la esclavitud ni el testimonio de la inferioridad racial, sino la vestimenta dignificada por una tradición secular y apta para hombres orgullosos de su estirpe.

Em contrapartida, um diálogo entre dois personagens (o inspetor de educação e uma criança indígena) evidencia que alguns costumes existentes no modo de vida *criollo* eram desaprovados pela comunidade:

- Você quer água, senhor? - disse uma das crianças.
- Não. Eu geralmente bebo cerveja, ele respondeu com altivez.
- Então, senhor, você não encontrará uma gota disso aqui, disse outro de seus pequenos vizinhos.
- Não um licor? Eu pago.
- Não é assim, senhor. Em Collamarca não existe licor de qualquer espécie. Aqui você só bebe água pura.
- O inspetor ficou em silêncio e, para seu desgosto, continuou a comer. Logo depois, seu vizinho falou com ele assim:
- Senhor, a nossa professora não lhe disse que o álcool faz muito mal e que deixa sujo a quem o bebe?
- Foi isso que ela te disse?
- Sim senhor. E é verdade, continuou o menino com atenção sincera. Então beba água, como nós (VILLAMIL, 1948, p. 143, tradução nossa)⁴⁶.

Os últimos acontecimentos da novela que ocorrem na aldeia indígena reproduzem o planejamento de nação proposto por José Martí (1983) para a América Latina. Inclusive, Martí foi citado como uma referência ideal a ser utilizada naquele território, além de evocar um desejo de nascimento de um novo país a partir daquela comunidade e de seus antepassados:

Domy havia pensado e agido assim, coerente com as leituras escolhidas que, para se educar, ele havia feito. Nas obras de José Martí, o grande apóstolo do americanismo, ele dizia: “que os nascidos na América não devam ter vergonha de usar o poncho índio; que a América deve ser salva com seus índios; que o governo deve nascer do próprio país, e que nada mais haja além do equilíbrio dos elementos naturais (VILLAMIL, 1948, p.138, tradução nossa)⁴⁷.

⁴⁶ -¿Desea usted agua, señor? -le dijo uno de los niños.

- No. Yo acostumbro tomar, por lo menos, cerveza –respondió él, altivamente.

- Entonces, señor, aquí no va usted a encontrar ni una gota de eso –le manifestó otro de sus pequeños vecinos.

- ¿Ni a un que yo la pague?

- Ni así, señor. Em Collamarca no hay licor de ninguna clase. Aquí sólo se bebe agua pura.

Calló el Inspector, y, mal de su agrado, siguió almorzando. Al poco momento, su vecino le habló así:

- Señor, ¿no le ha dicho nuestra señorita profesora que el alcohol hace mucho daño y que vuelve brutos a los que lo toman?

- ¿Eso les ha dicho a ustedes?

- Sí, señor. Y es cierto -continuó el muchacho con sincera atención-. Tome usted agüita no más, como nosotros.

⁴⁷ Domy había pensado y realizado así, consecuente con las escogidas lecturas que, para autoeducarse, había hecho. Em las obras de José Martí, el gran apóstol del americanismo, había leído: "que los nacidos en América no tenían por qué avergonzarse de llevar el poncho indio; que América ha de salvarse con sus indios; que el gobierno ha de nacer del país y que no es más que el equilibrio de los elementos naturales.

O teor do trecho em destaque pode evidenciar os principais objetivos de Villamil quanto a um projeto de edificação de um país coeso. Embora esse objetivo não esteja organizado expositivo na obra, é possível organizá-lo, identificar de onde escreve o autor. Seu lugar histórico entre as lideranças intelectuais de um movimento político, que em síntese pensou numa coexistência pacífica entre indígenas e *criollos*, se torna determinante para enquadrá-lo como intermediador do Estado nas tensões profundas com povos tradicionais, e, não raramente, naquilo que escreveu se comportou como um agente do eufemismo das injustiças sofridas por minorias étnicas.

2.2. O Congresso de 1940 em *La niña de Sus Ojos*

A proposta deste subponto é identificar as semelhanças entre o nacionalismo boliviano e seus componentes em *La niña de sus ojos* e o que foi testemunhando e vivido por Antonio Díaz Villamil no Congresso Indigenista de 1940. Não iremos prosseguir com um “*check list*” utilizando a referida novela para marcar nela o que consta da realidade, pois nesse aspecto a obra em análise é uma fonte que absorveu seu contexto social, e como outras obras literárias antecessoras, sofreu inspiração e/ou deu suporte ao indigenismo apresentado na ocasião de 1948.

As fontes localizadas para este trabalho sobre o referido evento não reproduzem um discurso de Villamil em plenária, fazendo da sua obra um medidor importante de sua postura relacionada ao que foi discutido, sendo um registro testemunhal da história que vai além de um planejamento pedagógico, que, por sinal, em função de sua diligência para aplicação, não poderia ser verificado apenas no texto literário.

Lembremos que o termo “verossímil” não deve ser lido como um componente que acrescenta demérito à novela correlatada, do contrário concluímos que a verossimilhança é o canal de acesso ao teor ficcional comum a obras literárias, e, em última análise, produto final também das produções historiográficas (PESAVENTO & LEENHARDT, 1990, p. 10).

Considerando recurso comum, o exercício de análise consiste em, por exemplo, pressupor que Elizardo Pérez em seu percurso até Warisata guarda semelhanças com Domy, em sua trajetória até um povoado indígena na região de Collamarca⁴⁸, Bolívia. Os registros de

48 Povoado Aimará, “Lugar de Pedra” na língua local.

Elizardo Perez já foram demonstrados anteriormente, mas precisamos lembrar alguns trechos de sua trajetória para colocá-lo em perspectiva direcionada à literatura de Villamil.

Perez saiu de um cargo de dirigente da educação boliviana, todavia não se desvinculou do Governo. Quando Perez foi até Warisata em 1931 verificar a aplicabilidade da educação entre o povo Aimará, o fez como um agente público, ao passo que Domy, na ficção, 15 anos depois, se desloca a uma comunidade indígena após refletir que deveria atender a um chamado para uma missão, momento da obra que ainda destacaremos adiante.

Na literatura, as ações de Perez, ou ações semelhantes às dele, ganharam sentimento, características e conotações que deram a entender que seu plano de educação era conscientemente, desde um primeiro momento, projetado para a integração nacional. Ao que parece, o indigenismo inovador de Pérez é parte de um conjunto de manifestações no campo da arte e literatura (VEGA, 2014, 155), não se tratando de um acontecimento genesíaco, que corriqueiramente evolui para determinados mitos que são utilizados para narrativas fundacionais de Estados-nações (VEGA, 2014, 157). Na literatura, Domy absorve a missão de construir uma “nova” Bolívia agregadora de seus povos, sendo essa “missão” um desdobramento da interpretação do autor encaixada na ficção como uma síntese de seu desejo e militância junto à experiência de Pérez.

Ainda em exercício comparativo entra a novela de Villamil e a vida de Elizardo, consideremos que Pérez, ao se deparar com um formato de Educação aplicado por Aimarás em Warisata, apropria-se daquela estratégia aplicada pelo Aimará Avelino Siñani e a coloca na pauta política. Villamil, provavelmente, condensa em Domy as características de Perez e Siñani e também ao fato que os ligam: o primeiro teorizou e adaptou o tema a um plano de aplicabilidade no país, ao passo que o segundo o colocou em prática no seu povoado.

A junção de ideias para unificar a Bolívia é o elo entre índios e *criollos*, uma vez que o aprimoramento da pedagogia indigenista não ocorre em sua ficção por vários personagens e grupos distintos; cada um em seu tempo, como aconteceu desde o final do século XIX, o protagonismo dessa ideia na ficção pertence à Domy, bem como toda a programação da construção de uma escola (VILLAMIL, 1948, 133).

Domy evolui individualmente tendo seus conflitos internos ampliados, sendo *chola*, concorda e diverge de si mesma, mas continua coesa, sendo única no ideal de pátria. Antes de chegar a esse ponto, a protagonista “recobra” a consciência nacionalista após observar os

elementos naturais de sua terra, pensando sobre cada detalhe geográfico e dando-lhes a interpretação de valor patriótico que antes não daria. Domy responde a suas próprias questões e seu processo é de aceitação interna, para depois assumir-se como uma “heroína”, que resolve aceitar o convite de um ancião vindo do povoado Aimará localizado em Collamarca, à procura de um professor para instruir suas crianças nas primeiras letras (VILLAMIL, 1948, 124-126).

A palavra “heroína” está perfeitamente adequada para o que Villamil quer dizer sobre aqueles que se inscrevem ou são inscritos nos mitos e verdades sobre a construção de um Estado nacional. Domy corresponde a esse perfil e está consciente disso. Em registro, essa consciência aparece em documento burocrático, como plano de governo, antes do evento de abril de 1940.⁴⁹ Esse componente está longe de ser imperceptível em *La niña de sus ojos*, pois Domy faz um balanço sobre personagens da História da Bolívia que estariam ligados ao processo de edificação do país e, colocando-se como alguém que irá prosseguir nessa “missão”, demonstra a importância do seu estudo para reconhecer esses “heróis” (VILLAMIL, 1948, p. 124-125):

Para se exemplificar, ela lembrou as grandes mulheres da História conhecidas em seus estudos e em suas leituras subsequentes. As do Juanas, o do Arco e o Azurduy de Padilla, lutadoras e heróicas, não sugeriram, porém, a possibilidade de imitá-las porque as oportunidades no tempo e na causa eram muito diferentes com a situação delas. As grandes santas Teresa de Jesús e Rosa de Lima, místicas e sublimes em suas virtudes, não se encaixavam em sua fé cristã quase destruída pelo ceticismo. Nem as ilustres mulheres letradas, os Ibarburu e os Mistral, influenciaram o espírito de Domy, que ansiava por uma ação mais prática e imediata no mundo estreito em que vivia e queria agir à sua maneira (p.124, tradução nossa)⁵⁰.

Os sentimentos nacionalistas distribuídos socialmente precisam dos pontos reconhecíveis e convergentes (REILY, 2008, p. 355), esses pontos, que podem ser símbolos, mitos ou culturas, que são operados por ações e discursos dos que estão hierarquicamente num lugar de domínio político. A proposta nacionalista de integração boliviana no Congresso de 1940 se reproduz parcialmente em *La niña de sus ojos* em muitos momentos, mas nos é interessante acrescentar que a obra aparece em forma de discurso, considerando momentos como o citado acima em que o

⁴⁹ *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, jan. 1940.

⁵⁰ Para ejemplarizarse recordó a las grandes mujeres de la historia conocidas en sus estudios y en sus lecturas posteriores. Las dos Juanas, la de Arco y la Azurduy de Padilla, batalladoras y heroicas no le sugerían, empero, la posibilidad de imitarlas porque la oportunidad en el tiempo y en la causa eran muy diferentes con su situación. Las grandes santas, Teresa de Jesús y Rosa de Lima, místicas y sublimes en sus virtudes no encuadraban con su fe cristiana casi destruída por el escepticismo. Las eximias mujeres de letras, la Ibarburu y la Mistral tampoco podían ejercer influjo sobre el espíritu de Domy que anhelaba una acción más práctica e inmediata dentro del estrecho mundo en que vivía y deseaba actuar a su manera.

raciocínio da protagonista ressoa não apenas a intenção individual do autor, mas o conjunto do que ele absorveu nos primeiros anos da década de 1940.

Um registro que sinaliza essa afirmação encontra-se no próprio desfecho da novela, quando Domy é visitada por um inspetor de educação que produz duras críticas a sua forma de educar os indígenas de Collamarca. Anteriormente discutimos publicações jornalísticas em que se noticiavam Teses bolivianas apresentadas no Congresso Indigenista do México direcionadas à educação indígena. No mesmo periódico *La Noche* há um contraponto do editorial em relação ao plano educacional proposto pelos representantes boliviano no evento. O jornal enumera barreiras culturais e, sobretudo, linguísticas para que indígenas pudessem gerenciar o ensino em suas respectivas comunidades. Não foram localizados registros de uma resposta de Villamil na ocasião da referida crítica jornalística, todavia, essa resposta ao periódico e a essa forma de crítica fica nítida 8 anos depois em sua novela, quando sua personagem principal precisa lidar com o Inspetor Geral de Educação, personagem cheio de preconceitos em relação ao povoado Aimará. Nos trechos finais, o Inspetor de Educação afirma não existir métodos técnicos de ensino aplicados por Domy, e afirma que enviará um professor preparado cientificamente, o que prontamente é negado pelo líder local (VILLAMIL, 1948, 139-140).

O procedimento de inclusão social lido em Villamil não admite predominância total ao modo *criollo*. O autor faz parte de um grupo que seleciona ou determina o que é tolerável ou não, o que é assimilável ou não para o homem boliviano. Em um pensamento de sua protagonista, pode-se extrair uma síntese disso: “Assim, por exemplo, não parecia adequado alterar as roupas típicas e apenas se esforçava para conseguir limpeza e decência” (VILLAMIL, 1948, p. 138, tradução nossa)⁵¹.

Domy precisou relativizar, elencando o que poderia ou não poderia ser considerado elemento natural da América. Esses elementos naturais do “homem americano” são invioláveis e inegociáveis. Trata-se de um latinismo e nacionalismo inspirado em José Martí, que o autor endossa junto a sua personagem:

Os índios usavam os mesmos trajes, mas para eles não eram mais a vestimenta da escravidão ou o testemunho da inferioridade racial, mas roupas dignas de uma tradição secular, próprias para homens orgulhosos de sua linhagem. Domy havia pensado e agido assim, coerente com as leituras escolhidas que, para se educar, ela havia feito. Nas obras

⁵¹ Así, por ejemplo, no le pareció acertado alterar la vestimenta típica y sólo se esforzó en conseguir limpieza y decencia.

de José Martí, o grande apóstolo do americanismo, ele dizia: “que os nascidos na América não deviam ter vergonha de usar o poncho indiano; que a América deve ser salva com seus índios; que deve nascer governo do próprio país, e que isso, nada mais é do que o equilíbrio dos elementos naturais; que o homem importado deve ser derrotado na América pelo homem natural, e que nessas terras não há batalha entre barbárie e civilização, mas entre falsos estudos e aquilo que é natural” (VILLAMIL, 1948,p.138, tradução nossa)⁵².

Tanto no Congresso de 1940 quanto na obra de Villamil, a exemplo do trecho destacado acima, o discurso de integração indígena sinalizava que o problema passaria pela adaptação e reconhecimento de costumes. A próxima etapa desta pesquisa buscará dedicar-se às formas teóricas que o referido autor utilizou para tratar o problema racial na Bolívia, e, em seguida, contrastar com evidências desses conflitos e tensões raciais na conturbada Bolívia da década de 1940.

3. RAÇA: UM CONFLITO SUAVIZADO NA LITERATURA DE VILLAMIL

As obras reconhecidas de Antônio Diaz Villamil na literatura e na arte são publicadas a partir da década de 1920. Nascido em La Paz em 1896, provavelmente, é autor da primeira obra dedicada a crianças, em que as noções do conceito de pátria e nação são demonstradas por reprodução de tradições orais em *Leyendas de mi terra* de 1929. Em 1930, como resultado de sua produção para o teatro, fundou a Sociedade Boliviana de Autores Teatrais (GISBERT, 2015, p. 20).

Nos textos literários, e em textos adaptados para o teatro, o autor segue um padrão para relacionar-se com a problemática racial. Em algumas produções que serão tratadas neste capítulo, o protagonismo é sempre de personagens jovens ou crianças que precisam lidar e coexistir com os problemas sociais e raciais da Bolívia (GISBERT, 2015, p. 21).

O racismo como alvo constante de crítica na ficção do autor, não necessariamente pode determinar seu posicionamento político sobre raça e as impressões que teve quanto às principais

⁵² Los indios lucían sus mismos trajes, pero ya no eran para ellos el sambenito de la esclavitud ni el testimonio de la inferioridad racial, sino la vestimenta dignificada por una tradición secular y apta para hombres orgullosos de su estirpe. Domy había pensado y realizado así, consecuente con las escogidas lecturas que, para autoeducarse, había hecho. En las obras de José Martí, el gran apóstol del americanismo, había leído: "que los nacidos en América no tenían por qué avergonzarse de llevar el poncho indio; que América ha de salvarse con sus indios; que el gobierno ha de nacer del país y que no es más que el equilibrio de los elementos naturales; que el hombre libre importado ha de ser vencido en América por el hombre natural y que en estas tierras no hay batalla entre la barbarie y la civilización, sino entre la falsa erudición y la naturaleza".

etnias indígenas bolivianas. Por essa razão, antes de examinar o conflito racial na obra de Villamil, precisamos verificar como o autor encarava na prática, essa questão.

Podemos considerar pelo que vimos até aqui, que há um consenso sobre o alinhamento de Villamil às causas indígenas, fazendo de sua literatura um modelo de ativismo para destacar a demanda políticas desses grupos segregados da cidadania, trazendo-os ao centro das discussões sociais. Há registros que o caracterizam como um “resgatador das culturas andinas e sinalizador das virtudes indígenas” (GISBET, 2015, 22).

Os elementos classificados como “virtudes indígenas”, aparecem com maior potencial civilizatório quando são provenientes do Império Inca, localizados na região de Tiahuanacu, na Província de Ingavi, Bolívia. Ao tratar sobre a origem histórica dos Quéchuas, o autor fornece uma vasta reconstrução da estrutura social desse povo, considerando que são descendentes diretos dos incas, e, privilegiados por terem um passado “magnífico”, sendo remanescentes de uma sociedade indígena comparada em grandeza apenas com os astecas mexicano (VILLAMIL, 1957, p.63).

Acerca do período pré-colombiano, em *Tiempos Primitivos, La Conquista y El Coloniaje*, Villamil cita vários imperadores incas, bem como suas empreitadas bélicas e ações supostamente heroicas. Trata-se de uma narrativa a serviço de um grupo andino sobre suas vitórias em conflitos contra outros reinos, que eram simétricos em formato político e monárquico: consta nos registros sobre os conflitos do imperador Huayana Capaj contra os reinos de Quito e Cyris no Alto do Peru. O conflito teria sido vencido por um exército Inca composto por 40 mil soldados (1957, p. 61).

Em contraponto à atribuição dos Quéchuas como únicos remanescentes do povo Inca, podemos recorrer ao que foi colocado no capítulo 2.1, quando informamos que os Aimarás em Warisata também reivindicaram uma descendência incaica. Lembremos também, que todo o projeto educacional apresentado na ocasião do encontro de 1940, considerava adotar uma estrutura educacional mesclada, aplicando um modelo inca de hierarquia naquela localidade. Por esses elementos, é notável que para povos indígenas na Bolívia acionar uma origem inca, sendo mitológica ou real, significava abrir mais possibilidades de assistência estatal e aceitação social.

Pertencer à árvore genealógica dos Incas funcionava como uma credencial reconhecida também por intelectuais como Villamil, que produziu - ou reproduziu - uma memória em que os

Quéchuas estão conveniados diretamente a uma civilização equivalente à “romana”, só que nas Américas (VILLAMIL, 1957, 28-34).

Aos demais povos, Villamil reservou um lugar secundário na História, principalmente aos povos Aimarás, a quem faz a ressalva de atribuir meia culpa por ocuparem lugar de miséria na sociedade: “Parecem ser uma raça que pertence ao passado, que cumpriu sua missão na terra e agora vive em êxtase até ser absorvida pela raça superior que a domina e absorve pela miscigenação [...]” (VILLAMIL, 1957, p. 24, tradução nossa). Notamos neste trecho que a miscigenação é um fator depreciado na interpretação do autor ou pelo menos se trata de um recurso imoral utilizado por determinado grupo étnico para ser participante de uma sociedade *criolla*. O resultado desse processo não poderia funcionar com os Aimarás caracterizados pelo autor, em síntese, como “tímidos perante o forte, portadores dos mais graves defeitos e de brutalidade” (p. 24-25). O autor ainda acrescenta que se trata de um grupo subserviente que perdeu as virtudes (p. 24).

Os “valores” e “virtudes” que o povo Aimará teria perdido aparecem em uma versão da História Indígena apresentada como verdade em *Tiempos Primitivos*; seriam esses supostos valores ancestrais notados pelo artefato arqueológico utilizado para comprovar a “grandeza” da Civilização Inca sobre os demais povos contemporâneos: as Ruínas de Tiahuanacu cujo resto de calçadas, as montanhas e arquitetura são lidas como uma cópia do Antigo Império Romano (VILLAMIL, 1957, p. 53).

Conforme verificamos, na ideia desenvolvida em destaque, a origem racial de povos indígenas capaz de ativar a cidadania boliviana precisaria estar ligada, de forma “pura”, aos Incas. A miscigenação, sendo colocada como inviabilizadora do objetivo pretendido, deveria ser suprimida por intervenção educacional do Estado e da cultura para evocar aspectos comportamentais aceitáveis aludidos a um passado mítico. Esta seria a única via para este passado, destinada aos que podem, por intermédio cultural, reerguê-lo. A sinalização a essa ancestralidade “gloriosa” já indexada à narrativa do autor acena para uma referência teórica externa à América Latina: o Império Romano.

Sobre o livro supracitado, importa levar em conta que a versão utilizada neste texto corresponde à sexta edição, publicada em 1957 e destinada a estudantes bolivianos do Ensino Fundamental, evidenciando que em alguma medida, as ideias constantes na obra encontravam

aceitação como narrativa oficial, nove anos após a morte do autor, embora Villamil não tenha sido o idealizador primordial do discurso que recuperou.

É pertinente lembrar que o mesmo método de abordagem nacionalista de Villamil já havia sido praticado após a eleição de Manoel Isidoro Belzú em 1850, que, como já dissemos, na condição de recém-eleito, acenou para uma consciência de ancestralidades dos indígenas ao subir o monte Sumaj Urgu (REILY, 2008, p. 360, 364, 368). Mas, para a década de 1940, ampliar a origem da Bolívia para além da independência a partir da libertação do Alto do Peru, evocando uma “Roma Latina” como recurso didático se tornou um componente a mais, extraído de um *modus oprerandi* para fortalecimento de uma identidade nacional criada por intelectuais espanhóis, que no final do século XIX dirigiram um movimento político conhecido por “Hispanidad” (GOUVEIA, 2016, p. 11- 14).

A “Roma da Antiguidade” passou a preceder a Espanha numa mesma árvore genealógica imaginária, após a soma de acontecimentos que levaram à derrocada econômica e moral do país. Os conflitos que se deram na Europa no decorrer dos últimos 40 anos no século XIX e início do século XX foram os elementos principais para a criação de um cenário fértil para a formação da *Hispanidad* enquanto movimento nacionalista:

O debate travado entre os defensores da raça latina e os da raça anglo-saxônica, na virada para o século XX, teve uma influência significativa na produção de vários intelectuais da época. Naquele momento em que alguns países da Europa se encontravam em crise, em meio à luta pela emancipação do Caribe e ao receio da política expansionista norte-americana, intensificaram-se as conjeturas acerca da superioridade ou inferioridade dos povos latinos frente aos anglo-saxões (Gouveia, 2016, p. 54.).

Consumada a derrota da Espanha ao perder o domínio sobre Cuba em 1898 por meio do tratado de Paris, emergiu um grupo de intelectuais, que mais tarde receberia a alcunha de “Geração de 1898”, dedicados a criar um ambiente que impulsionava a reforma do país com a modernização, democracia e progresso, e, ao mesmo tempo, promoviam o fortalecimento de uma identidade da “raça hispânica” por um viés cultural. Enquanto isso, na América Latina, os Estados Unidos da América já exerciam forte influência, determinando rumos econômicos e emitindo regras comportamentais e se impondo como um modelo de Estado que os países latino-americanos deveriam seguir. Esse panorama se construiu principalmente após a interferência estadunidense no apoio à emancipação caribenha. Por essa razão, um conflito se estabelece entre o pan-americanismo dos EUA e o hispanismo espanhol, ou, num cenário mais amplo, se estende

a instituições de cultura hispânica contra o mundo sob a influência anglo-saxã (GOUVEIA, 2016, 54-56).

O estreitamento cultural entre países da América Latina e Espanha se impõe como inequívoco numa apresentação teatral em 1898 em Buenos Aires. Com o propósito de arrecadar fundos para a Espanha em crise, o texto do evento reiterava o discurso da Espanha como herdeira de Roma, deixando também assinalada a repulsa contra os EUA. Naquela conjuntura, intelectuais *criollos* latino-americanos produziram a ligação que os tornariam, por tabela, cidadãos supostamente remanescentes do Império Romano. Sobre esse enquadramento, explicamos no capítulo 2 as influências narrativas de alguns autores inspirados na obra *Ariel*, de José Henrique Rodó, que interpretavam através dele a busca definitiva de uma identidade “pura” do latino-americano. Importa registrar que a “pureza” de raça latina acionada por Rodó vem de um passado “glorioso” fora da América Latina, inaugurando uma rivalidade de origens “virtuosas” entre latino-americanos e estadunidenses (GOUVEIA, 2016, 57-59).

Rodó, em sua busca pessoal por identidade, se limitava aos locais por onde o Império Romano exerceu domínio; inclusive, acreditou encontrar a “lacuna” de sua personalidade latina na Itália, onde teria afirmado ser um cidadão romano em 1917 (RODÓ, 1994, p. 5, 27). Desse fato, depreende-se algo em comum compartilhado por Rodó e Villamil relacionado à busca por uma origem racial: ambos precisaram enraizar o passado em uma grande civilização. Em contraste, para Villamil, essa “grande civilização” está em solo americano, e, por evidências, se faz similar ao Império Romano (VILLAMIL, 1957, p. 53-56). É provável que, para Rodó, a origem civilizacional se fizesse impossível de ser acessada por indígenas, já que esses não seriam remanescentes da Roma Europeia. Para Villamil, o indígena é a via de acesso para a “Roma Americana”, com ressalvas das parcelas *cholas* que precisariam ser regeneradas (1957, p. 98).

Em algumas de suas obras literárias, Villamil estabiliza os problemas raciais enfrentados por suas personagens protagonistas indígenas ou *cholas*. O trânsito da personagem principal de *La niña de sus ojos* entre os espaços sociais da elite, mesmo sendo uma *chola*, nos leva a entender num primeiro momento que pertencer a uma elite disfarçaria a condição étnica. Grosso modo, não é possível atestar que a hierarquia econômica tenha sido adotada na estória para suprimir questões raciais, mas é nítido que o autor prioriza falar da desigualdade social no campo e no centro urbano, tornando corriqueira a sua denúncia em suas obras (GISVERT, 2015, 22).

Precisamos também acatar que a mobilidade de Domy - personagem mais importante do autor - serviu de facilitação narrativa para que ela pudesse ir em direção a seu destino, só que regressando ao passado indígena. Consumada essa odisseia no encerramento da obra, a personagem constata que aquele seria o ponto de partida para um país e que o lugar onde estava se limitaria à progressão intelectual; lembrando que se trata de um universo inútil socialmente para o autor, que, mesmo pertencendo ao seletivo grupo de intelectuais de sua época, entendia que o conhecimento teórico que formavam os estudantes das universidades se mostrou insuficiente por não ter sido colocado em prática para a fundação de um Estado nacional. Nesse contexto o autor revela uma ineficácia dos intelectuais universitários na Bolívia independente (VILLAMIL, 1957, p. 98-100).

Em *El Tesoro de los Chulpas*, de 1930, Villamil apresenta o seguinte enredo: a personagem Juan peregrina um longo caminho até a fazenda de seu tio localizada no altiplano boliviano, onde também mora sua pretensa noiva e prima de nome Blanca. No percurso até o local, Juan pede informações a dois indígenas, que dão informações indecifráveis para Juan, levando-o a entender que estaria muito perto de onde queria chegar, mas, na prática, seguia por muitos quilômetros maldizendo os indígenas em seus pensamentos, acreditando ter sido enganado. Juan finalmente chega à fazenda de seu tio, se relaciona com Blanca desenvolvendo uma relação de afeto e impregnada de romantismo; circunstância que ajudou no desenvolvimento das personagens na trama (1979, p.11-24). Na sequência desse relacionamento, ocorrem alguns dilemas dispensáveis para o que precisamos analisar.

Durante passeios pela localidade, o casal Juan e Blanca encontram algumas chullpas próximas a um rio, que nunca teriam sido descobertas antes. É importante registrar que as chullpas são câmaras funerárias retangulares ou redondas utilizadas principalmente por povos Aimarás entre os séculos XIII e XVI - idade do material arqueológico encontrado -, com o objetivo de conservar corpos de seus nobres e/ou preservar suas memórias para conhecimento de gerações futuras (PARSSINEN, 2005, p. 387-388). As Chullpas da obra em questão armazenam também tesouros, que a personagem Juan extrai para vendê-los na Europa, recebendo todo apoio de seu tio. Sobre a extração desses tesouros, a personagem Chambi - o único indígena operante para o desenvolvimento da trama - alerta quanto a uma maldição aplicada aos ladrões daquelas tumbas, mas foi ignorado por todas as outras personagens (VILLAMIL, 1979, 29-42).

Juan passou alguns meses na Europa tentando negociar os tesouros recém-descobertos, e, enquanto isso, na fazenda, Blanca descobre estar grávida de Juan. Após alguns meses escondendo a gravidez e acreditando que Juan não retornaria, Blanca decide ter o filho próximo às tumbas chullpas das quais haviam sido extraídos os tesouros e ali mesmo abandonou a criança, que veio a óbito em seguida. Juan retorna com o resultado das negociações e prepara todo o casamento com Blanca, que, cheia de remorso pelo que fez, comete suicídio no dia da festa. Após toda a tragédia, Chimbi atesta que Blanca e Juan estariam sofrendo a maldição aplicada por terem violado as tumbas chullpas (1979, p.99-104).

Lo tesoro de los Chullpas possui inúmeras lacunas narrativas, como, por exemplo, o fato da personagem Blanca ter conseguido esconder por 9 meses uma gravidez, mas o que nos importa inquirir corresponde ao teor racial aplicado pelo autor: a personagem Chambi representa a crítica que Villamil registrou sobre a submissão e passividade do povo Aimará diante do *criollo*. Chambi na trama é lido como o “índio fiel e obediente” (VILLAMIL, 1979, p. 75-76) sem qualquer protagonismo, ao passo que todos os envolvidos na violação dos chullpas são *criollos*, que acessaram um “passado Aimará” que não lhes pertencia, e, além disso, ao exportar para a Europa aquelas riquezas, as personagens fazem lembrar a exploração colonial na América Latina.

Na abordagem de Villamil, aquilo que podemos chamar de mito de origem utilizando a ancestralidade de povos indígenas deve ser uma tarefa indígena. Pelo menos, é o que se demonstra em *La niña de sus ojos* através de Domy, e na realidade de todo planejamento educacional que já analisamos. Apesar disso, o referido autor e seus contemporâneos deram sinais de que deveria existir uma condução desses indígenas até a esse encontro com suas “origens”.

Não há, pelo menos na literatura discutida aqui, uma possibilidade de um *criollo* recuperar esse passado sem adulterá-lo ou destruí-lo, e, na prática social, já contabilizamos o rechaço do autor ao *criollo* herdeiro do colonialismo. A personagem Juan serve como uma demonstração da perspectiva do autor sobre a degeneração dos símbolos ancestrais bolivianos, quando um homem branco latino-americano contaminado por sua moral acessa uma memória “pura” do país. Desde a independência boliviana, pelo menos na análise historiográfica de Villamil, não existia homens hábeis *criollos* para construir uma nação na Bolívia, pois na ocasião

seriam portadores dos piores costumes, inócuos por uma espécie de degeneração (VILLAMIL, 1957, 96-97).

Em 1940 é publicada *Muñecas de Bazar*, lançada também em versão para o teatro, se destina a um público infantil. Na obra de fantasia, bonecas conversam entre si enquanto aguardam para serem adquiridas por filhas de “famílias ricas” que visitavam o bazar onde moravam. São muitas etnias correspondentes a cada boneca; além das mais comuns na América Latina, Villamil insere japonesas, turcas, russas etc. A estória segue a seguinte dinâmica: as bonecas possuem uma relação amigável e cotidiana, até que uma delas, a boneca mestiça, é vendida para uma criança rica que a maltrata. No decorrer dos acontecimentos, a boneca mestiça elabora um plano para regressar ao bazar, a sua origem (VILLAMIL, 1977, p. 67-69).

Há um elemento comum do autor em suas obras e presente também no texto em questão: consiste em adotar uma trama de regresso de uma personagem indígena a suas origens. A personagem heroicamente retorna a um ambiente - o bazar, no caso de *Muñecas de Bazar* -, onde pode se relacionar com outros grupos sem a obrigatoriedade de negar-se culturalmente.

Numa outra fábula do autor, o caminho contrário a um destino de mistura racial é lido de forma negativa. O nome da obra em questão é *La Rosita*, cuja personagem principal é uma *cholla* que precisa lidar com a morte do pai. Podemos classificar o caminho da personagem Rosita como “contrário” ao que propõe Villamil, pelo deslocamento que ela faz em direção ao centro urbano. Ali, supera inúmeras dificuldades para se estabelecer economicamente até que consegue se tornar proprietária de uma cafeteria: nesse cenário, duas personagens - o indígena René e homem *criollo* Gregório - passam a disputar o amor de Rosita (1988 p. 12-30). A principal revelação da novela em questão está no fato de Gregório ter sido o responsável pelo assassinato do pai de Rosita, que havia jurado vingança quando descobrisse o autor do crime. O resultado que se deu foi: mesmo sabendo que Gregório, o homem *criollo*, é o assassino de seu pai, Rosita decide casar-se com ele (1988, p. 80-100).

Não foram localizados registros de textos interpretativos sobre *La Rosita* para compor esta dissertação, mas não podemos deixar de optar por uma reflexão útil ao nosso debate: a personagem Rosita abre mão de um destino genealógico quando decide não casar com René, cedendo à miscigenação provável da relação com Gregório, e colocando num lugar de esquecimento o seu passado (o pai falecido). Sendo esta metáfora válida ou não, a personagem

indígena principal faz retomar a forma como o autor considera a miscigenação racial a seu turno: um erro voluntário por parte do povo Aimará (VILLAMIL, 1957, 98).

O racismo predominante entre intelectuais na Bolívia, além de ser inspirado em teorias europeias no início do século XX, também se corresponde com outras abordagens. Por isso, retomemos a importância de José Henrique Rodó, não só pelas conjecturas diversas - e por vezes contraditórias entre si - de seus textos, mas pelo endosso que imprimiu sobre a Tese do boliviano Alcides Arguedas no clássico *Pueblo Enfermo*, de 1909. Arguedas entendia que a Bolívia tinha impossibilidade de se tornar uma nação por ser composta por uma maioria indígena, logo, buscar um caminho civilizatório que começa externamente ao Continente Americano se torna pertinente e viável em seu plano (GOUVEIA, 2016, 155).

Villamil por sua vez, destoava parcialmente em alguns pontos da interpretação de Alcides Arguedas sobre a Bolívia, por acreditar na formação de um país pela busca de referencial histórico local, mas se aproxima de Arguedas num aspecto que envolve eugenia enquanto ferramenta de análise social; e, por consequência, se locupletam com Rodó quando se referem à miscigenação, considerando que a raça resultante herda os defeitos das etnias que se mesclam (GOUVEIA, 2016, p. 263).

3.1. Gênero e Nação na Bolívia de Villamil

Colocamos a proposta de um modelo nacionalista e republicano de Villamil sob a perspectiva racial, mas é notável também em sua obra o impasse teórico quanto ao lugar da mulher boliviana no país. Suas personagens principais são sempre femininas, obrigadas a enfrentar dificuldades de ser mulher em paralelo ao racismo e preconceito de classe. A opção de eleger apenas mulheres para suas ficções, que quase sempre apresentam um rastreamento de origens históricas, certamente não é apenas por considerar seu espaço vazio de homens hábeis para cogitar um novo país (VILLAMIL, 1957, p. 100). Precisaremos reiterar o lugar feminino no modelo de Estado Nacional – só que dessa vez na Bolívia – para identificar na abordagem literária do autor sinais de reafirmações de estereótipo feminino nos discursos nacionalistas, ou, até mesmo, contrapontos a uma narrativa predominante sobre o tema.

Em geral, os criadores dos novos espaços independentes da América Latina ignoravam a figura feminina nas pautas referentes à nação e seus cidadãos: naquele contexto, a “mãe Pátria” é feminina e “parideira” de filhos homens. A discussão sobre a mulher pertencer ou não à pátria

surge de um paradoxo que perdura entre as independências e as décadas iniciais do século XX. Em síntese, não considerar o pertencimento integral feminino à nação é a resposta para o seguinte questionamento: se a pátria forja seus filhos na guerra e as mulheres não teriam condições naturais de ir à guerra, como poderiam ser filhas da pátria? (LIRA, 1998, p. 5).

Todas as virtudes adquiridas num campo de batalha são femininas, como explica a professora Marlene de Fáveri usando discursos propostos durante a 2ª Grande Guerra: “Masculinidades são também marcas, como as feminilidades, são culturais. Conceitos de honra, macheza, virilidade, ou ternura, fragilidade, delicadeza são reproduzidos o tempo todo [...] homens e mulheres tinham lugares demarcados e apareciam nos discursos absolutamente separados, e assim exigidos na cultura e pela Nação” (2005, p. 02). É importante sublinhar que a Pátria produz valores num cenário bélico que estão destinados ao homem (FÁVERI, 2005, p. 2-5) e que não se confundem com os valores destinados à mulher, à qual se atribui, por exemplo, o “valor” fragilidade, incompatível com a hostilidade dos campos de batalha.

A Bolívia não foi muito diferente das novas repúblicas latinas ao estabelecer a relação entre mulher e nacionalismo - à mulher estaria destinado um lugar paralelo. Mas, já que a guerra forja os filhos da pátria, também na Bolívia, a Primeira Dama entre 1880 e 1884, Lindaura Anzoátegui de Campero, se encarregou de escrever sobre Juana Azurduy de Padilla, uma militar que teria integrado o Exército Boliviano nos conflitos de Independência (AYLLON, 2016, p.1-2).

Quando Lindaura Anzoátegui lembrou uma personagem militar boliviana, dando-lhe o protagonismo heroico para incluir o gênero feminino na produção de uma República, pautou também uma nova interpretação histórica e releitura dos valores morais: a autora explica que há um conflito entre os costumes femininos e masculinos, em que o comportamento do homem é depreciado pelo caráter violento e corrupto na política, na medida em que Padilla, heroína da Independência, apresenta virtudes de cuidado materno (AYLLON, 2016, p. 2). Trata-se de uma proposta de narrativa que sugere o nascimento da República pelo protagonismo feminino na guerra: uma ideia oportuna enquanto ainda se idealizava uma pátria na Bolívia, além de ser um contraponto frontal à ideia de “Pátria feminina”, abstrata, agregadora de seus filhos homens, preexistente ao conflito e estimuladora de heróis masculinos: “O que Anzoátegui faz nessas novelas é patentear que embora vindo da guerra, o coronel era antes de tudo uma mulher, como se quisesse indicar que a nova República nasceu de uma mulher” (AYLLON, 2016, p. 3).

Adela Zamúdio se destaca em sua única obra literária intitulada de “Íntimas”, publicada em 1913, por destoar da proposta de Lindauro Anzoátegui de Campero, já que, para Zamúdio, não era importante se a Bolívia iria absorver ou não a figura feminina em sua “lista” de cidadãos, na visão dela, seria mais eficaz promover um “exílio” feminino em relação ao Estado. A autora é considerada a referência inicial para o feminismo boliviano, todavia, apesar de prever transgressão feminina para resistir às opressões de um Estado masculinizado, há também em sua obra a ideia de se construir um novo Estado emancipado, sendo o “exílio feminino” um termo para libertar-se não apenas de um poder central administrativo, mas livrar-se de uma gestão política que inviabiliza a cidadania feminina (AYLLON, 2016, p. 5-7). Apesar do teor emancipatório da obra de Zamúdio, não é possível determinar seu alinhamento ideológico com o movimento anarquista, já que não há sinais de aspirações quanto a um planejamento de desmantelamento completo do Estado.

Ao contrário de Adela Zamúdio, Hilda Mundy estabeleceu sua pauta com detalhes em 1936, na obra *Priotecnia*. Para ela, o aprisionamento feminino não se resumia aos costumes, mas a toda estrutura política e física do Estado, que funcionavam numa engrenagem para deter a mulher em seus espaços. No cenário cultural e comportamental da sociedade, a mulher estaria sendo vítima de um modelo de família em que assumia papel de dona de casa e mãe, vítima de um amor romântico que a colocava fora da guerra e longe da pátria, aguardando o homem que voltaria do campo de batalha, condecorado com os selos patrióticos (AYLLON, 2016, 8-10). A autora criticou também um modelo econômico liberal de progresso, que teria resultado na formação dos centros urbanos. Os centros urbanos seriam, para ela, “armadilhas” para a mulher e criados para aptidão masculina (2016, p.11). Nessas cidades “planejadas”, as mulheres *criollas* da classe média se acomodavam em um lugar comportamental, servindo de componente junto a facilidades tecnológicas do cotidiano, para um lobby que a autora chamou de “folheto social” (2016, p.11-12).

Consoante a Mundy, a historiadora Margareth Rago explica que as cidades das primeiras décadas do século XX se tornaram um espaço de adestramento feminino, sendo a mídia, o Estado e o patronato promovedores da imagem feminina cumprindo obrigações caseiras e maternas (1985, p. 85-95).

As conterrâneas de Villamil citadas, que tentaram inserir uma mulher desanexada de estereótipos na agenda nacionalista, não parecem ter influenciado o autor em sua perspectiva

sobre o tema. Na ocasião em que Villamil analisou a Independência da Bolívia enquanto historiador, não identificou um papel patriótico da mulher. Ao contrário disso, Villamil reafirmou o lugar feminino paralelo e auxiliar, mesmo sinalizando uma mobilidade possível para a mulher num contexto bélico, delimitou a alcunha de patriota apenas aos homens que integravam os grupos combatentes: “até as mulheres deixaram de cuidar de suas casas para colaborar com os patriotas no trabalho de independência” (VILLAMIL, 1957, p.96).

3.2. As Mulheres em Villamil

As personagens de Villamil com relevância central em suas novelas são femininas e compartilham geralmente de um mesmo fenótipo e lugar social – ressaltando a personagem Blanca de *El tesoro de lo Chullpas* -, atingidas por algum tipo de violência do meio em que vive. Em alguns momentos, o autor não deixa nítido se está legitimando algumas violências e abusos contra suas personagens ou se está denunciando a referida violência por meio de sua obra. É preciso persistir tentando reler essas personagens através de conotações pontuais do autor, a fim de verificar a correlação entre mulheres da ficção e a condição das mulheres na sociedade boliviana naquele momento histórico.

O primeiro aspecto em comum entre as personagens femininas de Villamil são os corpos hipersensualizados. Todas irão sofrer uma descrição cuja ênfase estará no corpo. A jovem Blanca de *El tesoro de lo Chullpas*, por exemplo, atraiu seu observador pelas características ilustradas da seguinte forma: “A dona da voz cristalina que ele insinuava era uma linda moça de dezoito anos, vestida com um tecido leve e claro que nada mais fazia do que destacar as linhas atraentes de seu corpo” (VILLAMIL, 1979, p. 17, tradução nossa)⁵³. Domy, de *La nina de sus ojos*, foi descrita pelo autor com características corporais sensualizadas, com termos equivalentes aos utilizados para classificar Blanca (VILLAMIL, 19-20, 1948).

Levando em conta os apontamentos, podemos identificar duas versões da mulher boliviana para Villamil: a primeira, que já mencionamos, está contida na obra historiográfica do autor, se alinhando ao discurso que determina um lugar feminino tradicional à margem da pátria (VILLAMIL, 1957, p.96). A mulher da literatura, apesar de cultivar valores referentes ao “lugar

⁵³ “La dueña de la voz cristalina que así imprecaba era una bella muchacha de diez y ocho años, vestida de ligera y clara tela que no hacía más que poner en evidencia las atrayentes líneas de su : cuerpo. i La blanca frescura de su rostro es taba atenuada un tanto por la acción del sol y de la brisa del Altiplano, pero en cambio demostraba sano vigor de juventud”.

feminino”, estaria ultrapassando limites morais pelas mãos do autor que a descreve sensualmente, e, é acessível sexualmente por demais membros das histórias.

A personagem Rosita de *La Rosita* é atraente também por sua beleza e corpo, sofrendo assédio por essa razão - não poderia fugir à regra. Outras personagens da novela criticam Rosita, principalmente pela disposição da personagem ao empreendedorismo que a conduziu até que se tornasse dona de um negócio no centro urbano, tornando-se alguém “fora do lugar de mulher”, longe do lar e família, além de estar distante também do lugar racial que lhe correspondia. O autor sinaliza que Rosita segue um rumo oposto do que deveria seguir enquanto mulher (VILLAMIL, 1988, 12-30).

Retamita, da obra *Retamita*, de 1939 - cujo texto é representado também no teatro - nos é apresentada como uma vítima de um sistema agrário conduzido por *terratenientes*. Trata-se de uma indígena de 14 anos que mora junto com seu irmão, Juan, em uma fazenda onde presta serviços domésticos. Juan encontra-se com uma enfermidade que o deixou cego e inabilitado para o trabalho, fazendo com que Retamita assumisse algumas funções na fazenda, e ao mesmo tempo, fosse a cuidadora de seu irmão. O fator a ser destacado é o tom de denúncia utilizado pelo autor quanto às relações do campo entre indígenas e *terratenientes*, em que os primeiros estavam submetidos a uma vida servil semi-escravizada. No decorrer de *Retamita*, a personagem principal é deslocada por seu patrão para trabalhar em outro território, gerando um lamento entre as personagens que não concordavam com o volume de trabalho exaustivo destinado a Retamita (1977. p. 15-18, 20).

Tanto as personagens de Villamil quanto as mulheres de seu entorno possuíam mobilidade limitada por barreiras, na maioria das vezes, intransponíveis. Na literatura da ocasião não se colocam termos explicativos para esses limites, mas, na prática social, a manutenção dessas barreiras é feita em publicações médicas, que, revisitadas, provocam elucidação quanto às fronteiras sociais impostas pelas repúblicas latinas.

A partir do final do século XIX e até a metade do século XX, os médicos passaram a impor o tom da gestão pública e dos costumes, formulando um corpo de regras sociais não lineares e às vezes espontâneas, publicadas em periódicos de medicina, e não raramente em periódicos oficiais de governo. Essas publicações atribuíam aos atores sociais qualidades e deméritos acionando a ciência médica, que fornecia, por exemplo, uma linguagem considerada legítima para inferiorizar negros, mulheres e indígenas (RAGGO, 2014, p. 88).

O conjunto de valores morais coletivos e ações de governos contra as chamadas “classes baixas”, cunhado por instruções médicas, recebeu nome de política higienista ou doutrina higienista, reconhecida atualmente como um emaranhado de conceitos pseudocientíficos. Através desses conceitos se aplicou à mulher um espaço “inequívoco e natural a ela”: “à menina são atribuídos qualificativos como passividade, docilidade, desejo de poder no lar, seu território natural, instintivo de maternidade, romantismo, enquanto ao sexo masculino corresponde a vocação do poder, a capacidade de tomar iniciativas, a tenacidade, o desejo, a liberdade e a racionalidade” (RAGGO, 2014, p. 88- 94). Considerando essa realidade na América Latina no período de produção das obras de Villamil, é conveniente o sofrimento - no caso da personagem Retamita -, ou corrupção moral- no caso da personagem Rosita- ao terem que lidar com o mundo do trabalho.

A mesma ciência médica que estabeleceu balizas femininas agregou um componente sutil relativo à moral. Não bastou uma doutrina que direcionava as respectivas zonas de trânsito feminino, era preciso mapear um “inimigo” considerado degenerativo para as mulheres, sendo ele a prostituição (SANTANA, 1996, 74-100)⁵⁴. Para os médicos existia aquilo que se considerou como “prostituição pública” - quase uma doença -, e se manifestava de forma vulgar, sendo assim, facilmente identificada à primeira vista. A referida prostituição tinha “hospedeiras preferenciais”, entre elas estavam trabalhadoras, ociosas - isentas do trabalho no lar - e as de “2ª e 3ª classe”, que eram respectivamente as amancebadas – moravam junto com alguém sem casamento - e frequentadoras de bordéis e hotéis. A “prostituição clandestina” é a mais sutil para a classe médica: as propensas a essa prostituição se dividem em duas classes, sendo a primeira composta por viúvas, casadas, divorciadas, solteiras, escravas, libertas e livres. A segunda classe é composta por praticantes de ações “antifísicas” – lésbicas e, finalmente, em uma única menção ao gênero masculino nessa classificação médica, localiza-se o praticante de sodomia masculina - homem gay - como propenso à prostituição clandestina (RAGGO, 2014, p.119-120).

Em síntese, o catálogo médico que classifica os sujeitos vulneráveis à prostituição atende a todo tipo feminino. É como se toda mulher, por ser mulher, já estivesse conduzida por um

⁵⁴ A linguagem médica importada da Europa para sustentar a eugenia fora adotada e adaptada a grupos alvo de cada espaço. Os conceitos médicos para prostituição no modelo republicano das primeiras três décadas do século XX não eram só com o objetivo de classificar como um elemento degenerativo moral: as prostitutas eram colocadas como principais transmissoras da sífilis, e os doutores afirmavam que algumas delas “herdavam” a enfermidade da família. Enquanto que para os homens, socialmente a sífilis sinalizava virilidade e não uma doença. O discurso aplicado para mulheres era o de que a sífilis eliminaria a possibilidade da maternidade.

estímulo natural a se tornar prostituta. Não caberia à mulher o mundo do trabalho. Duas das personagens de Villamil acessam, a contragosto do autor, esse mundo. Quanto aos sinais de prostituição que podem ser lidos na obra do autor, lembremos também da maneira hipersexualizada que Villamil desenhou o corpo de duas de suas personagens, destoando do pudor sugestionado para o comportamento feminino daquela sociedade, colocando as personagens em situação de inclinação à “prostituição pública”, conforme tabela médica.

Todavia, já vimos que existem algumas equivalências da produção de Villamil ao discurso comum entre intelectuais de sua época, inclusive quanto ao lugar feminino. Por esse motivo, precisamos não ceder ao que seria cômodo e enquadrar as personagens num lugar comum. A personagem Domy, por exemplo, foi escalada como um modelo de mulher “ideal”, sem qualquer desvio moral, para cumprir uma “missão” cívica. As características físicas dessa personagem têm muito a dizer sobre sua função nacionalista na trama, tornando possível na ficção uma “nova” República, mas é preciso antes investigar os elementos formadores dessas características.

A primeira vez em que a mulher aparece como símbolo da República foi na França revolucionária de 1792. Na ocasião, o intuito consistia em rivalizar a figura feminina com a figura masculina do Rei, que representava o Estado monárquico. Foi evocada para essa “República- Mulher” o perfil romano, tanto no modelo de indumentária quanto em valores cuja figura feminina representava na Roma Antiga. Sequencialmente, entre 1792 e 1794, a mulher foi ganhando a forma ilustrativa de manifestações diversas na ideologia nacionalista francesa, e em todas as figuras era sinalizada alguma virtude. Esse mesmo modelo feminino republicano nas Américas foi utilizado similarmente; a liberdade, justiça e cidadania eram substantivos reunidos no símbolo feminino da pátria, todavia, a pátria “destinava” seus valores ao homem patriótico (CARVALHO, 1990, 75-76). Essas virtudes enquanto símbolos parecem contraditórios se colocadas ao lado de um caráter feminino sensualizado, sobretudo pelas qualidades morais que o referido gênero deveria possuir.

Não houve unanimidade entre intelectuais das repúblicas do início do século XX ao instruir o pensamento sobre a mulher, mas a maioria se guiava por uma narrativa, e essa narrativa propunha um contraponto em seus relatos alusivos à República, Pátria e Mulher: na representatividade da pátria, mostra-se o corpo feminino sensualizado, significando entender que essa figura é a geradora dos patriotas; apta, pela ilustração do seu corpo, em ser uma reprodutora

e forjadora das raças alocadas em seu entorno – país (ALMEIDA, 2013, 188). Mas há aqui uma linha tênue que persiste ao examinarmos aquele contexto de Villamil, que consiste no fato dessa descrição vocacionada por sujeitos masculinos da mulher “parideira” ser confundida com a mulher sem “virtudes morais” pelos mesmos sujeitos, pois, inevitavelmente, no período em questão, o lugar da mulher foi estabelecido no lar, lido como um “altar sagrado” onde era exercido o ofício de ser mãe - a etapa final daquilo que deveria ser objeto de desejo feminino (ALMEIDA, 2013, 188-189).

O processo histórico que construiu o estado inegociável que a mulher foi colocada determinou que o papel feminino não cumprido na integralidade inviabiliza a criação de um “novo país”. Com base nesses termos, para entender a função didática da personagem Blanca de *Lo Tesoro de los Chullpas*, podemos fornecer duas interpretações possíveis para o desfecho trágico da estória: primeiramente, considerando o que lemos até aqui, Blanca possui o corpo “adequado” para uma procriação, casamento, e, ainda que inicialmente, um conjunto de valores morais. No decorrer da estória, ela perde toda uma estrutura que lhe daria o título de “mulher” nos moldes patrióticos, quando, sobretudo, fica grávida antes do casamento. Para outra abordagem possível precisamos considerar que Blanca representa a mulher da elite apropriada para levar adiante o forjamento de patriotas. Nesse ponto, lembremos que, apesar do argumento central utilizado para o “adestramento” da mulher na República, existiam variações flexíveis desse argumento; em uma delas, mulheres de classes baixas poderiam estar ligadas ao trabalho por serem incapazes de receber a “missão” de inculcar os valores da pátria aos membros do lar (RAGO, 2014, 88-89). Nesse sentido, “matar Blanca” após a personagem contribuir para a violação de objetos da memória nacional pode ter sido uma subversão do autor, que em obra posterior elegeu uma nova protagonista para fomentar a ideia de nação que propôs.

Domy, de *La niña de sus ojos*, conseguiu reunir todas as qualidades para o propósito de Villamil, que preparou ela, uma mestiça Aimará, para ser a figura ideal para o lugar feminino na pátria. O corpo sensual de Domy foi destacado, atribuindo a ela aptidão implícita em procriar. A personagem, apesar de seus embates, recebeu a “missão” de inculcar valores cívicos aos que Villamil passou a considerar futuros pertencentes à nação. Esses valores só poderiam ser transmitidos por uma mulher, não se tratando de instruções apenas técnicas relativas à leitura, pois esse conhecimento já era reproduzido em escolas *criollas* em que a própria Domy havia estudado.

A ideia de atribuir responsabilidade feminina na ação de inculcar os valores da pátria, que Villamil aparentemente absorveu para sua obra de maior relevância, considerava gerar cidadãos para um novo país. O papel feminino exercido no lar se estende ao ambiente escolar na trama, devendo ser exercido por uma figura ideal; sujeito não tão difícil de ser localizado, já que na Bolívia da década de 1940, só existiam no imaginário social dois lugares em que a mulher poderia estar: no lar ou na prostituição (BIJOS, 2002, P. 127). Nesse panorama, o elemento “transgressor” reside na escolha de Domy - e não na escolha de Blanca - para levar adiante uma nação, ou iniciar um processo de construção de um país, sendo esse um planejamento intencionalmente similar ao que o autor executava nas ações políticas.

3.3. Raça e Gênero nos Conflitos Sociais Bolivianos da Década de 1940.

A eugenia, frenologia e higienismo foram ferramentas que contribuíram com argumentos utilizados na virada do século XIX para o XX para classificar grupos étnicos específicos como inferiores em quase todos os países americanos. A literatura boliviana compartilhou desses argumentos teóricos. O suporte científico dava um teor de seriedade aos discursos racistas que formavam um esforço retórico para classificar as categorias de indivíduos que poderiam pertencer à nação (SCHWARCZ, 1993, 43).

Enquanto a classe médica classificava prostitutas como sujeitos responsáveis por provocar desastres naturais (DORIA, 1916, p. 2-7)⁵⁵, Alcides Arguedas, que não possuía titulação médica, mas se viu na legitimidade de atribuir a indígenas e mestiços uma inclinação natural ao crime utilizando uma lógica para compor um estudo que consistia em avaliar a população carcerária de La Paz em 1900. Esse levantamento de Arguedas se guiou pela ciência médica de sua época, essencialmente racista, porém acolhida pelos chefes de Estado (GOUVEIA, 2016, p. 163).

Na Bolívia, tudo que foi fornecido pela ciência para controle das massas indígenas, mestiços e mulheres, entre o fim do século XIX e início do XX, precisou ser reeditado. Talvez porque povos indígenas passaram a pressionar cada vez mais a estrutura oligárquica com manifestações contundentes entre 1910 e 1930. Esses conflitos davam solidez ao movimento indigenista que buscava colocar na agenda política nacional as reivindicações dessas populações.

⁵⁵ O Dr. Dória Rodrigues escreveu no Diário Oficial da Bahia que a moralidade e a prostituição fazem parte de um comportamento imundo, que teria provocado o desastre vulcânico em Pompeia.

Nesse sentido, e considerando que a posse de terras era um sinal de cidadania na Bolívia, o fato de alguns grupos indígenas recuperarem documentos de posse de terras datados dos séculos XVI e XVII fragilizaram uma doutrina inflexível sobre raça e gênero. A usurpação de terras pelos *terratenientes criollos* se evidenciou por documentos, auxiliando a pauta racial pelo fato das vítimas serem as mesmas que eram agredidas pela eugenia estatal (CAMARGO, 2006, 134).

O “novo” indigenismo boliviano que considerava a inserção de alguns povos nativos, contou com apoio de políticos e intelectuais *criollos*; um exemplo dessa associação se verifica na empreitada da Escola Indígena proposta pelo Aimará Elizardo Perez e apoiada por intelectuais *criollos* e o Governo Boliviano. Villamil enquanto literato testou na ficção uma “solução” para a questão da incorporação indígena ao país, que parcialmente significava também estabelecer o centro urbano como um lugar inadequado para suas personagens principais, na mesma medida em que sinalizava o retorno ao campo como melhor opção para elas. Na interpretação sobre o que sugere o autor, permanecer na cidade ou naquele modelo de vida *criolla* e urbana só traria corrupção ao próprio caráter indígena.

É importante acrescentar nessa discussão sobre higienismo que na prática houve uma política conhecida na Bolívia por *petty apartheid* – pequeno apartheid –, que, por regramento que durou até 1944, proibiu a livre circulação de indígenas nos centros das grandes cidades bolivianas e em alguns bairros onde residia a elite *criolla*. Essa política atingiu principalmente Aimarás e Quéchuas de forma continuada na década de 1940 (CAMARGO, 2006, p. 133).

A exploração indígena nas fazendas e minas objetivou atender a um mercado internacional - que, diga-se de passagem, esteve em crise até fracassar em 1929 - gerando um ambiente de revoltas camponesas de 1910 a 1930 na região do Altiplano (CAMARGO, 2006, p.133-134). Na sequência do pós-guerra, se estabeleceu um ambiente político difuso, que podemos sintetizar em três segmentos de classe partidária: conservadores ligados às oligarquias em crise, comunistas tradicionais ligados ao Partido Obrero Revolucionário (POR), que desde 1920 se aproximava da classe operária, e o Movimento Nacional Revolucionário (MNR), que se apresentava como uma terceira via, conseguindo incorporar várias frentes políticas – inclusive operários e comunistas –, mesmo tendo uma pequena burguesia na liderança. Essa coalizão conquistada com absorção de demandas de bases populares rurais e operárias por parte desse grupo liberal e nacionalista resultou no processo finalizado pelo golpe final da Revolução na Bolívia em 1952 (ANDRADE, 2007, p. 35-58). O referido movimento foi amplo, com

participação de muitos setores sociais, mas o fato de o motor revolucionário ter sido alimentado através dos requerimentos de operários urbanos e trabalhadores rurais confere caráter alusivo a uma maioria revolucionária indígena.

Ainda sobre o contexto revolucionário boliviano, existe uma discussão teórica quanto à importância da participação lateral dos indígenas camponeses na Revolução de 1952 (ANDRADE, 2007, p.73). Entendemos que, por ser um movimento em que se buscou tomada de poder administrativo, as atenções das pesquisas sobre o tema tendem a voltar-se para onde se localizava o poder militar que foi destituído na ocasião. Ainda veremos que a participação camponesa é ampla e transpassa o processo que se deu na década de 1940, pois antecede a organização política para o ato de 1952, sendo a classe camponesa a voz de uma reivindicação que passou a compor o movimento indigenista. Além disso, as reivindicações camponesas impuseram-se nas pautas dos congressos nacionais e internacionais registrados nos Boletins dos encontros entre nações latinas na década de 1930.

Analisar um cenário boliviano de forma sequencial que se desencadeia até a Revolução nos indica uma abordagem marxista, já que os componentes sociais da ocasião contribuem para uma leitura nesses moldes: revoltas camponesas e levantes operários. Acionar o modelo interpretativo do sociólogo marxista peruano José Carlos Mariátegui se torna inevitável para entender uma parte das transformações emergentes daqueles movimentos. Ainda que Mariátegui não seja contemporâneo da Revolução Boliviana, o processo construtivo da referida revolução também pode ser explicado pela ótica do autor. Oportunamente, a pesquisa de Mauro Marcos Farias da Conceição promove a aplicação do método de análise desenvolvido por Mariátegui para fazer a leitura dos movimentos indígenas bolivianos.

José Carlos Mariátegui teria sintetizado a questão indígena como um problema principalmente ligado a terra, determinado por uma economia capitalista. Se nas revoltas indígenas as reivindicações apontam o *terrateniente* como usurpador das terras indígenas - que seriam o objeto principal a ser retomado por essas populações -, logo, trata-se de um problema estrutural, no qual a mudança implicaria inevitavelmente numa revolução de cunho socialista. Esse fato faz com que o autor considere as populações indígenas naturalmente revolucionárias na América Latina. Impor o caráter revolucionário a essas populações significa dar um atestado do perigo que elas representam ao “mundo *criollo*”. No estudo supracitado, a ligação ideológica entre o Partido Obrero Revolucionário (POR) - um dos agentes de 1952 na Bolívia - e Mariátegui

se verifica na escrita do presidente do partido, Guillermo Lora, e no seu entendimento de que “o problema do índio, em última análise, é o problema da terra” (CONCEIÇÃO, 2008, p. 7-8).

O arquétipo criado por Mariátegui parece útil para fazer a leitura tanto da estrutura social boliviana em tela, quanto para avaliar ebulições sociais e Revoluções na América Latinas do século XX. O que se depreende com a abordagem principal de Mariátegui consiste na concepção de que o flagrante problema da raça indígena está no semifeudalismo e ausência de distribuição das terras (BECKER, 2002, p. 2). Essa única via explicativa pode dificultar a análise social, já que não é possível que o problema indígena seja uma questão apenas causada por uma imposição capitalista, um elemento da pirâmide social.

Ainda que o “problema indígena” seja a terra - a falta dela, neste caso – este pode ser somado a uma sociedade conduzida por discursos raciais generalistas. Além disso, a forma de encarar a figura feminina indígena também persistiu. De fato, o problema indígena relacionado à terra se potencializava na Bolívia de 1940 e se tornou em alguma medida correspondente a um único grupo étnico. Quando colocamos em paralelo o indígena que trabalhava de forma semi-escravizada nos latifúndios com aquele que trabalhava no espaço extremamente insalubre das minas, constatamos que estavam ligados ao mesmo grupo que se fez maioria no Chaco: esses, ao retornarem do conflito, foram obrigados a trabalhar precariamente no centro urbano, pois perderam o direito aos pequenos lotes de terra que deixaram para integrar o Exército Boliviano (ANDRADE, 2007, p. 27).

Boa parte dos trabalhadores indígenas urbanos compartilhavam os anseios com trabalhadores rurais, sendo ambos atraídos por movimentos comunistas - de maneira objetiva - e liberais, que acolhiam as demandas indígenas para fazer frente ao governo da época, com o objetivo de chegar ao poder político, agiam de maneira fisiológica, acolhendo pautas que fossem convenientes ao objetivo político e que ao mesmo tempo estivessem massificadas (ANDRADE, 2007, p. 16-17).

As generalizações aplicadas aos trabalhadores bolivianos podem nos permitir analisar de forma coesa as lutas sociais, e a partir disso mensurar a força política desse grupo; mas em troca corre-se o risco de reiterarmos pela mesma lente os acontecimentos considerados revolucionários na América Latina sem avaliar outros componentes que também podem ter sido centrais em determinado objeto histórico de estudo.

Para a interpretação daquele período histórico, não poderia ficar de fora, por exemplo, a discussão da ideia de pátria enquanto “forjadora de filhos patriotas”. Quando entendemos essa perspectiva das políticas do Estado Nacional, consideramos trazer ao debate a frustração daqueles indígenas que retornaram do Chaco, imersos no discurso nacionalista, porém sem receber a cidadania plena de um patriota “parido na guerra” e permanentemente na condição de um “não boliviano”.

A Revolução Boliviana se construiu por uma coalizão gerada pela proposta da ampla aliança de grupos políticos, que quase sempre tendiam a uma perspectiva socialista, pois essa era a única liga possível naquele contexto, além de ser o único conceito vocal para agregar trabalhadores naquele momento. Essa coalizão se mostra no mínimo curiosa ao ser composta pelo Movimento Nacional Revolucionário (MNR), que também agregou líderes vinculados à ideologia fascista, sendo notabilizada por uma proposta de proibição de migração judia em 1942 e não podendo ser diferente, adotou um nacionalismo no modelo externo como um elemento central (ANDRADE, 2007, p. 17, 33).

No escopo da ideologia fascista na Europa correspondida pelo MNR, a figura do trabalhador estava ligada ao sentimento de pertencimento a um país, com uma função operante de construí-lo ou reconstruí-lo, como foi o caso da Alemanha Nazista: trabalhadores poloneses e judeus foram colocados no grupo de trabalhadores degenerados pela cultura (MAZOWER, 2013, p.56-60). Em contraponto, o trabalhismo com inspiração marxista, desde suas orientações iniciais na primeira metade do século XIX, se projeta para uma conjunção internacional; nele, o trabalhador compõe uma classe que não se limita a fronteiras nacionais ou étnicas (BOGO, 2006, p. 17-18). Estando colocadas essas diferenças, a participação de populações indígenas no MNR boliviano - vocacionado por burgueses e liberais nacionalistas - teria sido possível pela conveniente e proposital confusão entre a forma como o nacionalismo fascista encara o trabalhador, considerado cidadão patriota, ligado à reconstrução de uma nação racialmente pura, e o trabalhador latino-americano indígena boliviano, que, a seu turno, pela situação social em que se encontrava – similar a de outras populações indígenas da América Latina daquele momento histórico estava logicamente, propenso a uma absorção do trabalhismo marxista.

No cenário em tela, um grupo político de *criollos* que buscou apoio indígena para ascender ao poder político também compartilhou da ideia cristalizada que atribuiu a populações nativas o caráter de “impedidores do progresso nacional” (GOUVEIA, 2016, p. 85-86),

ignorando muitos espectros ideológicos raciais aos quais os trabalhadores indígenas pudessem estar associados. Temos aqui a opção de supor a existência de um “inimigo em comum” – oligarquias - como motivação para a referida aliança, somada ao fato de que retoricamente a habilitação de cidadania reivindicada por indígenas seria anunciada e apoiada como uma demanda do trabalhador boliviano, o que não comprometeria a fidelidade quanto aos pressupostos fundacionais do MNR.

Se existiu algum dilema interno ou qualquer conflito quanto à flexibilidade do MRN em se colocar como um dos representantes da causa trabalhadora indígena, este foi finalizado quando o movimento se tornou um aliado frontal contra o governo após o massacre do Catavi - região mineradora de Potosí -, quando em 1942 mineiros foram atacados e mortos durante uma manifestação. Na sequência, o MNR se tornou ao lado do Partido Obrero Revolucionário (POR), um dos partidos mais populares daquela década, o que resultou na possibilidade de reunir apoio dos sindicatos dos mineiros e partidos comunistas para chegar ao poder por meio de um golpe, levando à presidência o militar Gualberto Villarroel (ANDRADE, 2016, p. 36-40).

Os estigmas quanto às inspirações nazifascistas do MNR seguiram sendo apontados como uma controvérsia pela opinião internacional enquanto se finalizava a Segunda Grande Guerra, sendo o reconhecimento do Governo Villarroel - ainda que tardio - por parte dos Estados Unidos da América (EUA), em 1945, um sinal de redenção. Ainda não se tratava naquele momento de um caminho aberto para a Revolução que viria. Villarroel fez um governo ditatorial que provocou sua renúncia em junho de 1946 em meio a protestos dos trabalhadores em descontento com o Governo (ANDRADE, 2016, p. 40-45).

Em última análise, o MNR de 1946 já tinha construído de forma irrevogável um atrelamento à massa trabalhadora indígena boliviana, e como pudemos notar, uma conduta em sentido contrário gerou o desprestígio popular que abalou o partido. Todo esse processo que culmina num câmbio de postura política racista do MNR para um partido calcado na representatividade das populações bolivianas *cholas* e indígenas pode ser explicado, principalmente, por consagrar o Trabalhismo enquanto parte integrante do discurso, sem considerar talvez que estariam pluralizando etnicamente suas fileiras de militância. De outro modo, também é preciso considerar a capacidade do movimento trabalhista de se infiltrar voluntariamente em forças políticas antagônicas, que não significam uma oposição ao modelo

capitalista, sendo os grupos liberais um exemplo de receptores primordiais, como ocorreu no Partido Liberal Inglês no final do século XIX (REIS, 2013, p.3)⁵⁶.

A estratégia de “infiltração” mencionada, caso tenha acontecido em paralelo ao acolhimento de reivindicações da causa dos trabalhadores pelo MNR, resultou não só no acréscimo de pautas e filiação dos trabalhadores homens, mas também, na inevitável filiação das mulheres *cholas* e indígenas. O MNR se tornou o primeiro partido boliviano a aceitar mulheres para seus grupamentos militantes, reconfigurando, ilustrativamente, o lugar feminino reservado no modelo republicano (BIJOS, 2002, p. 133).

Entender a importância e significado de uma readaptação da figura feminina num ambiente pretenso à revolução nos exige recompor o processo gradativo que torna possível essa afiliação: em primeiro lugar, já que o trabalhismo se anexa ao discurso nacionalista, podendo substituir o trabalho como sinalizador de se pertencer a uma nação na ausência do conflito bélico externo; sendo assim, a mulher continuava a enfrentar obstáculos para preencher os requisitos de pertencimento e tornar-se hábil para adquirir cidadania plena. Essa questão foi respondida neste texto quando mencionamos a forte propaganda do modelo ideal de família, cujo patriarca era apresentado como alguém que, após o longo dia na fábrica, recebia a recompensa no ambiente doméstico ao ser recebido por esposa e filhos. Ou seja, não há um lugar possível para a mulher longe do espaço tradicional, ainda que esta cumpra devidamente os “pré-requisitos” para a cidadania.

É importante acrescentar que no ambiente republicano as frentes sindicais masculinas não abriram exceções para suas filiadas. Pelo contrário, tentaram manter ao máximo o modelo tradicional de família no imaginário dos operários por entenderem as reivindicações de mulheres como percalços nas negociações de direitos trabalhistas com os patrões (RAGO, 1985, p. 86-88).

Numa linguagem simbólica, o perfil feminino ideal propagado na Bolívia da década de 1940 estaria longe de se aproximar do modelo operário de mulher: o jornal *La noche* de 22 de abril de 1940, em meio a uma matéria que indicava parâmetros para a personalidade nacional, ilustrava uma mulher *criolla* dando dicas de cuidados estéticos entre os parágrafos que pautavam

⁵⁶ Guilherme Reis lembra a metáfora utilizada pelo historiador James T. Kloppenberg relativa ao Cavalo de Troia para explicar como o trabalhismo reconduziu o pleito do Partido Liberal na Inglaterra no final do século XIX: ‘quando o trabalhismo começou a se afirmar como uma força política independente perto do final do século XIX, fez isso como um cavalo de Troia dentro do Partido Liberal, em vez de realizar o cerco de fora das muralhas’.

sobre o planejamento de nação⁵⁷. O perfil feminino na matéria jornalística se torna importante quando percebemos que aquele perfil de mulher foi o escolhido num primeiro momento para compor a liderança feminina no MNR.

As mulheres da classe média, em sua maior parte, esposas dos tradicionais militantes do MRN, passaram a compor o grupo de mulheres no partido, que em 1947 instituiu uma militância trabalhista liderada por Maria René Rodas, Lily Quintanilla, Etelvina de Peña e Rosa de Barrenechea. Nessa frente política, a presença da mulher indígena ou *chola* foi apenas alusiva, quando batizaram o grupo de *Las Barzolas*, para lembrar a operária Maria Barzola assassinada no massacre de Catavi em 1942 (LEMA, 2006, p. 44). Apesar do espaço cedido para essas mulheres, as fronteiras de gênero eram bem delimitadas, mantendo o controle das funções internas no partido, que, por sua vez, catalogava o ofício para cada uma delas na militância:

As tarefas das mulheres no partido eram de alguma maneira, “tarefas tipicamente femininas”: apelações judiciais, ofícios religiosos, correios clandestinos, marchas populares, transporte de armamento, cuidados com os enfermos, atenção aos presos, greves de fome etc., que somente implicavam o plano traçado pelo partido para elas. Torna-se relevante mencionar que ao aceitar tais incumbências, as mulheres sempre as cumpriam com estrita disciplina orgânica, como mulheres militantes (BIJOS, 2002, p. 133- 134).

O grupo de mulheres concorrentes aos partidos de esquerda e de cunho revolucionário consultavam os discursos feministas da ocasião (BIJOS, 2002, p.142), no caso das mulheres do MNR, considerando o objetivo político de suas associadas, que, apesar de boa parte serem ancoradas em um feminismo reformista (BIJOS, 2002, 142-143)⁵⁸, não se limitaram completamente ao regramento proposto para suas ações. Gradualmente, até meados da Revolução, a participação feminina foi aumentando no partido e qualquer eventual planejamento de mantê-las no lar foi sendo esquecido. O grupo de mulheres na administração das forças femininas no início da década de 1950 era composto por maioria de mulheres brancas que eram anteriormente apenas donas de casas, e, por efeito, muitas analfabetas, algumas até trabalhavam, sendo esta uma condição legitimadora na resistência contra a opressão dos trabalhadores. Após a Revolução, muitas dessas mulheres da liderança se decepcionaram com o Partido, isso porque, o

⁵⁷ ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PAZ. La noche, 22 abr. 1940, p.2.

⁵⁸ Na Bolívia prevaleciam, no período em questão, duas correntes feministas: o feminismo radical, que também atendia demandas mais íntimas relacionadas à liberdade sexual, e o feminismo reformista, que pautava a participação política da mulher.

lugar na administração pública que conseguiram com o MNR governando era um espaço secundário, destinado a secretariar os chefes de Governo (LEMA. JIMENEZ, 2006, p. 44).

Mulheres mineiras e camponesas, indígenas e *cholas*, sempre estiveram obrigadas pelas circunstâncias a compor as reivindicações dos trabalhadores de forma não oficial, ou seja, não submetidas a uma filiação partidária. Com o crescimento da movimentação trabalhista e do MNR, a participação dessas mulheres sempre se deu por intermédio ou por endossamento de seu cônjuge (BIJOS, 2002, p. 134). O planejamento de qualificar a mulher em um espaço devido não tinha efeito na massa feminina pobre da população. Não existia pudor moral que fizesse o *terrateniente* ou dono de minas recomendar o não uso da força de trabalho feminino de mulheres indígenas e *cholas*, idealizando-as como um componente de uma “família ideal” estruturada ao modo *criollo*: ignoravam completamente esse perfil feminino fora de determinado padrão étnico. Restou à mulher indígena o ônus do trabalho, o labor do lar, e nenhum direito de reivindicação legítimo, reconhecido por lideranças partidárias pré-revolucionárias, que miravam, sobretudo, o operariado masculino.

Uma imagem de mulher ideal na boliviana se tornou “móvel” no imaginário coletivo desde que cumprisse uma finalidade política, isso porque essas mulheres em específico receberam as instruções de como se comportar nos lugares que deveriam ocupar na nação, ao passo que mulheres indígenas e *cholas* entraram muito mais atrasadas que o homem indígena na pauta nacional para a cidadania. Mulheres *criollas* foram notadas, readaptadas e absorvidas nesse processo, ao ponto de algumas delas na década de 1960 ingressarem na vida pública como parlamentares (BIJOS, 2002, p. 133).

Em reconhecimento a uma violência sofrida de forma histórica por mulheres *cholas* e indígenas bolivianas, que foram e ainda são atingidas por muitos setores sociais, até mesmo em suas comunidades, mesmo tratando-se de um reconhecimento tardio, a Lei n. 346/2013 regulamenta alguns artigos da Constituição Plurinacional Boliviana de 2009, passou a garantir proteção e acesso a setores jurídicos para mulheres indígenas (SILVA, 2019, p. 1-2).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conteúdo histórico das novelas de Antônio Díaz Villamil, em especial, *La niña de sus ojos*, forneceu uma lente para auxiliar no entendimento dos conflitos raciais e de classe entre 1935 e toda a década de 1940 na Bolívia. Esses conflitos se potencializaram na construção do projeto nacionalista em curso, que consistia em manter populações indígenas na condição de camponeses ou operários nas minas de estanho. Esses sujeitos foram destinados a um ostracismo social ainda mais profundo diante da crise que se instaurou a partir de 1929. Uma sucessão de práticas políticas que atingiram negativamente uma massa boliviana subjugada pela minoria *criolla* criou o ambiente hostil para tornar possível a Revolução de 1952 (PERICAS, 1997, p. 112). Os componentes desse ambiente que se propuseram à construção de um “novo” Estado Nacional que os inseria reverberaram na obra de Villamil, que se tornou um contribuinte para a formação daquele novo conceito de nação.

Para estudar os conflitos raciais, de gênero e classe na Bolívia por meio das novelas de Antônio Díaz Villamil produzidas até 1948, foi preciso identificar no cenário social dessas produções, nas ações e perspectivas das personagens elementos que elucidaram o entendimento da realidade conflitante entre raça e nacionalismo. Durante a pesquisa, o lugar da Literatura se reafirmou enquanto fonte principal para revisão do nacionalismo boliviano, sendo auxiliar no que se refere à identificação dos mecanismos de segregação da elite *criolla*. Esses mecanismos aplicados por agentes públicos coexistiram em toda a América Latina e se fragilizaram na Bolívia a partir dos acontecimentos que conduziram à sublevação popular de 1952. As ações segregacionistas aplicadas socialmente foram plurais, não existindo uma linearidade dos discursos, que embora propusessem um mesmo objetivo racista, se flexibilizaram de acordo com as conveniências políticas da classe dominante.

Nas obras literárias de Villamil se percebe uma impressão padronizada de como o autor classifica sujeitos socialmente e etnicamente. Quanto a essa mesma impressão, não foi possível verificar, por exemplo, qual seria a propaganda de periódicos independentes que possivelmente movimentavam parte da opinião pública em relação à classificação de sujeitos socialmente ativos. Acrescentamos que nos jornais locais que coletamos para consulta e produção deste texto constam alguns registros de encontros nacionais e internacionais organizados por indigenistas, cujos discursos ocasionais não reforçam sozinhos um arquétipo social desejado por uma classe dominante. No editorial de *La noche*, se notou entusiasmo quanto à proposta de “solução” para o

“problema” racial dos países latino-americanos no campo educacional, mas não foi possível verificar o potencial popular dessa mídia, apesar de intuirmos que os *criollos* eram seus leitores privilegiados.

Quase todas as personagens principais de Antônio Diaz Villamil são mulheres, indígenas ou *cholas*, que enfrentam inúmeros obstáculos em suas histórias. Esse lugar feminino que o autor dedica a suas personagens é uma reprodução do que o projeto nacionalista republicano forneceu às mulheres socialmente. Esse estudo de gênero foi acrescentado no decorrer do trabalho porque a resistência indígena também ocorreu em um espaço particular na Bolívia. A luta feminina que a novela de Villamil espelha parcialmente entrou como demanda paralela, sendo uma reivindicação dentro das reivindicações dos povos excluídos. Nesse caso, Villamil apenas reproduz o lugar de mulher boliviana, previamente construído para o perfil feminino *criollo*; sendo também um lugar de opressão e com fronteiras bem estabelecidas, o autor se destaca por entregar a “função” exercida ideologicamente por uma *criolla* na ideologia nacionalista a mulheres indígenas e *cholas*. Isso ocorre no campo mítico, na ideia romântica do que se planejava para aquele grupo, mas reiteramos o contraponto posto por aquela realidade: a mulher indígena ou *chola* esteve no centro dos conflitos, quando não chamadas para fornecerem uma força de trabalho equivalente à masculina.

Podemos confirmar a hipótese de que a Literatura funcionou como um suporte para entender raça, nação e gênero na Bolívia da década de 1940, pois através das histórias e linguagem foi possível perceber as relações entre ficção e disputas em torno de projetos nacionais. Esse link se mostrou possível por causa da atividade do autor escolhido nas causas indígenas, propondo ideias e participando dos debates envolvendo o tema. Ressaltamos que esse exercício talvez não obtivesse o mesmo resultado caso outro autor fosse escolhido para análise, já que o trânsito do autor eleito no eixo do poder político, além de sua atuação na educação, não lhe permitiu ser alheio naquela conjuntura.

A chegada de Evo Morales ao poder Executivo da Bolívia sinaliza que o discurso indigenista que prevaleceu na Bolívia, foi remanescente do período em estudo nesta Dissertação. Não atoa, a empreitada pela alfabetização de povos indígenas foi intensificada pelo referido presidente, tendo resultados extraordinários apontados pela Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (Unesco), em que os indices de analfabetismo apontam 2,9% no país em 2016 (ROJAS, 2008, p.1). Apesar de propormos que a ideia da política indigenista de

Educação para indígenas ter se reverberado da década de 1930 até a Bolívia contemporânea, revigorada por um líder Aimará, não conseguimos alçar algumas possíveis narrativas que talvez, pudessem ser notadas in-loco em visita o país estudado para coletar um número significativo de fontes orais. Nesse sentido, tratando-se de uma pesquisa não financiada por entidades de fomento, precisou se adequar aos limites econômicos impostos ao autor, e, além disso, ao cenário pandêmico mundial que dificultaram o trânsito internacional de pessoas.

A literatura escolhida enquanto fonte para este texto, também apresenta lacunas ao não atender alguns grupos indígenas numa nação boliviana “inclusiva” e hipotética. A ausência nos projetos de nação desses grupos invisibilizados, que também se dá nas fontes jornalísticas e científicas analisadas, precisa ser resolvida escutando os referidos grupos de forma presencial.

A ênfase dada à novela *La niña de sus ojos* se justificou por ser a última obra de Villamil, reunindo elementos que puderam ser decifrados para entender parte dos projetos nacionalistas. Esse entendimento não está exposto na referida novela, precisou ser decifrado com outros suportes e fontes auxiliares. Foi de fundamental importância à leitura das Teses apresentadas pelo grupo integrado por Villamil no Congresso de 1940, bem como as consultas aos Boletíns Bibliográficos de Antropología Americana (BBAA). Além disso, algumas outras obras de Villamil se tornaram indispensáveis, principalmente quando colocadas frente a argumentos historiográficos do próprio autor, servindo para organizar algumas ideias em seus escritos literários, e até mesmo contradizê-lo em alguns temas.

A tradição oral foi sinalizada lateralmente, colocada parcialmente em pauta por uma única obra de Antônio Díaz Villamil. Utilizamos a referida fonte em perspectiva opositora a determinações quanto à raça em discursos da década de 1940. Embora tenha sido publicada pela primeira vez em 1929, *Leyendas de mi Tierra* conduz uma narrativa de uma “Bolívia com raízes em si mesma”, ainda que no campo mitológico, trata-se de uma versão original baseada em elementos de populações excluídas. O reconhecimento dessas populações seguiu um percurso metodológico irreconhecível diante do que Villamil veiculou nesta obra. O movimento dos conflitos envolvendo território, o levante de povos subjugados por outros povos, que se reconciliam muitas vezes conforme as histórias reunidas pelo autor dão perspectiva de um espaço dinâmico politicamente, ainda que o vício nacionalista de criar alusões a heróis patrióticos tenha prevalecido na referida obra, o texto se impõe como uma resistência a uma narrativa que traduzia raças indígenas como apáticas, movimentadas por um colonizador e em função dele.

Os três problemas relacionados à construção nacional abordados no decorrer deste texto incidem em raça, nação e gênero. No que propomos, passamos a entender como esses problemas eram assimilados socialmente e na literatura de Villamil, junto a outros textos científicos, que foram possíveis de se conectar a obras de ficção. A organização objetiva quanto a aspectos diluídos nas tramas por meio de metáforas, símbolos e linguagens, não seria possível por uma análise exclusivamente literária, que nos forneceria uma versão de determinado período boliviano com muitas lacunas. O resultado seria o mesmo se ignorássemos momentos em que produções fictícias induziram o comportamento social e político no espaço nacional boliviano.

LISTA DE FONTES

Fontes Bibliográficas

ARGUEDAS, Alcides. Raza de Broce. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, Colección Clásica, nº. 234, 2006, p. 222.

MARTÍ, José. “Nossa América”. Tradução de Maria Angélica de Almeida Triber. São Paulo: HUCITEC, 1983, p.04.

PAZ, Octávio. O Labirinto da Solidão, São Paulo: Paz e Terra, 1950, p.11, 32, 97, 177.

RODÓ, José Henrique. Ciudadano de Roma. Coleção La Expression Americana. Caracas: Fundação da Biblioteca Ayacuch, 1994, p. 5 e 27.

_____. Ariel, 1900, p. 2-21.

VILLAMIL, Antônio Diaz. La Niña de Sus Ojos. La Paz: Libéria Editorial, 1948.

_____. El Tesoro de los Chullpas. La Paz: Livraria Editorial Popular, 2ª edição, 1979.

_____. Retamita; Muñecas de bazar; Crisol; El pequeño estafeta. La Paz: Liberia Editorial Juventud, 1977.

_____. La Rosita. La Paz: Liberia Editorial Juventud. Colección Ayer y hoy. 1988.

_____. Leyendas de Mi Tierra. La Paz: Liberia Editorial Juventud. 1979.

_____. Historia de Bolívia: Guerra de La Independencia. La Paz: Libreria Editorial Popular, 6ª edição, tomo III, 1957, p. 96-100.

_____. Tiempos Primitivos La Conquista Y el Coloniaje. La Paz: Editora Popular, 1957, p. 23-24, 28-34, 53-59, 61, 63.

Arquivo Histórico de La Paz

4 TESIS BOLIVIANAS EN EL CONGRESO INDIGENISTA. La Calle, La Paz, 18 de abril de 1940.

CONFERÊNCIA INDIGENISTA DE MÉXICO. La Noche, La Paz, 16 de abril de 1940.

COMO DEVE A MULHER SAUDAR A BANDEIRA? O Jornal das Moças, edição 131. Rio de Janeiro, 20 de janeiro de 1917.

ENTRE INDÍGENAS PERUANOS Y BOLIVIANOS. La Noche, La Paz, 20 de abril de 1940.
EL CASO DE UM PROFESSOR INDIO. La Calle, La Paz, 18 de abril de 1940.

EL BOLIVIANO CARECE DE PERSONALIDAD, - DICE EL MINISTRO DE EDUCACIÓN, SEÑOR OTERO- “ ÉS NECESSÁRIO FORMÁSELA”. La Noche, La Paz, 22 de abril de 1940.

EL II CONGRESO INDIGENISTA INTERAMERICANO DEL CUZCO Y EL INSTITUTO INDIGENISTA PERUANO. La Republica, La Paz, 22 de maio de 1948.

Instituto Pan-Americano de Geografia e História

Boletín Bibliográfico de Antropología Americana. 1939-1955 (trimestral e semestral).

Diário Oficial da Bahia

DORIA, Rodrigues. Primeiro Congresso Médico Paulista. Regulamentação do Meretrício. Bahia, 1916, p. 2 – 6.

Filme

WARISATA. Juan Pablo Piñeido. Paolo Agazi. Bolívia, 20 de julho de 2013.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo Económico de Cultura, 1993, p. 25, 46-47, 78 - 79, 40-41.

AZEVEDO. Célia Maria Marinho. Onda Negra, Medo Branco; O negro no imaginário das elites do século XIX, São Paulo: Paz e Terra, 1987, p. 35, 60, 71-72.

ANDRADE Everaldo de Oliveira. História, Arte e Política: O muralismo do boliviano Miguel Alandia Pantoja. Unesp, v. 25, n. 2, p. 149. 2006.

AYLLON, Virgínia. Estado y mujeres en la obra de cuatro narradoras bolivianas. Argentina: Universidad Nacional de Córdoba. Revista do Centro de Pesquisas da Faculdade de Filosofia e Humanidades. Vol. 7 n. 9, 2016, p. 1- 11.

ALMEIDA, J. S. de. As gentis patrícias: identidades de imagens femininas na primeira metade do século XX (1920-1940). Universidade Federal do Paraná: Educar em Revista, n.48, abril/junho, 2013, p.188.

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. A Revolução Boliviana. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2007, p. 27, 35-58.

BARROS, Paulo Sérgio. Cultura e Resistência Indígena na Historiografia da Conquista. Universidade Federal de Pernambuco. Clio, Revista de Pesquisa Histórica, Recife, vol. 1, no.14, p.87-93, 1993.

BARBOSA, João Mitia Antunha. MEZACASA, Roseline. FAGUNDES, Marcelo Gonzales. A Oralidade Como Fonte Para Escrita das Histórias Indígenas. Revista Tellus, Campo Grande, no. 37, set/dez, p. 122, 125-129, 2018.

BIJOS, Leila. Bolívia: Descaso e Discriminação ao Trabalho da Mulher. Unijui, v. 17, n. 16, p. 127, 133-136, 142. Outubro /janeiro, 2002.

BORGES. Valdeci Rezende. História e Literatura: Algumas Considerações Revista de Teoria da História, v. 3, n. 1 p. 2, 96. Junho, 2014.

BECKER, Marc. Mariátegui y el problema de las razas en América Latina. Chile: Centro de Estudios Miguel Enriquez, 2002, p. 2.

BOGO, Ademar (ORG). Teoria da organização política: escritos de Engels, Marx, Leninl , Rosa, Mao. Santa Catarina: Expressão Popular. 2006, p. 17-18.

BARBIEIRO, Fabiane Crys. Reminiscência... A Tradição Oral Através de Narrativas de Vida Presentes no Oeste de Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões. Frederico Westphalen, p. 15-18.

CANDIA, Antônio. Dicionário Cultural Boliviano: Antônio Diaz Villamil. La Paz, p. 1- 2, novembro, 2011.

CARVALHO, José Murilo. A formação das almas: O imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 75-76.

CONCEIÇÃO. Mauro Marcos Farias. Anais Eletrônicos do VIII Encontro Internacional da Associação Nacional de Professores de História das Américas (ANPHLAC). Vitória do Espírito Santo: José Carlos Mariátegui: a representação política e cultural deste pensar nos movimentos indígenas na Bolívia (1930-1952), 2008, p. 7-8.

CAMARGO, Alfredo de José Calvalcanti. Bolívia: A Criação de um Novo País, da Ascensão do Poder Político Autóctone das Civilizações pré – colombianas a Evo Morales, Brasília: Funag, 2006, p. 133-134.

DULCI, Tereza Maria Spyer. As Conferências Pan-americanas: identidade, união aduaneira e arbitragem (1889 a 1928). Dissertação (Mestrado em História)- São Paulo: Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2008, p. 28-36, 54-55.

FAVERI, Marlene. Guerra e papéis masculinos: reflexões na perspectiva de gênero. Universidade do Estado de Santa Catarina. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005. P. 2

GOUVEIA, Regiane Cristina. América Latina Enferma: Racismo e Positivismo no pensamento político latino-americano em fins do século XIX e início do XX. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Casa Oswaldo Cruz-Fiocruz. Rio de Janeiro, p.11,14,85-86,155,160,163,263. 2016.

GELLNER, Ernest. Nationalism. Londres: The Orion, 2008, p.113 in LOPES, Marina Carvalho. Nações e Nacionalismo: Uma revisão bibliográfica. TCC (Bacharelado em Relações Internacionais) - Universidade Federal de Uberlândia. Minas Gerais, p. 5. 2018.

GOMES, Caroline Faria. O discurso indigenista mexicano: práticas e contradições (1940 -1960). Niterói: Anais Eletrônicos do VIII Encontro Internacional da Associação Nacional de Professores de História das Américas (ANPHLAC), p. 1, junho/julho, 2014.

GISBERT, Isabel Mesa. Antología de literatura infantil y juvenil de Bolívia. La Paz: Biblioteca del Centenario de Bolívia, 2015, p. 20-22.

GALEANO, Eduardo. As veias abertas da América Latina. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p.34.

HOSSIASON, Laura Janina. Nação e imaginação na Guerra o Pacífico, São Paulo: Edusp, 2012.

HOBBSAWM, Eric. Nações e Nacionalismo desde 1780. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p.15.

HOBBSAWM, Eric. BETHELL, Leslie (Org). Viva La Revolución: A era das utopias na América Latina. São Paulo: Companhia das Letas, 2017. P. 481.

LE GOFF, Jacques. Prefácio in BLOCH, Marc. Apologia da História ou Ofício do Historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p.19.

LOPES, Marina Carvalho. Nações e Nacionalismo: Uma revisão bibliográfica. TCC (Bacharelado em Relações Internacionais) - Universidade Federal de Uberlândia. Minas Gerais, p. 13. 2018.

LYRA, Maria de Lourdes Viana. “Pátria do Cidadão”: A concepção de pátria/nação em Frei Caneca. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rev. bras. Hist. v. 18 n. 36, São Paulo, 1998. p. 5.

LEMA, Ana Maria. CHOQUE, Maria Eugênia. JIMENEZ, Maritza. La participación de las mujeres en la historia de Bolivia. La Paz: Creativa, 2006, P. 44.

MATTOS, Thiago Quintela. Vulnerabilidade Psíquica, Miscigenação e Poder: A Bolívia em Foco. Dissertação (Mestrado em Ciência Política), Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2007,p.35.

MITRE, Antônio. O dilema do Centauro: ensaios de teoria da História e pensamento latino-americano. Minas Gerais: Universidade Federal de Minas Gerais, 2003, p. 11, 84-87, 112-115, 123-126, 131, 140, 143, 150.

MOTTA, Guilherme Carlos Mota. História de um Silêncio: a guerra contra o Paraguai 1864 – 1870. Universidade de São Paulo, Estudos Avançados, v. 9. n. 24, p.7. 1995.

MAZOWER, Mark. O império de Hitler: A Europa sob domínio nazista. Tradução: Cláudio Carina e Lúcia Boldrini. São Paulo: Companhia das Letras. 2013, p. 56-60.

PAPLONA, Marco A. DOYLE, Don H. Nacionalismo no Mundo Novo: a formação de Estados-Nação no século XIX. Rio de Janeiro: Record, 2008, p.18.

PESAVENTO, Sandra Jathai. LEENHARDT Jaques. O Discurso Histórico e Narrativa Literária, São Paulo: Unicamp, 1990, p.10.

PARSSINEN, Risto Kesseli y Martti. Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250-1600 d. C.). Bulletin de l'Institut français d'études andines [En línea], n. 34, p. 387-388. Dezembro, 2005.

PERICAS, Luiz Bernardo. Processo e desenvolvimento da revolução boliviana. São Paulo: PUC , 1997, p. 112.

REILEY, Heather Thiessen. O nacionalismo caudilhista na Bolívia in Marco A. Paplona e Don H.Doyle. Nacionalismo no Mundo Novo: a formação de Estados-Nação no século XIX. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 360 – 364, 368.

REILY, Thiessen. O nacionalismo caudilhista na Bolívia in PAPLONA, Marco A. DOYLE, Don H. Nacionalismo no Mundo Novo: a formação de Estados-Nação no século XIX. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 220-222, 240-241, 355, 360-365, 368.

REIS, Guilherme Simões. A social democracia do MAS boliviano Rev. Sociol. Polit. vol.21 no.48. Dezembro, 2013, p. 3.

RAGGO, Margareth. Do cabaré ao lar; A utopia da cidade disciplinar; Brasil: 1890 – 1930”. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1985, p. 86-95, 119-120.

ROJAS, Rosa. Bolívia é o 3º país da América Latina livre do analfabetismo: México. La jornada, 2008.

SOLDAN, Edmundo. Prólogo, Cronología y Bibliografía in ARGUEDAS, Alcides. Raza de Broce. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, Colección Clásica, nº. 234, 2006, p.10-18, 30, 50.

STRECK, Danilo Romeu. ADAMIS,Telmo. MORETTI, Cheron Zanini. Educação e processos emancipatórios na América Latina. Eccos Revista Científica, São Paulo, vol. 11, n. 2, p. 424, julho - dezembro, 2009.

SILVA, Maurício. Utilitarismo em Ariel de José Enrique Rodó. Crítica Cultural, v. 8, n. 1, p. 157-161, jan./jun. 2013.

SILVA. Giovane José Silva. A Bolívia, a Chiquitania e as populações indígenas em um mosaico étnico e cultural. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, v. 6, n.2, p. 104-105, 120, 2012.

SCHAVELZON, Salvador. Terras altas e baixas na América do Sul: A criação de uma política ameríndia constituinte de multiplicidade, Cadernos de Subjetividades, Universidade Católica de São Paulo, v. 8 n.3 p. 110, 114 – 115, outubro, 2011.

SOLOGUREN, Ximena. La Ininteligibilidad de lo Cholo en Bolivia. Tikazos, n. 21, 2016.

SILVA. Diogo Bacha. Gênero e constitucionalismo: sobre a Lei de proteção às mulheres do Estado Plurinacional da Bolívia. Revista de Estudos Femininos . vol.2 no.27 , 2019.

SANTANA, Nélia. A Prostituição Feminina em Salvador de 1900 a 1930. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1996, p. 74- 100.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O Espetáculo das Raças, Companhia das Letras ,1993, p.43.

VEGA, Flerencia Durán de Lazo. Fundamentos culturales para el desarrollo de la sociedad y el nacionalismo. El legado de bolivianos y extranjeros, in CAPRA. Ana María Seoane. SEOANE, Alfredo Flores. APONTE, Patricia Fernández. PIETRO. Felipe Seoane. Bolivia, Su Historia: Gestación y emergencia del nacionalismo 1920 – 1952, La Paz: La Razion, 2015, p. 155, 157, 163.

VIEIRA, Tiago Renato Tobias. A Revolução Boliviana de 1952: entre a ruptura e a desilusão. Universidade Estadual de Londrina, p.4. 2011.

ZUCCOLLILO, Carolina María Rodríguez. Língua Nação e Nacionalismo: Um Estudo sobre o Guaraní no Paraguai. Tese (Doutorado em Linguística). Unidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, p. 47-49.



FFCH UFBA

Estrada de São Lázaro, 197 – Federação
Salvador – Bahia – Brasil

Telefax: (71) 3237-7574 / E-mail: poshistro@ufba.br