

Vergüenza estética y construcción ideológico-estética del “indio” y de “lo indio” en la prensa paceña (1920–1939)

Aesthetic Shame and the Ideological–Aesthetic Construction of “the Indian” and “Indianness” in the La Paz Press (1920–1939)

Ivan F.R. Mollinedo Lobatón

Carrera de Filosofía e Instituto de investigaciones filosóficas

Correo electrónico: ivanmollinedo@yahoo.es

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-5183-3236>

Fecha de recepción: 20 de noviembre de 2025

Fecha de aceptación: 23 de marzo de 2026



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

El presente artículo analiza la construcción ideológico-estética del “indio” y “lo indio” en la prensa paceña entre 1920 y 1939, a partir del análisis de un conjunto representativo de fuentes hemerográficas compuesto de periódicos de circulación urbana. Parte de la hipótesis de que la prensa no solo reflejó prejuicios sociales, sino que actuó como dispositivo constitutivo en la producción como en la legitimación de un orden social urbano. Desde un enfoque que articula teoría del discurso, colonialidad del poder y concepciones del signo ideológico, y mediante análisis crítico del discurso, semiótica de imágenes y contextualización histórica, se identifican tres núcleos de representación: el indio como problema, el indio necesitado y lo indio como símbolo patrimonial. Estos núcleos revelan una operación ideológica de disociación del sujeto de su cultura, permitiendo al proyecto nacional moderno blanquear símbolos indígenas, mientras mantenía al indio real fuera de los márgenes de la ciudadanía efectiva. Esto generó un fenómeno en la producción de subjetividades que denominamos “vergüenza estética” y que afectó de diferente forma a indios, blancos y mestizos, efecto de símbolos idealizados y cuerpos subalternizados.

PALABRAS CLAVE: vergüenza estética, prensa paceña, representaciones del indio, ideología estética, colonialidad del poder, comunidad imaginada.

Abstract

This article analyzes the ideological-aesthetic construction of the “Indian” and “Indianness” in the press of La Paz between 1920 and 1939, based on the examination of a representative set of hemerographic sources consisting of urban-circulation newspapers. It is grounded in the hypothesis that the press not only reflected social prejudices but also functioned as a constitutive device in both the production and legitimization of an urban social order. Drawing on an approach that articulates discourse theory, coloniality of power, and conceptions of the ideological sign, and employing critical discourse analysis, visual semiotics, and historical contextualization, the study identifies three representational cores: the Indian as a problem, the Indian as needy, and Indianness as a patrimonial symbol. These cores reveal an ideological operation that dissociates the subject from their culture, enabling the modern national project to appropriate and “whiten” indigenous symbols while keeping the real Indian outside the boundaries of effective citizenship. This process produced a phenomenon in the formation of subjectivities that we term “aesthetic shame,” which affected Indians, whites, and mestizos in different ways, as a result of idealized symbols and subalternized bodies.

KEYWORDS: Aesthetic shame, La Paz press, representations of the Indian, aesthetic ideology, coloniality of power, imagined community.

Introducción

La presencia del indio en la ciudad de La Paz durante las décadas de 1920 y 1930 era evidente y negada al mismo tiempo. Por un lado, era visible en las calles, mercados, servicios urbanos, transporte y construcción, pero invisible en la política, en la cultura y en los ámbitos de decisión de la opinión pública, especialmente en el espacio de la prensa. Las élites urbano-letradas, reprodujeron un imaginario en el que la modernidad se asociaba con el blanqueamiento cultural, mientras que lo indígena debió ubicarse en el glorioso pasado precolombino o en el ámbito del folklore domesticado.

Este trabajo se sitúa en la tensión constitutiva del nacionalismo boliviano. Para ese nacionalismo el país necesitaba sobre todo lo indio para imaginar su identidad, pero no necesitaba al indio, por lo que históricamente intentó apartarlo de la vida pública. La prensa paceña, por su condición de productora de sentido, contribuyó a consolidar esta paradoja.

La presente investigación plantea varias cuestiones; en primer lugar, indagar en la manera en que la prensa paceña construyó la figura del indio dentro del marco del proyecto nacional moderno. En segundo lugar, pensar en qué operaciones ideológicas permitieron separar al sujeto indígena de su cultura. En tercer lugar, explorar cómo se estetizó lo indio en un contexto de exclusión estructural y, finalmente, qué efectos produjo esta construcción discursiva.

La investigación parte de un análisis minucioso realizado para un texto mayor. Este artículo constituye una síntesis ampliada que busca redondear una interpretación que no se limita a describir representaciones, sino a situar dentro de un entramado de relaciones de poder, imaginarios y prácticas de dominación simbólica.

Marco Teórico

Las ideas y conceptos que guían esta lectura se basan en una percepción de la prensa como espacio mediático productor de signos que está en constante disputa, a través de palabras y representaciones gráficas vinculadas a las luchas ideológicas desde el discurso político y la ideología estética. Lo que nos lleva a una categoría fundamental: vergüenza estética.

Comunidad imaginada y colonialidad del poder

La prensa paceña al mismo tiempo que homogeneiza, excluye, cumpliendo así una doble función en la tarea de la construcción nacional. En *Comunidades Imaginadas*, Benedict Anderson (1993 [1983]) proporciona una herramienta clave cuando sostiene que la nación es una comunidad imaginada cuyos miembros, aunque no se conozcan, comparten la idea de

pertenecer a un solo cuerpo social que está vinculado por historias, por símbolos y por rutinas de lectura. Las comunidades imaginadas, según el texto, se forman simbólicamente mediante tecnologías culturales, como la prensa.

Tal como señala Anderson que se generan los nacionalismos, la prensa paceña constituyó una comunidad imaginada tendiente a convertirse en la base de la construcción nacional, con la forma y contenido de lo que se quería reivindicar, y sin las cosas que se pretendía olvidar. El censo demográfico de La Paz de 1909 indica una composición de la sociedad paceña con amplia mayoría de blancos y mestizos. En contraste, la gran mortalidad de indios que desde 1880 mermaba su población, parecía tender a acabar con esa “raza” (Crespo, 1910, p. 44). Tal vez la idea de la raza débil o agotada explica, al menos en parte, que la comunidad imaginada en la que el lector participaba gracias al periódico, fuera una comunidad que prefería ser blanca y moderna, y que en ese espacio el indio fuera excluido como agente. En síntesis, la comunidad imaginada de la prensa reivindicó lo blanco y lo moderno (lo civilizado), y trató de renunciar al indio. Pero esto último era imposible.

El indio podía ser visible en las calles, pero no audible; podía estar presente en la vida cotidiana, pero no interpelado como igual. Su cultura se celebraba como pasado glorioso o folclore pero su existencia, en el plano político, o estaba subordinada o era silenciada. Esta operación de negación o borramiento cumplía la misión de reforzar un orden simbólico a través de la lectura compartida. El indio, mediado por las clases subalternantes, sin voz propia, irrumpía de cuando en cuando en la prensa de la europeidad imaginada, de esa comunidad de papel, del único modo en que podía hacerlo: desde las notas de beneficencia, en los reportes criminales, a veces en los anuncios y en alguna publicidad. Irrumpía para reflejar, al menos un poco, la materialidad de la vida cotidiana en la que como sirviente, pongo, artesano y campesino constituía la base económica en la que se sustentaba materialmente la sociedad entera.

La deseada sociedad de blancos que intenta representar la prensa solo fue posible a través de ese borramiento de lo indio, aquello que Aníbal Quijano denominó “colonialidad del poder” (2000). Este autor propone que la matriz colonial del poder se reconfigura en nuevas formas de dominación y articula la clasificación racial con una estructura capitalista eurocéntrica, que ubica a los pueblos indígenas siempre en posiciones subordinadas. De esta manera se entiende que el racismo no es un residuo del pasado, sino que se constituye en eje organizador de la modernidad latinoamericana: “Por primera vez en la historia, la idea de raza se constituyó como la base de una clasificación social de la población en una escala mundial” (Quijano, 2000, p. 5). Esto mismo genera lo que el autor denomina “colonialidad del saber”, una subordinación epistémica que invisibiliza perspectivas indígenas.

Si Anderson explica la dimensión simbólica de la nación imaginada, Quijano revela su contenido racializado y eurocéntrico. La comunidad imaginada por la prensa paceña no solo se basaba en una simultaneidad narrativa, sino también en una distribución colonial del valor simbólico que relegaba a los indígenas a una especie de otredad estética, asistencial o criminalizada. La

nación impresa era una nación racializada; su modernidad era proyectada, no universal. Era excluyente y epistémicamente cerrada.

Ideología estética: la relación entre estética y política

En “The ideological Aesthetic”, Udith Dematagoda y Christos Asomatos exploran cómo la estética y la ideología se entremezclan, proponiendo que las formas estéticas operan como si fueran ideología en sí mismas. Muestran así que la estética es un mecanismo político, capaz de organizar la experiencia sensible, según estructuras de poder (2023, p. 51). La estetización de elementos culturales como lo indígena no es un acto neutral, sino un proceso ideológico que legitima o subordina significados.

El artículo de Dematagoda y Asomatos permite comprender cómo operan las estructuras de poder a través de medios estéticos y sus implicaciones para la política, el arte y la teoría crítica, en especial en contextos tecnológicos y culturales contemporáneos, aunque no exclusivamente en estos. Es importante destacar que el análisis del fascismo alemán fue clave para arribar a la categoría de estética ideológica. Por otra parte, uno de los autores Udith Dematagoda, ya había hecho una aproximación a esta relación en un libro titulado *Vladimir Nabokov and the Ideological Aesthetic* (2017), por lo que el empleo que hacemos del concepto no recae en un anacronismo ¹.

La *estética ideológica* es útil para comprender cómo el “indio” aparece en los periódicos paceños de principios del siglo XX. Aparece pues como una figura estéticamente codificada para sostener narrativas ideológicas. Esos códigos se expresan en el periódico por su ausencia en los espacios de civilidad (como notas sociales o deportivas), lo que refuerza una ideología de exclusión, mientras que su aparición como problema, objeto de asistencia o símbolo de orgullo nacional, se inscribe en un marco estético diseñado para manipular percepciones. En particular, la idea de Dematagoda sobre cómo la producción estética, en este caso el discurso mediático, puede ser tanto una representación de la ideología como ideología en sí misma, resuena con la función propagandística y simbólica.

El artículo de Demtagoda y Asomatos se halla en línea con lo que señala Iturraga, refiriendo a Mario Margulis, sobre cómo los procesos de blanqueamiento social elevan el criterio estético de los modelos culturales y humanos creando códigos específicos. Esos “códigos han tenido tal fuerza y eficacia que han mantenido por siglos al indio, al negro, al mulato y al mestizo en un lugar subordinado que se puede constatar en la vida cotidiana a partir de pautas estéticas y morales convertidas en naturaleza e implantadas en la cultura” (Iturriaga, 2016, pp. 71-72).

¹ Además, se emplea el concepto como herramienta teórica ex post no como categoría histórica de época.

El signo como arena de lucha ideológica

En *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (2009 [1ra ed. 1929]), Valentín Volóshinov realiza una crítica sistemática al “objetivismo abstracto” de Ferdinand de Saussure en su teoría del signo lingüístico, hasta ahora empleado frecuentemente en nuestro medio, señalando sus limitaciones al tratar la lengua como un sistema cerrado y estático. En la concepción marxista del lenguaje de Volóshinov, los signos, incluidos los del lenguaje artístico, son entendidos como fenómenos ideológicos, profundamente enraizados en las condiciones sociales e históricas. Cuestiona el modelo saussureano por tratar la lengua como un sistema autónomo y desvinculado de su uso social. Esta crítica se estructura alrededor de tres principales aspectos: la confusión entre señal y signo, la lengua como sistema cerrado, es decir, como lengua muerta o estática, y la exclusión de la dimensión social e histórica.

Según el ruso, el signo es un fenómeno ideológico que está profundamente influido por la historia y las condiciones sociales. Su significado no es estático, sino que se transforma según las relaciones de poder y los conflictos ideológicos de una época (Volóshinov, p. 41). Considera que la lengua está viva únicamente en su uso social y que sus reglas cambian en respuesta a las necesidades comunicativas de los hablantes (Volóshinov, p. 48). En ese sentido, la propuesta del ruso implica una visión histórica del lenguaje en el que los cambios lingüísticos son inseparables de los cambios en las relaciones sociales (Volóshinov, p. 55). El signo es la “arena de la lucha de clases” (Volóshinov, p. 47).

Otras formas de expresión del arte y la estética también entran en el análisis de los signos lingüísticos de Volóshinov, porque deben entenderse como signos realizados en condiciones sociales e históricas. El arte no es una actividad autónoma o meramente estética, sino un fenómeno ideológico, un medio para expresar y disputar posiciones ideológicas (p. 36-38). Las obras de arte no solo reflejan las condiciones sociales, sino que también participan activamente en su transformación.

Dado que no se limita al texto, esta perspectiva dinámica nos es útil tanto con la producción de mensajes visuales como de mensajes textuales que se encuentran en la prensa pacheña. Los anuncios gráficos que estetizan lo indígena participan de una lucha simbólica que pretende naturalizar ciertas imágenes como legítimas, mientras ocultan sus raíces ideológicas y su construcción política. Con este instrumental tiene sentido tanto un análisis del discurso como un análisis semiótico que busque desentrañar cómo las notas y la publicidad gráfica, en su pretensión de objetividad o neutralidad, encubren un trabajo ideológico de validación de determinados significados sobre el indio y lo indio.

Discurso mediático y tecnologías del medio

Adriano Duarte Rodríguez define el discurso mediático como un fenómeno dirigido al público indiferenciado, y cuya finalidad es proyectar significados que aseguren su continuidad. Este discurso “fluye de manera constante e ininterrumpida, encadena enunciados que se presentan habitualmente de forma acabada, escondiendo sus procesos de gestación” (Duarte Rodríguez, 2015, p. 33 [Trad. Propia]). Las notas de campañas o proyectos benéficos, las notas policiales o relatos delincuenciales, así como las representaciones, fotos y publicidad gráfica en periódicos de La Paz se dirigen a un público amplio, proyectando significados aceptados como legítimos por la colectividad urbana letrada, así son representativos del discurso mediático.

Marshall McLuhan sostiene en *Understanding Media* (1994), que la tipografía extendió la facultad visual, promoviendo una organización lineal del pensamiento “La tipografía como forma visual de comunicación dio predominio a la vista y fomentó la ilusión de un espacio continuo y uniforme” (McLuhan, 1994, p. 170 [Traducción propia]). La uniformidad de la página impresa estableció normas culturales e impulsó “la invención del nacionalismo, el industrialismo, los mercados de masas y la alfabetización universal” (McLuhan, p. 172). En ese sentido, el periódico no solo transmitía información, sino que organizaba y legitimaba un tipo específico de conocimiento, configurando el contenido que transmitía.

El concepto de “vergüenza estética”

El concepto de vergüenza estética puede pensarse como una categoría que sirve para comprender la interiorización en los sujetos de jerarquías culturales y raciales bajo contextos coloniales y poscoloniales. Si apelamos a Dematagoda y Asomatos, podríamos decir que este tiene un componente estético evidente, pues la blanqueación de nombres, de vestimenta y de espacios urbanos refleja una preferencia ideológica que se manifiesta en códigos visibles. Al mismo tiempo, Volóshinov permite analizar cómo los cambios estéticos y el blanqueamiento por parte de los indios son mecanismos ideológicos de adaptación y resistencia frente a un orden social que rechaza lo indígena como valor positivo. En ese sentido, la vergüenza estética refiere la experiencia subjetiva de sentirse inadecuado o inferior frente a un canon estético hegemónico que se presenta como legítimo y universal, pero que en realidad responde a estructuras históricas de dominación. Pero hay más ángulos de este fenómeno, como los siguientes.

En *La distinción*, Pierre Bourdieu (1998 [1979]) demuestra que el gusto no es solo una preferencia individual neutra, sino el producto de la socialización de clase a través del habitus. En ese texto analiza lo que denomina “sentimiento de incompetencia cultural”, que se refiere a la sensación de desajuste y vergüenza que experimentan los individuos cuando se enfrentan a universos culturales que no reconocen como propios, ni son capaces de dominar. La incapacidad para legitimar los propios gustos opera como refuerzo de una dominación simbólica, porque hace

que los sujetos acepten como naturales las jerarquías impuestas. Es una dominación simbólica que reproduce la exclusión sin que se necesite coerción física.

La vergüenza estética es una prolongación de esa lógica, que en Bolivia se marca por el cruce entre clase y colonialidad. Es una experiencia subjetiva de inferioridad que se manifiesta al confrontarse con los cánones hegemónicos de la modernidad blanco-mestiza. No se trata solo de saber comportarse en un museo o un teatro, sino de sentir que la propia forma de vestir, de hablar o habitar es “menos”, y que por eso debe corregirse para ser aceptado en el espacio nacional moderno, es decir, son prácticas percibidas como obstáculos al progreso. En el indio se impone como vergüenza de sí. En el blanco como vergüenza del otro. Y en el mestizo, como negación de su ser indio.

En *Piel negra, máscaras blancas* (2009 [1952]), Frantz Fanon desarrolla un análisis clave para comprender la forma en la que la colonización penetra en los cuerpos y las sensibilidades. Diríamos, desde la perspectiva del colonizado, que se experimenta una forma de vergüenza al descubrir que la piel, la lengua o las costumbres, son estigmatizadas como inferiores. Esa vergüenza es inducida socialmente, pero es vivida subjetivamente. Eso genera procesos de alienación, como el deseo de blanquearse, de portar una máscara cultural que disimule la diferencia.

La vergüenza estética, en ese sentido, puede verse como un dispositivo de control colonial que obliga a los sujetos a renunciar a sus prácticas y signos culturales, reproduciendo el poder, sin necesidad de una coerción abierta. La vergüenza estética en Bolivia se manifiesta en el choque entre la nación imaginada blanca-mestiza y las mayorías indígenas. La prensa de principios del siglo XX, con los discursos sobre inmigración y civilización, y las prácticas de correcciones estéticas -es decir, ropa occidental, lengua castellana y urbanidad, entre otras- buscaron transformar al indio en un “otro aceptable”.

Algunos autores como Silvia Rivera Cusicanqui (2010), han mostrado cómo la vergüenza mestiza y la colonial internalizada atraviesan la vida cotidiana, produciendo y reproduciendo tensiones permanentes entre asimilación y resistencia. Frente a esto, Rivera propone la noción de *ch'ixi*, que reconoce la posibilidad de coexistencia conflictiva de formas culturales, sin que haya necesidad de fusión entre estas, ni de borramiento de alguna.

La vergüenza estética, por tanto, es un campo de pugna, ya que, por un lado, reproduce la dominación al inducir la autodesvalorización y, por otro, puede ser desafiada cuando los sujetos transforman esa vergüenza en afirmación colectiva de dignidad.

Metodología

Esta investigación, como se dijo, analiza las maneras en que las representaciones del “indio” y “lo indio” operaron como dispositivos ideológico-estéticos que reforzaron jerarquías sociales y raciales, mientras negociaban el lugar de lo indígena en el proyecto de modernización nacional en la prensa paceña de los años 20 y 30.

Los análisis y relatos de intelectuales pertenecen a otro tipo de investigación. Este trabajo busca sobre todo analizar la sensibilidad estética de la cotidianidad de la prensa. Las fuentes objeto de análisis son algunos periódicos paceños de aquellas décadas del pasado siglo en los que se buscó cuatro conjuntos de elementos:

- a. *Noticias y editoriales*. Principalmente reportes cortos que abordan temas sociales políticos y culturales con referencias explícitas o implícitas al indio.
- b. *Anuncios y propaganda*. Específicamente publicidad que incluye referencias al indio como productor, consumidor o figura simbólica
- c. *Campañas*. Acciones del estilo proindio. Es decir, notas o reportajes que ilustran iniciativas asistenciales.
- d. *Fotografías y caricaturas*. Imágenes que representan al indio o lo indio, sus roles sociales o su relación con los ideales de la modernidad.

Con frecuencia variable, hay alrededor de 25 periódicos que publicaron en ese periodo. Tres bibliotecas concentran las colecciones más importantes: la Biblioteca de la Vicepresidencia, la Biblioteca de la Universidad Mayor de San Andrés y la Biblioteca Municipal. Hacer el cálculo de cómo y cuánto se debía revisar fue todo un proceso de artesanía. Los criterios de selección fueron la *representatividad*, considerando la presencia en el periodo, la *distribución temporal*, para lograr cubrir los 20 años de manera equilibrada y los *temas históricos relevantes*, definidos previamente.

Se clasificaron los periódicos en cuatro grupos por su aparición en el intervalo del tiempo señalado: En el *primer grupo* se dispuso a los medios presentes durante todo el tiempo definido, en el *segundo grupo* los que publicaron el último decenio, en el *tercer grupo* los medios que se iniciaron y extinguieron con un tiempo de vida de entre uno y siete años, y en el cuarto grupo los restantes medios que iniciaron antes, pero que no finalizaron el primer decenio. En función del tiempo para la revisión hemerográfica que fueron los días hábiles durante tres meses, dos horas por día y considerando una capacidad de revisión promedio de un mes y medio por hora, se calculó que se podía revisar 192 meses de publicaciones, que debían distribuirse entre los periódicos. A partir de eso se calculó que los esfuerzos debían distribuirse a razón de 20% del tiempo para el primer grupo, es decir 38,4 meses; de 10% para el segundo grupo, es decir 19,2 meses; de 32% para el tercer grupo, o sea 61,4 meses, y del 38% para el cuarto grupo, que resultan siendo 73 meses.

La mayoría de los periódicos se revisaron tomando en cuenta esa proporcionalidad, seleccionando meses y años aleatoriamente, pero no los días ni semanas, dado que el interés era capturar periodos. Por eso mismo, algunos medios no fueron revisados en absoluto. Sin embargo, al ser un trabajo vinculado a la historia, un criterio importante para la selección o seguimiento de determinados periódicos fueron algunos casos históricamente relevantes. Por ejemplo, el conflicto entre la Escuela Ayllu de Warisata y los vecinos hacendados de Achacachi, que fue canalizado fundamentalmente por *La Razón*, *La Patria* y *el Diario*, medios de expresión de las partes en conflicto, por lo que valía la pena revisar esos periódicos durante el tiempo que este duró, es decir mayo, junio y julio de 1934, más allá de la regla de distribución ².

El método de selección de proporciones solo tuvo como propósito limitar los sesgos involuntarios; no se buscó dotar al trabajo de mayor precisión estadística. En este sentido, se usaron tres métodos generales de análisis: 1) la identificación de narrativas dominantes, a partir del análisis crítico; 2) la búsqueda de pautas de estructura, lucha o sometimiento desde el análisis semiótico de imágenes y, por último, 3) la contextualización histórica como enfoque interpretativo. Por los métodos de análisis, el enfoque del trabajo es cualitativo. El análisis semiótico fue operativizado con una guía elaborada a partir de las ideas sobre el signo ideológico, de Valentín Volóshinov.

Resultados

El análisis semiótico se empleó tanto sobre imágenes (fotografías, ilustraciones, dibujos, caricaturas y publicidad) como sobre elementos textuales (anuncios, notas policiales, campañas asistenciales, editoriales, etc.), excluyendo de este tipo de análisis trabajos intelectuales o académicos que hubo tanto a favor como en contra del indio en los planos político, social y cultural, que fueron evaluados desde el análisis crítico. Para la contextualización histórica se vincularon los hallazgos discursivos y estéticos con hechos del contexto histórico, político y fundamentos teóricos de la ciencia y filosofía del momento, incluyendo el racismo científico, el positivismo, el vitalismo y telurismo, además de actitudes sociales como el paternalismo, la idealización, etc.

Los hallazgos de referencias al “indio” y “lo indio” de los cuatro grupos de elementos buscados (ver en metodología a,b,c,d), se clasificaron abarcando las tendencias más evidentes, lo que resultó en tres categorías: el indio como problema, el indio como objeto asistencial y lo indio como símbolo nacional.

El “indio” como problema

El indio, usualmente invisible, aparece de tanto en tanto como actor. Aparece en la sección de hechos criminales. En muchos casos con estereotipaciones raciales como “embrutecido por el

2 El caso de Warisata no aparece en este artículo por su extensión, sino en el libro en preparación.

alcohol...”. Con este tipo de narrativa se refuerzan prejuicios y se justifica la exclusión social.

El indio es presentado como un obstáculo para el progreso debido a los vicios que se le atribuyen connaturalmente y a la degradación que se le asigna culturalmente. Como se afirmó antes, no había racismo explícito en los periódicos, pero sí este tipo de microagresión racial justificada por el mentado racismo científico.

Los problemas del país se identifican fundamentalmente en la raza y la demografía. Los discursos del estigma racial influenciados por tendencias globales de la época, como el positivismo, decantaron en racismo científico y las políticas de “mejoramiento racial”, que se toman como ejemplos de progreso de los países vecinos. Para “civilizar” y desarrollar el territorio boliviano la solución no es el indio, ni aún el mestizo; es el blanco. La prensa naturalizó estas ideas, cuyo eco continúa hasta hoy.

El indio es señalado como un mal necesario. Es un problema a la vez que se reconoce su necesidad por el rol económico que tiene como trabajador indispensable en haciendas, actividades agrícolas y otros rubros necesarios para la vida del país. Se reconoce su fortaleza física, su resistencia al dolor y a la fatiga. El informe del Censo Demográfico de 1909 afirma que “camino, industria, agricultura, transportes: todo es facilitado por el trabajo del indio” (Crespo, 1910, p. 45).

Ese informe además afirma que la decadencia del indio es más evidente en el área rural. El indio de la ciudad “es ya más civilizado”, obviamente desempeñándose en los trabajos más difíciles. Se considera que la diferencia del indio de la ciudad con el del campo se debe al “roce cotidiano con la raza blanca [que] le ha hecho olvidar sus añejas costumbres, arrancándolo un tanto de su penosa condición” (Crespo, 1910, p. 46). En consonancia, las notas editoriales, de tanto en tanto se refieren al indio como una “raza débil”, contrastando sus defectos (sumisos, atrasados, incapaces de progreso) con las cualidades de los migrantes europeos (trabajadores, civilizados, disciplinados).

Sus aportes no se traducen en su inclusión social o política y las taras que se le atribuyen son la excusa para reforzar su marginación ideológica. Su aparición más frecuente en la prensa, fuera de lamentos por su penosa condición a partir de denuncias de maltratos y de campañas asistenciales, se da en las notas policiales, en el crimen más “bárbaro”: el homicidio. En prácticamente todos los periódicos, con algunas honrosas excepciones, se difunde la idea de la propensión innata, cuando están involucrados indios. En las investigaciones policiales publicadas en la prensa los indios son culpables, cómplices o chivos expiatorios.

Un caso memorable es el del proceso por la muerte de José Manuel Pando, que duró desde 1917, por el que se acusó a los hermanos Jáuregui en un proceso claramente viciado y que culminó el 5 de noviembre de 1927, con el fusilamiento de Alfredo Jáuregui, el menor de los hermanos, que se declaró inocente hasta el fatal final (*Juventud*, 7 de noviembre de 1927). O el famoso caso del

crimen de Irene Crimson en 1931, por el que varios indios debieron sufrir detenciones de más de un año antes de que se sentenciara al ciudadano austriaco Walter Kohn, que, con los giros de la vida, más tarde se convirtió en héroe de la Guerra del Chaco.

Un artículo aparecido en dos entregas titulado *La delincuencia* en La Paz (5 y 22 de enero de 1932) constituye uno de los ejemplos más nítidos de cómo la prensa paceña articula un discurso en apariencia técnico y estadístico para racializar el problema del delito. Bajo la forma de un informe cuantitativo sobre la criminalidad urbana, este texto construye una especie de equivalencia sistemática entre delincuencia y clase baja e indígena, recurriendo generalmente a categorías, como raza, oficio, alfabetización, embriaguez y reincidencia para naturalizar la criminalidad como un atributo innato de ciertos sectores de la población. Con una retórica de objetividad numérica, opera como un dispositivo de legitimación de un orden social, jerarquizado en el que el indio aparece no solo como residuo de atraso, sino también como amenaza permanente al orden urbano moderno y como un objeto de especial vigilancia policial.

Dicho texto asocia directamente la criminalidad con el indio: “Con respecto a la raza, 23 fueron mestizos y 12 indios, no figurando ningún blanco. Este dato abona la cultura de nuestra sociedad y demuestra que nuestra clase baja es la más delincuente; hecho que, por otra parte, salta a primera vista”.

El indio también es visto como un sujeto naturalmente violento y ebrio, con expresiones como “...los más delincuentes, o sea, los más agresivos contra las personas, son los labradores o agricultores, los cuales, en su totalidad, pertenecen a la raza indígena.”, “...el motivo que los ha impulsado a cometer el delito ha sido, sin duda, la embriaguez”, “...es seguro también que entre los 10 embriagados que figuran en el cuadro nueve son indígenas, e indígenas reincidentes”.

En consonancia con lo anterior, se naturaliza la inferioridad moral e intelectual: “Estos indígenas, en su mayor parte, han sido labradores analfabetos.” Y, para rematar, se hace una exclusión simbólica del blanco del campo del delito: “80 son mestizos, 60 indios y 1 blanco”, “...un solo blanco delincuente, y éste está acusado por el delito de abuso de confianza.”

En ningún momento el artículo atribuye el problema de la delincuencia a condiciones materiales como el despojo, el desplazamiento, la pobreza o a políticas públicas fallidas, especialmente en la mentada educación indigenal. Las voces institucionales, la policía y la Dirección de Estadística Municipal se presentan como garantes de la verdad y eliminan la pluralidad de voces que podría haberse tomado en cuenta. La prensa orienta así esa lectura y la respuesta social hacia la vigilancia y la represión. En términos voloshinovianos, el signo “*indio*” en estos textos deja de ser un simple referente para convertirse en un signo ideológico condensador que concentra culpa, marginalidad y peligro, y, por tanto, legitima prácticas de exclusión y control.

En el artículo *La delincuencia en La Paz*, al ser uno de los documentos más representativos sobre la criminalidad del indio, hicimos un tanto más explícito el análisis semiótico con el que

hemos analizado todas las notas y editoriales. En los siguientes párrafos se considera el contexto socio-ideológico, la naturaleza dialógica que posee el discurso, la enunciación y valoración ideológica, la forma y la función del signo ideológico, así como las contradicciones internas, los efectos de sentido y estrategias de recepción empleadas y la posibilidad de contraste con discursos opuestos.

En enero de 1932, La Paz estaba marcada por diversas tensiones sociales, producto de la precariedad y la crisis económica, como efecto de la Gran Depresión que había afectado a la economía monoexportadora boliviana, a lo que se sumaban procesos urbanos acelerados y tensiones con el Paraguay. El discurso refleja el interés de las autoridades por cifrar y controlar la vida urbana a través de técnicas estatales de clasificación, en este caso, la estadística policial con la promesa de orden y previsión.

El artículo es una producción conjunta de aparatos estatales y mediáticos. Luis Crespo, director de Estadística Municipal es quien reproduce los datos generados por la policía de seguridad, mientras que el periódico *El Diario* actúa como canal de legitimación pública, precisamente de esos datos. Se articula así una institución técnica (la Dirección de Estadística), una institución coercitiva (la policía) y un aparato mediático (la prensa). El texto vincula intereses de orden público y de gestión municipal, porque la idea es promover la modernización policial y administrativa, y al mismo tiempo servir a intereses de control social sobre las clases populares. El peso institucional y el carácter científico del discurso legitiman estas observaciones y generan un efecto de autoridad, dejando un escaso margen para la réplica.

Presentar los datos como ciencia legítima políticas de vigilancia, que afectan sobre todo a indios, changadores y jornaleros, y justifica prácticas de la policía, ya habituales, denominadas “preventivas”. El artículo cita, incluso procedimientos que denomina científicos, clasificaciones de tratadistas modernos y planes razonados, basados en evidencia, integrando el lenguaje de la criminología y de la administración pública. Así, construye un puente entre la literatura técnica de carácter internacional y la crónica local, reforzando la apariencia de neutralidad técnica.

En el texto predominan dos voces: la policial, desde su producción de datos, y la de Luis Crespo, como analista municipal. Las voces de las víctimas, de acusados y de indígenas son inexistentes. Tampoco aparecen defensores civiles, intelectuales críticos o perspectivas sociales alternativas. El discurso estatal y periodístico monopolizan la definición del problema y excluyen cualquier lectura que pudiera relativizar la interpretación policial, o quizá cuestionar la metodología. El resultado es, así, una clausura del espacio público de interpretación que impide comprender la delincuencia como efecto de desigualdades estructurales.

El posicionamiento del autor se podría inscribir bajo el concepto de dogmatismo positivista, rudimentario. Es evidente que emplea un vocabulario moralizador y categorial, como “delincuente”, “ejército de ladrones”, “cleptómanos”, “instigadores”, “vagos” o “miseria”. Esta elección de palabras transforma fenómenos sociales complejos, como la pobreza, la

marginalidad o la migración en rasgos de condición personal o de “raza”. La criminalidad no llega a analizarse desde un punto de vista estructural, es decir, desde aspectos como el desempleo, el desplazamiento rural, los salarios, las políticas, agrarias, etc., sino que se atribuye causalidad a rasgos étnico-ocupacionales, produciendo una lectura individualizante y racializada de lo que, en todo caso, es un conflicto social.

Por otra parte, predomina un tono paternalista-científico en el que el autor se presenta junto a los funcionarios policiales, como si fueran una garantía de objetividad. Esas expresiones -“trabajo de alto mérito” o “valiosa información”- refuerzan su autoafirmación técnica. Al mismo tiempo, se adopta una mirada sancionadora, que sugiere vigilancia y control, como si eso fuese remedio. El indio es construido como un otro patológico, a partir de una valoración ideológica que convierte la marginalidad en atributo, cultural-racial.

Desde una perspectiva semiótico-ideológica, el sentido del texto se construye en lo que llama Volóshinov la lucha por el significado. El uso del encabezado general *La delincuencia en La Paz* y la presentación mediante cuadros y guarismos conceden al discurso una apariencia de neutralidad técnica. Ese formato estadístico funciona más bien como un dispositivo que legitima o naturaliza el fenómeno y refuerza la criminalización racial desde la autoridad de lo cuantificable.

Las figuras retóricas y metáforas de carácter patológico como “ejército de ladrones”, “infectada de elemento, maleante extranjero” crean efectos de miedo social y justifican medidas excepcionales. Y aunque las expresiones se presentan como las que emitirían las sociedades desarrolladas, producen, por contraste, la idea de qué en la ciudad de La Paz, que está en crecimiento, ese elemento peligroso se encarna en los sectores populares e indígenas.

El artículo no tiene fotografías, pero con la insistencia en mostrar cifras, listas y cuadros cumple una función de “visualización” de la amenaza, sugiriendo una verdad indudable. Esta “ciencia policial” opera como si fuera un signo ideológico que encubre una operación de control social.



Ilustración 1 El desarrollo de la delincuencia. (1932, enero 12) *La Razón*

Las contradicciones del texto aparecen en el conflicto entre la pretensión de cientificidad y el uso de evidencia anecdótica, y además con juicios de valor. Reivindica el método y la clasificación razonada, pero se señalan causas a cosas como la embriaguez, sin un análisis socioeconómico. Por otro lado, se presentan datos de un solo mes (noviembre) y se proyectan esos datos a un año entero sin problema, mientras que las conclusiones socializantes se exponen como si fueran definitivas. El autor señala la “miseria” y la “necesidad” como factores del robo, pero no conecta esa pobreza con procesos económicos o políticas públicas, lo que revela la contradicción entre un diagnóstico parcial y la promoción de soluciones que en la jerga del autor llamaríamos punitivas.

¿Qué busca el artículo y qué respuesta interna intenta producir en la ciudadanía? Sobre todo, busca apelar al miedo y a la vigilancia. El recuento numérico y la clasificación por edades, oficios y por razas, suscitan alarma pública y la percepción de una supuesta “emergencia” urbana que haga legítima mayor represión para ciertos grupos y más recursos para la policía. Al mismo tiempo, refuerza identidades de clase y de raza. Especialmente es el elector urbano de El Diario el interpelado, como “ciudadano respetable” frente a un “otro” señalado como indígena, changador, joven, fortaleciendo de esta manera, la cohesión de los sectores urbanos frente a los sectores populares.

De forma implícita, el texto también formuló un llamado a aumentar la vigilancia, perfeccionar la estadística policial, intervenir en zonas consideradas peligrosas y moralizar, mediante campañas, contra la embriaguez. En la práctica orientaciones de este tipo se producen en patrullajes, detenciones y perfiles raciales. El discurso construye un “nosotros” frente a “ellos” deslegitimando interpretaciones alternativas, promoviendo la invisibilidad o de la violencia estructural y reforzando lo que ya es corriente en este tipo de casos: la estigmatización racial.

El “indio” como objeto asistencial

En los años 30, la idea del indio en Bolivia aún revela un sentido de doble conciencia colonial. Este concepto, acuñado por William Edward Burghardt Du Bois en *Las almas del pueblo negro* (W.E.B. Du Bois, 2018 [1st. Ed. 1903]), revela el conflicto interno del subordinado en la tensión entre su identidad a través de la mirada de quienes dominan la sociedad. Sin suponer identidad histórica entre el contexto afroestadounidense y el andino, en nuestro contexto el heredero del colonizador, o por lo menos de aquel que creía o cree ser ese heredero, había desarrollado otro tipo de conciencia. Tal como dice Du Bois, este sujeto se sabe dueño del mundo, de ese mundo que es inaccesible al otro. Pero a la vez se siente ajeno porque, a diferencia de otras colonias, esta no fue una verdadera colonia. Es decir, en términos formales, sí lo fue, pero en términos reales pocos blancos y muchos mestizos tomaron la posta del régimen colonial.

En ese mundo, en esa comunidad imaginada, el indio es problema no solo por los defectos que se le atribuyen, sino también por los efectos que padece por su postergación. En un sentido

superficial se diría que su debilidad racial lo ha degradado. Es decir que su posición social, su mortalidad, su ignorancia, era consecuencia de él mismo. En un sentido menos superficial, se hablaba de la condición a la que había sido empujado, pero en ambos casos su posición débil en la estructura social constituía un problema. Luis Crespo (1910), de quien hablamos antes, sostenía en su informe del censo de 1909 que la mortalidad de los niños indios se debía a que no existían hospitales para niños indios. Esto muestra lo natural que resulta la segregación a una población que considera que los hospitales deben diferenciar niños blancos o mestizos, de niños indios. Obviamente, nadie se preguntaría por qué no hay hospitales para niños extranjeros. aunque, sabemos bien, algunas colonias extranjeras hicieron sus propias instituciones de atención.

A lo largo del período fueron comunes las campañas proindio; campañas de ayuda lideradas por damas de sociedad, como las damas de la Conferencia San Vicente de Paul (*La Noche*, 1937-10-06), que mostraban al “indio” como un sujeto desvalido, que requería guía y apoyo. O “la hora del indio”, que fue una iniciativa de Elizardo Pérez que no llegó a plasmarse y consistía en que, en todo el país, en una hora determinada, “todas las escuelas, colegios y universidades de la República, se dedicarían a estudiar la historia del indio, su economía, su actual situación frente a los problemas nacionales, los medios de que se debe echar mano para salvarlo” (*La Calle*, 1938-05-11)

La sociedad protectora de indios y Petronita, la sirvientita

Un proyecto que refleja adecuadamente la relación subordinante es la “Sociedad protectora de indios”. Esta sociedad no fue siquiera un invento local, sino una importación de otros experimentos sociales acaecidos, según el artículo que comentamos a continuación, en Argentina y en Chile previamente, aunque solo encontramos bibliografía abundante de la experiencia argentina. En el caso boliviano su duración es incierta, pero al parecer no llegó muy lejos.

El artículo aparecido en *El Diario* el 13 de enero de 1932 y firmado por “Bonjour”, celebra con entusiasmo la formación de una Sociedad Protectora del Indio en La Paz. Dicha institución estaría destinada a defender legal y moralmente a los pueblos indígenas de los abusos estructurales que enfrentan. Claramente, la nota se sitúa dentro del marco discursivo paternalista y filantrópico de las elites ilustradas y, aunque denuncia situaciones de injusticia, no rompe con los supuestos sobre el “atraso” del indígena ni con la lógica tutelar del Estado criollo.

El autor relata, como episodio fundacional de las acciones de esta “sociedad”, la llegada de un grupo de indígenas a la ciudad con el fin de presentar quejas, pero que en lugar de recibir asistencia efectiva dicho grupo fue conducido al prefecto, quien desestimó sus demandas.

Bonjour interpreta este hecho como reflejo de una mentalidad oficial indiferente y burocrática ante la suerte del indígena. Una mentalidad más dispuesta a proteger los intereses de los patrones que a garantizar derechos fundamentales.

El texto critica con firmeza el sistema de trabajo forzado y las prácticas de despojo territorial, pero desde una óptica que oscila entre el liberalismo reformista y la condescendencia. Se considera que los indios son víctimas pasivas de su entorno y que solo una intervención externa, o sea, educativa, jurídica y moral, podrá “rescatarlos” del “atraso” y la servidumbre. La educación aparece como el instrumento privilegiado para “dignificar a la raza aborígen”, pero sin cuestionar, en ningún momento, los fundamentos del orden social vigente.

Bonjour insiste en que la Sociedad Protectora del Indio debe servir de brazo auxiliar del Ministerio Público, acompañando procesos judiciales y denunciando abusos cometidos por “corregidores, subprefectos y tinterillos”. El tono del artículo revela la aspiración de una parte de la élite ilustrada por intervenir en nombre de la legalidad y la civilización. Se apela a la incorporación de “personas honestas”, tomando como ejemplo a abogados, médicos y pedagogos, que ayuden a los indígenas a “aspirar al progreso de la patria”, en una clara clave integracionista.

Hacia el final, el autor reconoce que esta iniciativa enfrentaría la resistencia de los terratenientes, quienes intentarían defender el *statu quo* alegando supuestas “misiones civilizadoras”. Estas serían, en palabras del autor, justificaciones arbitrarias que equiparan al indígena con las bestias, útiles solo si son bien alimentadas para el trabajo. La crítica es dura, pero nunca plantea una transformación estructural del orden racializado y clasista, sino su corrección desde una ética modernizadora.

El artículo concluye elogiando la figura de “don Felipe Pizarro” como impulsor del proyecto, al que se pide rodear de buenos profesores capaces de comprender “los anhelos y necesidades” del indígena, a fin de garantizarles un tratamiento más humano.

El 2 de abril de 1938 bajo el título “*Clama justicia, la opinión pública contra la salvaje torturadora de una niña*”, el periódico *La Noche*, publicaba el caso de Petronita, que constituye uno de los ejemplos más contundentes de la forma en que la prensa durante la década de los años 20-30 construyó el sujeto indígena infantil, como cuerpo-víctima, objeto de tutela y escenario emotivo para la pedagogía moral urbana.

El texto abre con una afirmación que revela sin proponérselo una normalidad aterradora: “Continuamente la policía, recibe denuncias de hechos graves cometidos por patrones abusivos contra pequeños sirvientes indefensos a quienes no ampara ley alguna”.

Esa frase es decisiva, “pequeños sirvientes indefensos”, porque señala la existencia de niños sirvientes, que no es una excepción, sino una institución arraigada, cotidiana y no regulada. De esa manera, la violencia sea física o sexual, aparece como un fenómeno habitual, invisibilizado y tolerado.

Lo que el periódico presenta como un “caso extraordinario” es nada más que la excepción que confirma una regla general de servidumbre indígena infantil, que generalmente no trascendía a los periódicos. Más bien lo habitual es apenas interrumpido por hechos extremos como este, que permiten a la prensa “manifestarse”.



Al texto le acompaña una fotografía que el periódico describe como “prueba gráfica”. Se trata de la niña Petronita, semidesnuda, extremadamente debilitada, con el cuerpo herido y expuesto.

El pie de foto hace un énfasis sobre su carácter de evidencia: “He aquí la fotografía —prueba gráfica— del estado en que fue encontrada la infeliz sirvientita de Eulogia de Villanueva por la policía. No es posible imaginar nada más horroroso”.

Ilustración 2: Clama justicia, la opinión pública contra la salvaje torturadora de una niña. 2 de abril de 1938. La Noche

La imagen es claramente un dispositivo ideológico. Siguiendo a Voloshinov, diríamos que el signo visual condensa relaciones sociales. El cuerpo indígena infantil puede ser mostrado desnudo, violentado, enfermo, sin que ello transgreda el régimen urbano de decencia, porque el cuerpo indígena no es concebido como otros cuerpos que tienen derecho a la intimidad y la dignidad: el cuerpo indígena es un cuerpo disponible para el escarnio, la compasión o la patologización.

Este tipo de exposición sería excepcional para el caso de cuerpos blancos. Aquí aparece no solo la exhibición del dolor, sino una lógica racializada de visibilidad. En esa lógica, solo los cuerpos indígenas pueden aparecer desnudos o, como se evidenció a lo largo de la investigación, como cadáveres. Solo los cuerpos indígenas son usados como prueba. Solo los cuerpos indígenas sirven como soporte moralizador para el consumo del lector urbano.

Este caso adquiere profundidad si se revisa la condición de los agresores. La autora de los golpes

doña Eugenia Villanueva y su esposo, no eran propietarios acomodados, sino habitantes de cuartos alquilados en la calle Linares. Esto confirma que se trata de una realidad estructural. El indio sirviente no era únicamente patrimonio de las élites, sino también de sectores populares y clases medias bajas. Por eso, incluso familias modestas podían disponer del trabajo de niñas indígenas, reproducir su explotación y someterlas a jornadas agotadoras, castigos y violencias. Es decir, condiciones semejantes a las observadas en hogares de mayor poder económico.

Esta condición permite inferir la magnitud que tiene este fenómeno. Si estos sectores con menos recursos tenían “sirvientes niños”, el número de niñas indígenas, en condiciones de servidumbre doméstica, maltrato físico y violencia sexual debía ser enorme. El autor de este trabajo puede corroborar como testigo en los años 80, más de 30 años posteriores a la reforma agraria, que persistía y era frecuente encontrar niñas indígenas “prestadas” o “traídas” a la ciudad para servir en hogares que apenas alcanzaban la clase media. Si esto pasaba hasta ese momento, habría que imaginarse la situación previa a la reforma agraria, como una pesadilla estructural prolongada.

Lo “indio” como símbolo de orgullo nacional

En la prensa paceña de los años 20 y 30, lo indio no se exalta como una continuidad del presente indígena, sino que se asocia con las glorias pasadas de civilizaciones ancestrales como Tiwanaku. Esta narrativa, presente en textos como *Arqueología Americana: las ruinas de Tiahuanaco* de Bartolomé Mitre, retrata al indígena contemporáneo como una “involución” de esas grandes culturas. Mitre describe a los indígenas como incapaces de continuar con el legado de estas civilizaciones, en tanto representan un retroceso en la evolución cultural. Influido por ideas spenceristas creía que, tal como existe el progreso, es posible que en la América precolombina haya sido más frecuente el retroceso (Mitre, 1879, p. 55 y 59). Mitre vivió en Bolivia y fue conocido sobre todo por su novela *Soledad*, impresa en La Paz, pero su *Arqueología Americana* caló en centros académicos latinoamericanos importantes.

En los periódicos, tanto como en el arte, la estética india presentada por grandes artistas, como Arturo Borda con su bienvenida al año en el periódico *El Norte* (1928, enero 1), o con los dibujantes estilistas que muestran al indígena con rasgos duros, geométricos pero firmes, se evoca las virtudes de un pasado que ellos mismos consideran remoto. Esta romantización de la realidad genera una mayor distancia entre la cultura andina y la raza que la creó.

Se reivindica el pasado y se reivindica la cultura para usarla como capital nacional. El 20 de febrero de 1931 llegaba por primera vez un heredero al trono de Inglaterra al suelo boliviano: el príncipe de Gales Eduardo, que años después tendría un efímero reinado como Eduardo VIII. Uno de los presentes más importantes que se le hizo al futuro rey fue una colección de fotografías a color de las ruinas de Tiwanacu entregadas por Arturo Posnasky. Otro, una obra de arte construida en Plata con placas de oro representando al Illimani. En su breve estadía además

fue testigo de las danzas nativas. Resulta que, en la organización, la Alcaldía había escogido a los indígenas que actuarían para tal efecto (1931, marzo 20). Todo lo que Bolivia podía ofrecer al príncipe de Gales, que fue cuidadosamente escogido, era indio: su paisaje su cultura y su gente.

La instrumentalización es evidente en *El paisaje andino*, publicado el 11 de diciembre de 1933 en *El Diario*. Ese artículo refleja con profundidad el proceso de descarnación de la cultura indígena del cuerpo del indio.

El artículo desplaza la función generadora de la cultura, del sujeto al paisaje. Es una operación de desplazamiento ideológico, característico del nacionalismo mestizo de la época. Afirma “Cada paisaje engendra un hombre distinto. Y un arte propio.” De esa manera el paisaje andino es presentado como un “espíritu productor de arte, sensibilidad y temperamento”. El indígena aparece solo como mediador, no como un autor histórico. Es apenas la cristalización de un clima emocional y geográfico. A consecuencia de esto, lo indio es fuente. El indio no es sujeto, sino una expresión inconsciente del paisaje, igual que una montaña o un color. De esta manera, la prensa apropia la estética indígena sin reconocer el rol de agente del indio.

Por otra parte, el indio es visto como condensador emocional del territorio, lo que llamaríamos una *aesthetización radical*³. El autor atribuye al “espíritu del Ande” una serie de rasgos que vendrían a ser la base de la futura Literatura nacional:

- “la anhelante inquietud de cumbre y la ansiedad infinita de pampa”
- “un sentido, austero y humano”
- “ese implacable estoicismo y fundamental desdén del sufrimiento propios del indio.”
- “la shopenhaueriana comprensión de que la vida es esfuerzo y dolor”

En estos rasgos se ve con claridad la proyección romántica, pues el indio es descrito como un ser estoico, esencialmente sufriente, dotado de sabiduría trágica, casi prefilosófica. Se llega a la universalización metafísica del sufrimiento indígena, pues, en lugar de situar la raíz de su sufrimiento en estructuras sociales, como la hacienda, la servidumbre, la desigualdad legal, lo convierten más bien en un rasgo de carácter racial. De esa manera, el dolor indígena no proviene de la violencia colonial-republicana, sino del paisaje, como si la dominación tuviera un origen natural; es decir, es un proceso de deshistorización.

Al descarnar la cultura del sujeto, el arte indígena es un archivo disponible para la nación mestiza. El autor cita “algunas poesías aymaras”, “poemas quechuas, como los de Walparrimachi”, “una tiwanacota austeridad de forma”, y con esto no reconoce la producción cultural autóctona, selecciona parte de un repertorio base para la estética nacional futura a desarrollarse, no por los indígenas, sino por “nuestros artistas”. Es decir, artistas mestizos o blancos, letrados urbanos. Los indígenas son solo fuente de inspiración, materias primas espirituales; no agentes culturales

³ Y, si bien no se desarrolla el concepto aquí, este se halla en el marco de las ideas de Adorno y de Benjamin, y desde ahí pasa al concepto de ideología estética de Dematagoda y Asomatos (2023), que tratamos en el marco teórico.

del presente. De esa manera se desarrolla uno de los mecanismos más finos de lo que llamamos exclusión del sujeto y exaltación decorativa de su cultura.

Este artículo invierte poéticamente el problema racial al colocar al paisaje como sustituto del indio. Evita considerar las condiciones materiales de la vida del indígena al no mencionar la servidumbre, la explotación agraria, la exclusión educativa y la violencia cotidiana (como vimos en el punto precedente). En lugar de esa problematización ofrece una lectura poética en la que se ve un indio en “consustancialización panteísta con el cosmos”, con “una percepción de aguileña nitidez del paisaje”, con una “economía expresiva” o dotado de “austeridad tiwanacota”. Encontramos ahí una doble operación ideológica, pues, por un lado, se naturaliza la posición del indígena, porque si el paisaje lo engendra, entonces el indio es efecto de la naturaleza y no de la historia; y por otro, se funcionaliza lo indígena, es decir, se convierte lo indio en un depósito de valores, útiles para construir la identidad nacional moderna. A esto hemos denominado *ideología estética*.

Este manejo discursivo se apoya explícitamente en referencias cultas, como Henríquez Ureña, con la idea de “espíritu regional dominante”; en Henri-Frederick Amiel para justificar el paisaje como estado del alma y en la poética indígena de Walparrimachi, como precedente. Un aparato referencial que no es inocente, pues sirve para legitimar una lectura estética y evitar una lectura política. Amiel es clave: si “el paisaje es un estado del alma”, entonces el indio es esencialmente paisaje animado. No se menciona, pero la noción tamayista de “espíritu de la raza” aparece implícita en todo el texto.

Nos preguntamos, por eso: ¿Qué lugar ocupa el indígena real? La respuesta es muy simple: ninguno. El artículo se pregunta “¿cuál es la literatura que va a producir el paisaje andino... cuando nuestros artistas alcancen a expresar el sentido del Ande?” por eso los indígenas no son mencionados como eventuales autores de esa literatura futura. No parece haber la posibilidad de que ellos sean los “artistas que expresen el Ande”. En el artículo el indígena existe abstractamente como símbolo, como textura emocional, como color y como material estético. Nunca como ciudadano, autor o agente.

Conclusiones

El análisis de la prensa paceña de las décadas de 1920 y 1930, permite mostrar que la representación de “lo indio” no responde un registro neutral u ocasional, sino que responde a un dispositivo sistemático de producción de sentido en el que se articulan la colonialidad, la modernización urbana, el saber técnico y el orden racial. A través de las figuras del indio, como problema, del indio como objeto asistencial y de lo indio como orgullo nacional, la prensa construyó un campo de visibilidad, claramente jerarquizado, que organizó simultáneamente los cuerpos, los afectos y las posiciones sociales. Es en este proceso en el que la estadística, la crónica policial, el discurso filantrópico y la imagen paisajística que operan como lenguajes complementarios

de una misma racionalidad, que consiste en hacer gobernable la diferencia racial en el espacio urbano moderno. Uno de los aportes centrales de este trabajo consiste en haber identificado el papel de la vergüenza estética como tecnología sensible de la dominación. Lejos de ser una emoción individual, la vergüenza estética aparece como un dispositivo social que actúa sobre la apariencia, el gusto, el consumo y la presencia corporal, produciendo una interiorización cotidiana de la jerarquía racial, y también de la jerarquía de clase. En este régimen afectivo, el indio es disciplinado a través de la corrección simbólica; el mestizo, por su parte, es estetizado como emblema folclórico; y el blanco es consagrado como sujeto natural del progreso. Eso nos muestra que la vergüenza no opera de modo uniforme, sino que se distribuye diferencialmente regulando la distancia entre quienes pueden encarnar la modernidad, y quienes solo pueden servirla, adornarla o, en todo caso, padecerla.

Este estudio también permite evidenciar cómo la prensa, articula saberes técnicos, aparentemente neutros como la estadística, la criminología o la administración municipal, con juicios morales, estereotipos raciales y políticas de control. La figura del indio delincuente y la del indio asistido, aunque parecen opuestas en su retórica convergen en un mismo efecto, que consiste en la negación de su condición de sujeto histórico. A su vez, la estetización de lo indígena, como paisaje o símbolo nacional, consuma esta operación al separar la cultura del sujeto que lo produjo, la tradición y el conflicto, la identidad y la desigualdad. De esta manera, el racismo no se presenta como discurso explícito de exclusión, sino como una gramática normalizada del orden urbano, una gramática revestida de ciencia, de caridad y de orgullo patrio.

Desde una perspectiva aún más amplia, esos dispositivos no pueden leerse simplemente como expresiones del pasado. Las matrices de sensibilidad analizadas, como la sospecha racial, el asistencialismo moralizante y el orgullo folclórico despolitizado, siguen activas en múltiples registros contemporáneos de la vida social boliviana y, sin lugar a dudas, de la vida social latinoamericana. El hecho de que persiste el blanqueamiento simbólico, la criminalización selectiva de los sectores populares y la estetización de la diversidad cultural, sin que esto lleve consigo una distribución real del poder y la riqueza remiten a una continuidad estructural de la colonialidad en el plano de los afectos y la visibilidad pública. La vergüenza estética, como forma de gobierno de los cuerpos, no ha desaparecido, más bien, se ha reconfigurado.

Finalmente, este trabajo abre la posibilidad de extender el análisis hacia otros archivos y soportes, como ser manuales escolares, fotografía institucional, la radio de aquellos años, la literatura urbana y el cine, donde estas mismas lógicas podrían rastrearse con igual productividad. Comprender de qué manera se fabricar históricamente los regímenes de sensibilidad que organizan la percepción del indio y de lo indio no es solo un ejercicio de reconstrucción crítica del pasado, sino una tarea necesaria para desmontar las condiciones simbólicas que todavía hoy hacen posible, la desigualdad racial, bajo formas, aparentemente naturales, técnicas o culturales.

Referencias

Bibliográficas

- Althusser, L. (1995). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (L. Gruppi & A. Paredes, Trans.). Nueva Visión.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (E. L. Suárez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto* (M.-C. Ruiz de Elvira, Trad.). Taurus. (Trabajo original publicado en 1979).
- Crespo, L. S. (1910). *Censo municipal de la ciudad de La Paz*: 15 de junio de 1909. La Paz: H.C.M.L.P.
- Dematagoda, U., & Asomatos, C. (2023). The ideological aesthetic: The “political” as inevitable and epiphenomenal. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 28(5), 39–55. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2023.2243158>
- Dematagoda, U. (2017). Vladimir Nabokov and the ideological aesthetic: A study of his novels and plays, 1926–1939. *Peter Lang*. <https://doi.org/10.3726/b13258>
- Du Bois, W. E. B. (2018). *The souls of Black folk*. Oxford University Press.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (P. Moleón Alonso, I. Álvarez Moreno, & A. Useros Martín, Trans.). Ediciones Akal. (Trabajo original publicado en 1952)
- Iturriaga, E. (2016). *Las élites de la ciudad blanca: Discursos racistas sobre la otredad*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos: La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880–1970)* [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires]. Repositorio Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1268>
- McLuhan, M., & Fiore, Q. (1967). *The medium is the message: An inventory of effects*. Random House.
- Mitre, B. (1879). *Arqueología americana: Las ruinas de Tiahuanaco*. Imprenta de Pablo Coni.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 246–276). CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rodrigues, A. D. (2015). Delimitação, natureza e funções do discurso mediático. En A. T. Peixinho, C. Camponez, I. V. N. Vargues, & J. J. Figueira (Eds.), *20 anos de jornalismo contra a indiferença* (pp. 33–46). Imprensa da Universidade de Coimbra. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-0873-0-2>
- Unzueta, F. (2018). *Cultura letrada y proyectos nacionales: Periódicos y literatura en Bolivia (siglo XIX)*. Plural editores.

Voloshinov, V. N. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Ediciones Godot.

Hemerográficas

Borda, A. (1928, enero 1). A la conquista del mundo. *El Norte*.

Clama justicia, la opinión pública contra la salvaje torturadora de una niña. (1938, abril 2). *La Noche*.

Cronología del proceso Pando. (1927, noviembre 7). *Juventud*.

El desarrollo de la delincuencia. (1932, enero 12). *La Razón*

El itinerario del Príncipe de Gales. (1931, marzo 20). *El Diario*.

El paisaje andino. (1933, diciembre 11). *El Diario*.

Crespo, L. (1932, enero 5). La delincuencia en La Paz (Primera parte). *El Diario*.

Crespo, L. (1932, enero 22). La delincuencia en La Paz (Segunda parte). *El Diario*.

Se instituirá en el país la hora del indio. (1938, mayo 11). *La Calle*.