

LA CONSTRUCCIÓN DE LA RAZA EN LA CENTROAMÉRICA DE LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XX¹

Patricia Alvarenga Venutolo

Correo electrónico: patriciaalvarengavenutolo@gmail.com

Recibido: 13/09/11 Aceptado: 13/11/11

Resumen

Este artículo analiza la construcción intelectual del concepto de “raza” en tres países centroamericanos: Guatemala, El Salvador y Costa Rica. Mediante el uso de herramientas semióticas, la primera parte de este trabajo explora cómo los intelectuales, aun sin proponerse trascender el concepto hegemónico de “raza” de la época, se las ingeniaron para rescatar a sus países de la ominosa inferioridad atribuida a las regiones coloniales por las construcciones raciales europeas. ¿Cómo, entonces, lograron estos intelectuales construir discursivamente un honorable espacio para las naciones centroamericanas sin abiertamente retar el pensamiento europeo? En la segunda parte de este trabajo se analizan los diferentes niveles de discursividad sobre el mundo indígena para demostrar que el objeto de enunciación es clave para estudiar los discursos en su contexto histórico. La intención es indagar las distancias existentes en las construcciones identitarias entre el indio en abstracto y el indio contemporáneo.

Palabras clave: Centroamérica, etnia, intelectuales, historia.

Abstract

This article analyzes the intellectual construction of “race” in three Central American countries: Guatemala, El Salvador y Costa Rica. Based on semiotic tools, the first part of this study explores how intellectuals, though not attempting to transcend the hegemonic concept of “race” of the time, managed to rescue their countries from the ominous label of inferiority attributed to colonial regions by European discourse. How, then, could these intellectuals construct an honorable place to Central American nations at the discursive level without openly challenging European thought? The second section of this paper analyzes the different discursivity levels about the indigenous world to demonstrate that the object of enunciation is a crucial key to study discourses in their historical context. The idea is to question the existing distances between the indian as a symbol and the contemporary indian concerning their constructions of identity.

Key words: Central America, ethnicity, intellectuals, history.

Introducción

Este artículo explora las significaciones del concepto de “raza” en la invención del indígena y del sujeto nacional en tres países centroamericanos: Guatemala, El Salvador y Costa Rica. Más que remitir a autores específicos, se estudia la discursividad existente en publicaciones periódicas de la época, particularmente en revistas culturales. El trabajo, sin embargo, no se limita a describir los usos dados al término “raza”, pues el interés reside también en aprehender cuáles son las demandas simbólicas y las urgencias políticas que conducen a los intelectuales por determinados senderos discursivos. Parafraseando a Michel Foucault (1999: 255-260), la intención es develar en esos “regímenes de verdad” los parámetros que determinan los límites de la creatividad ensayada por los autores estudiados. Es decir, lo que interesa es indagar las particularidades que los autores imprimen a sus lógicas discursivas, inexorablemente atrapadas en aquellas provenientes del mundo occidental, para aprehender en qué direcciones las demandas simbólicas posibilitan visibilizar formas de resistencia a través de la resemantización y desestabilización discursiva. Solo conociendo los referentes de la enunciación es posible captar las adaptaciones y transgresiones.

El concepto de “urgencias políticas” remite no solo al lugar desde donde el autor escribe sino también hacia quién(es) dirige su palabra. En este sentido, cabe preguntarse si el discurso se dirige hacia la búsqueda de la solución de problemas concretos tales como la ubicación de los *otros* internos en el espacio de la nación o, más bien, se propone ofrecer una respuesta a la hibridez de las poblaciones centroamericanas. Como se verá más adelante, cualquiera que sea el objetivo, en el discurso se habla de los indígenas, pero no se dirige la palabra a los indígenas. Para cumplir con las demandas políticas, los autores acuden recurrentemente a juegos discursivos que les permiten manipular las significaciones para crear nuevas relaciones metafóricas y, cuando se considera imprescindible, realizar lo que Tenorio (1998:132) denomina “actos tramposos”, a veces mal encubiertos, que rompen la coherencia original de las narrativas con las que se pretende dotar de validez el discurso.

En estas páginas interesa, por tanto, establecer contrapuntos entre la concepción de “raza” proveniente de los países hegemónicos y aquella que los intelectuales ensayan en la prensa y en las revistas culturales de la época. Dos preocupaciones conducen a éstos a reflexionar sobre el mundo indígena. Una de ellas reside en la invención de imaginarios regionales y nacionales que permitan dotar de una historia propia los espacios geográficos que comprenden los Estados nación. Para convertir al indígena que precede a la conquista española en símbolo fundacional es necesario ubicarlo dentro de parámetros de respetabilidad reconocidos en el mundo occidental y, para ello, se recurre a recursos semánticos que podrían denominarse “estereotipados”, en cuanto se encuentran por lo general integrados en la discursividad histórica de la época. Por otra parte, los intelectuales muestran un creciente interés por potenciar la reflexión acerca del papel que ocupará el indígena de carne y hueso en la sociedad contemporánea. Ya no se trata del plano mitológico fundacional de la nación, sino de la perentoria necesidad de enfrentar el llamado “problema indígena”. El plano mítico

del héroe se abandona para discutir políticas culturales, económicas y de salubridad pública. Se trata del indígena entendido como *otro*, en términos de clase, pero especialmente en términos de las distancias construidas a partir del concepto de “raza”.

Como ya se mencionó, el estudio integra tres países. El primero de ellos, Guatemala, cuenta con la mayor población indígena del istmo. Se trata, por tanto, de una sociedad donde el indígena es, quiérase o no, parte fundamental de la vida social, política y económica de los ladinos, o sea, de la población que se define en contraposición al indígena, así como de las elites autodenominadas blancas. En Guatemala, según Taracena et al. (2002: 45) la construcción de una política de integración del indígena a la nación no fructifica, más bien se impone la tendencia a la legitimación de la bipolaridad indio-ladino. Por otra parte, Palmer (1990: 173-202) sostiene que las elites guatemaltecas se propusieron civilizar a los indígenas a través de mecanismos que contribuyeran a su integración. Sostiene Palmer que, si bien el proyecto civilizador fracasa, ello en buena medida debe atribuirse a la resistencia indígena más que a una voluntad segregacionista de los sectores hegemónicos (202). Sin embargo, los magros recursos invertidos en el proyecto civilizador parecen corroborar que éste distó mucho de ofrecer al indígena posibilidades reales de integración cultural. Su importancia como mano de obra barata y abundante, señala Jean Piel (1995), sobrepasaba con creces cualquier proyecto de sociedad civil que condujera a transformaciones en el mundo laboral.²

El Salvador posee poblaciones indígenas mucho más reducidas que Guatemala, pero altamente concentradas en la zona de mayor dinamismo económico: la región cafetalera de Occidente.³ Éstas, al igual que en Guatemala, tienen una importancia estratégica vital en el desarrollo de la economía cafetalera. Su resistencia al proceso de expropiación de la tierra y, en particular, su participación en el levantamiento de 1932, los convierte en objeto de la mirada impositiva de quienes se proponen transformar su subjetividad. El Salvador tampoco está libre de tesis segregacionistas. Éstas, como se apreciará adelante, subsisten contradictoriamente en medio de aseveraciones eugenésicas que rompen con el ideal fundacional de la integración del indígena a la nación: su perfectibilidad.

Costa Rica, por su parte, cuenta con una población abrumadoramente mayoritaria que se considera ajena al mundo indígena, y cuyos sobrevivientes, ubicados en las márgenes de la nación y del territorio, apenas aparecen marginalmente como realidad tangible. En este país, el indígena se manifiesta en especial como un símbolo que valida una identidad supranacional. En este sentido, la discusión en torno al destino del mundo indígena queda en las márgenes, mientras que la discursividad se orienta a afirmar las supuestas cercanías culturales y raciales existentes entre Costa Rica y el mundo europeo (Soto, 1998; Alvarenga, 2007).

Como ya se señaló, el enfoque de este artículo se centra en la discursividad más que en los procesos históricos. Sin embargo, los autores estudiados sirven de apoyo para ubicar los contextos históricos y así establecer convergencias con los problemas ya planteados. En esta investigación se mostrará que en Centroamérica, y en particular en Guatemala y El Salvador, los discursos acerca del mundo indígena como

símbolo nacional no están dirigidos a integrar al indígena sino a dotar de identidad a una comunidad considerada por el mundo hegemónico como mayoritariamente híbrida. Como se apreciará en las siguientes páginas, visiones “integradoras” y “segregacionistas” coexistieron no solo en una misma época sino también en una misma enunciación. De este modo, se analizará la discursividad sobre el mundo indígena para aprehender sus ambivalencias en el contexto de las demandas simbólicas a las que éstas responden, considerando que, para captar el sentido del discurso, es necesario deconstruir la discursividad hegemónica en torno a las construcciones identitarias.

El contexto histórico

En el período en estudio, nuevos discursos desafían el poder de la Iglesia y del liberalismo elitista centroamericano. El surgimiento y desarrollo de organizaciones obreras con tendencias contrahegemónicas como el feminismo sufragista, el anarquismo, el socialismo y el comunismo generan una rica interacción discursiva en los países analizados, la cual es interrumpida abruptamente durante la consolidación de las dictaduras en la década de 1930 en El Salvador y Guatemala. Sin embargo, la vida política toma una nueva vitalidad en este último país a partir de la revolución de 1944, la cual abre las puertas a un amplio proyecto reformista. Las voces contestatarias reflexionan profusamente sobre las relaciones de clase, y algunas de ellas logran ampliar los márgenes de negociación de prácticas y discursos referentes a las diferencias sexuales.

La raza será también objeto de debate desde distintos frentes. Por una parte, desde los Estados centroamericanos, especialmente en un período en el que la unión regional deja de ser una opción, la raza es un concepto clave en la invención de un “nosotros” que le dé sentido y unidad a la sociedad llamada a integrar la nación. Por otra parte, el antiimperialismo, movimiento de alcance latinoamericano de particular vitalidad en las décadas de 1920 y 1930, tanto en Centroamérica como en el resto del subcontinente, está vinculado a las más importantes demandas sociales, constituyéndose en una ideología que atraviesa distintas clases y sectores de la población. De esta forma, la resistencia a la expansión económica y cultural de los Estados Unidos contribuye a crear vínculos políticos entre tendencias ideológicas que abogan por transformar el mundo social. Amplios sectores, especialmente urbanos, asumen el antiimperialismo como la lucha reivindicativa central, convirtiéndolo en eje articulador de los movimientos sociales. Éste también tiene entre sus “urgencias políticas” la construcción de una identidad que dignifique y genere un sentido de unidad entre las poblaciones integrantes de las antiguas colonias españolas.

¿Cómo denominar ese mundo, Indoamérica, Hispanoamérica, Latinoamérica? Cada una de estas opciones contiene sus propias perspectivas identitarias. Sin embargo, sería erróneo suponer que esta dinámica discursiva conduce necesariamente al encuentro armonioso de voces contestatarias. La respuesta al feminismo más bien fortalece discursos conservadores sobre las diferencias sexuales, aun entre intelectuales sensibles a la problemática de clase. Aquellos considerados progresistas y opuestos a la Iglesia también se fundamentan en las internalizadas imágenes cristianas y las

irrefutables verdades científicas para afirmar el imperio de la sociedad patriarcal.⁴ Sin embargo, en el terreno de la diferenciación sexual, el feminismo logra abrir, aunque tímidamente, el debate en torno al papel asignado a los sexos en Centroamérica. El concepto de “raza”, fundacional en la invención de lo que hoy se llaman identidades étnicas y nacionales, es consistentemente manipulado, pero queda atrapado en la hegemónica discursividad proveniente del mundo europeo occidental.

El antiimperialismo desafió el poder económico, social y cultural de los Estados Unidos. Sin embargo, pese a este desafío, la actitud crítica frente a las sociedades colonialistas fue limitada. Para la intelectualidad de Centroamérica, retar la hegemonía norteamericana de ninguna manera constituía un desafío al mundo occidental. En Europa se encontraba el modelo a seguir. Desafiar abiertamente sus verdades científicas en torno a la raza significaba ubicarse al margen del ansiado mundo de progreso. Europa, más que un espacio de desafío, se convirtió en el espejo del *otro* ansiado que muestra las debilidades y carencias de un *nosotros* envuelto en un complejo proceso de invención.⁵ Esto, sin embargo, no significa que el mundo centroamericano careciera de capacidad de inventiva, pues a concepciones fundacionales les fueron dadas nuevos sentidos que validaban la superioridad del mundo blanco.

En busca del espíritu de la raza

La revista *Surco*, publicación editada en Costa Rica, en el número correspondiente a la conmemoración del “Día de la raza”, dedicaba un editorial al concepto de “raza” prevaleciente en el que denominaran mundo “hispanico”. En el contexto de los exterminios masivos de razas consideradas inferiores llevados a cabo por el nazismo, se hace necesario para los intelectuales costarricenses de 1940 definir el significado de esta palabra en estas latitudes en aras de establecer distancia con aquella concepción del término justificadora de genocidios. *Surco*, como vocera del Centro para el Estudio para los Problemas Nacionales, aglutina a intelectuales oponentes al Partido Republicano en el poder. Sin embargo, a partir de la revolución de 1948, los colaboradores de *Surco* tomarán por décadas las riendas del país, continuando así con el proyecto reformista de sus antecesores. Con el título “La zoología y el espíritu en la idea de raza” el editorialista de esta revista se proponía establecer la distancia entre el significado de “raza” cuando éste se fundamenta en la biología, y cuando éste parte del “espíritu” de un pueblo. El autor no está interesado en cuestionar el colonialismo europeo, pues le resulta natural que pueblos que destacan en su progreso se crean, según sus palabras, “únicos y usen la idea de raza para explicarse ese destino”. Es decir, es aceptable que pueblos que, con base en sus avances materiales, se consideran “únicos” (término que puede ser sustituido en el contexto del discurso por “superiores”) subordinen a otros mediante la conquista. Según el editorialista, existen conquistas como la romana en Europa o la española en América que no implican “la servidumbre moral, el envilecimiento del alma”, más bien contienen un “principio de libertad” que hace de Roma y de España “madre de pueblos, de nuevas razas”. Estas formas de conquista generadoras de humanidades contrastan con el dominio del “bárbaro” que ostentan

un “concepto zoológico” de raza. El editorialista identifica nación con raza cuando la define como “la individualidad creadora original de un pueblo” (ver *Surco*, 1940: 1).

La defensa del colonialismo romano posiblemente responde a una visión lineal de la historia que concibe esta experiencia como una “necesidad” para que la humanidad llegase a alcanzar la modernidad, y con ella el crecimiento y el progreso sostenido. Pero también esta visión quizás responde a la “necesidad” de validar la experiencia histórica europea, precisamente cuando el antiimperialismo se construye a partir del rechazo de elementos culturales característicos de los Estados Unidos. Ello conduce a rescatar y reafirmar los vínculos con los valores europeos y, particularmente, españoles (Montaldo, 1999).

Por consiguiente, la crítica al nazismo no genera una crítica al colonialismo. El editorialista de *Surco* está en lo cierto cuando afirma que en la construcción de las supraregiones y naciones prevalecen las tesis que privilegian el mundo cultural sobre la dimensión biológica. En las definiciones identitarias que se situaron en niveles abstractos de reflexión, la dimensión cultural, entendida como espíritu de los pueblos, se impone. Como se analizará más adelante, no se llega a la misma conclusión cuando la mirada se dirige a las reflexiones sobre grupos étnicos específicos. Aunque es innegable que los intelectuales que abordan el “problema étnico” se sienten atraídos por el racismo europeo, al referirse al tema de la identidad nacional y regional ellos se distancian de los proyectos de segregación de los países europeos en las colonias y, más bien, al menos en el nivel retórico, celebran el mestizaje.

José Cecilio del Valle, actor protagónico en el proceso de independencia de Centroamérica, considera que el indio tiene fuertes rezagos para integrarse a la civilización. Sin embargo, su situación podría ser superada mediante la integración cultural (Taracena et al., 2002: 59-60; Cal, 2004: 95-96).⁶ Para entonces, los criollos están absolutamente convencidos de la inferioridad del indio, pero la noción de su perfectibilidad establece una distancia con las construcciones étnicas modernas imperantes en los países colonialistas, muy especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX cuando se imponen definiciones raciales rígidas. La abrumadora mayoría de la población de Mesoamérica es producto del llamado “mestizaje biológico” entre indios, descendientes de españoles y de africanos. Por supuesto, no se pone en duda la supremacía dada por las elites a la sociedad blanca, pero los procesos de construcción de la nación, sin duda estratégicos para crear países con algún nivel de gobernabilidad así como para colocar a la América Latina independiente en el mundo de la modernidad, no podrían haber partido de la inferioridad innata de las mayorías, a menos que se abogara por su extinción. Al despuntar el siglo XX, intelectuales de decidida influencia en el subcontinente proclamaron la inferioridad de los negros, indígenas, mulatos y mestizos que poblaban los territorios latinoamericanos. El único remedio para superar la inferioridad innata de estas poblaciones consistía en propiciar las migraciones masivas de europeos que, dada su superioridad, como lo sostenía Gustave Le Bon (uno de los intelectuales franceses más leídos en la América Latina de entonces), harían desaparecer a las razas inferiores (Stabb, 1969: 23-53).

Hacia mediados del siglo XIX, en los Estados Unidos, intelectuales que tendrán un papel clave en la constitución de las ciencias sociales, como el Dr. Samuel George Morton (considerado el fundador de la antropología norteamericana), relacionaron el tamaño del cerebro con la capacidad de las razas para alcanzar la civilización (Vargas, 2008: xx). Con base en estudios científicos fuertemente permeados por las construcciones raciales coloniales, las investigaciones realizadas por Morton concluían que el pequeño tamaño del cerebro de los indígenas de su país los incapacitaba para realizar operaciones abstractas (Vargas). Josiah Nott caracterizaba la hibridez como desastrosa, pues conducía al deterioro y eventual aniquilamiento de la raza (Vargas: xxiv). Esta concepción se encuentra presente en la visión del mundo social centroamericano por parte de los extranjeros provenientes de los Estados Unidos y, en general, del mundo Noratlántico, cuyas miradas serán tenidas muy en cuenta por los constructores de las naciones centroamericanas (Vargas: 21-22).⁷

La construcción de una democracia multiétnica es impensable en el contexto discursivo de entonces. Como ha sido profusamente estudiado por otros investigadores, los proyectos de nación apuntan a la creación de una identidad común que, hasta donde sea posible, anule las diferencias (Anderson, 1991). De tal forma, el subcontinente se enfrenta tanto a la problemática de la diversidad como a la de la hibridez, características a las que no escapa ninguna nación moderna. Sin embargo, las profundas diferencias culturales entre grupos étnicos y la importancia numérica de poblaciones mezcladas, entre quienes pertenecían a distintas escalas en las jerarquías raciales, dificulta “disimular”, “esconder” o tratar de superar tales “debilidades” mediante procesos de integración cultural.

El problema de la hibridez, central en estas páginas, se intentará resolver “dignificando” sociedades que aparecerían como degeneradas a la luz de la ciencia biológica, médica y antropológica prevalecientes. La joven América necesita consolidarse simbólicamente ante el mundo hegemónico, y para ello rediseñará el instrumental analítico desarrollado en Europa durante el siglo XIX con el fin de colocar su heterogénea población en el camino del progreso y, por tanto, en el concierto de los pueblos respetables (Tenorio 1998: cap.VI).⁸ Así, por ejemplo, la “raza cósmica”, concepto propuesto por el mexicano José Vasconcelos, intelectual clave en la construcción de la cultura nacional del Estado mexicano posrevolucionario, rinde homenaje a la hibridez. La confluencia de diversas razas conformará esa “raza cósmica”, raza superior a todas las razas existentes. Sin embargo, Vasconcelos, a la vez que intenta subvertir el concepto de “raza”, afirma sus potencialidades clasificatorias y, lejos de abogar por la coexistencia de distintas culturas, la raza cósmica toma forma gracias a la europeización del mestizo (Stepan, 1991: 151).

A inicios del siglo XX, “raza” es una palabra clave para definir las diferencias entre pueblos y entre grupos con distintos fenotipos destinados a permanecer inalteradas, sino por siempre, por extensos e indefinidos períodos históricos. Sin embargo, cuando la raza se refiere al plano simbólico de la nación, a diferencia de la concepción racialista en boga en Europa, ésta no se define de acuerdo con características físicas, sino más bien por aspectos culturales. Se trata del “espíritu de la raza”, es decir, de una

serie de prácticas y concepciones de mundo que le dan sentido de unidad a un conjunto social determinado que también comparte características fenotípicas. Sin embargo, la diferencia en relación con el mundo circundante no está en sus cuerpos, sino en una experiencia histórica ancestral que se ha repetido por generaciones, dejando su marca en ese “espíritu de la raza” por siempre, o al menos por períodos indefinidos.

En 1944, en Costa Rica, Carlos Monge Alfaro hace referencia a la necesidad de estudiar el pasado para aprehender los valores de los costarricenses que contienen “fuerza vital de eterna presencia” (Monge, 1944: 8. Énfasis añadido). Como se verá, cuando Monge menciona esa “eterna presencia”, aun sin necesidad de referirse a la palabra “raza”, su discurso integra el sentido fundamental de este concepto: las identidades colectivas poseen características compartidas que son inmutables.

En 1902, en la revista cultural *Pandemonium*, J.A.R. hace referencia al “atavismo de raza” que ha limitado el “desenvolvimiento” de los habitantes de las antiguas colonias españolas. Es decir, escribe acerca de la poca capacidad de éstas para situarse entre las naciones modernas del mundo, en contraste con las colonias inglesas del norte, las cuales, una vez independientes, se constituyeron en poco tiempo en naciones modernas. La debilidad de la América situada en el centro y sur del continente, entonces, se debe a defectos originarios. Como se señaló anteriormente, las teorías científicas definen la raza por diferencias fisiológicas que fundamentan las jerarquías existentes entre ellas. Para el autor, en cambio, los defectos de la “raza” no residen ni en el tamaño del cerebro ni en incapacidades congénitas para alcanzar el progreso, sino que se encuentran en el *carácter* y el *temperamento* (Énfasis añadido). Así, se caracteriza la herencia española en América partiendo de su experiencia bélica ya que, España, desde “los más remotos tiempos”, debió luchar por su soberanía, y por esta razón llegó a adquirir los contornos de una nación “conquistadora, apasionada y temeraria.” Ello explica el carácter “indisciplinado y luchador de la raza” (Ver J.A.R., 1902: 113-116).

Desde esta lógica, J.A.R. ha encontrado la explicación de la preminencia del caudillismo en las naciones latinoamericanas. Los conquistadores importaron a América este “sujeto” que, en el discurso del autor, pareciera forjado en piedra. Notables intelectuales que sucedieron a J.A.R. a inicios del siglo XX, como el argentino Carlos Octavio Bunge, el boliviano Alcides Arguedas y el peruano Francisco García Calderón también valoraban con pesimismo las potencialidades de la raza de estas tierras. Basándose en Gustave Le Bon, estos autores de procedencia suramericana, también acogieron la idea de que los pueblos de herencia indígena y latina estaban condenados a una inferioridad intrínseca (Hale, 2000: 28-29; Stabb, 1969: 32).

En el determinismo cultural de J.A.R., así como en el de Bunge, la cultura, lejos de estar determinada por las características físicas, se entroniza en los cuerpos e ingresa en la sangre para ser heredada por incontables generaciones (Stabb, 1969: 29). En esta dirección, el determinismo cultural y el biológico se encuentran, pero ¿están las razas destinadas a cargar por siempre con lo que podría llamarse el estigma heredado de sus ancestros? Si así fuera, la construcción de proyectos nacionales, y con ellos la integración de los países latinoamericanos al concierto de las naciones modernas, estaría destinada al fracaso. Sin embargo, intelectuales, que también operan

bajo las lógicas dictadas por el mundo hegemónico europeo, se proponen encontrar subterfugios discursivos que posibiliten visualizar un futuro más prometedor para las híbridas sociedades latinoamericanas.

J.A.R., sin renunciar a su determinismo, introduce abruptamente un elemento de cambio: la raza es perfectible a través de la capacidad de las instituciones de “reformular ciertos vicios” (1902: 116). Sin embargo, ¿será posible modificar mediante estrategias culturales aquellas características identitarias que se llevan en la sangre? Compartiendo una lógica argumentativa similar al ensayo “Nuestra América” del argentino Octavio Bunge (1904: 6), el autor homologa sangre con herencia psicológica, pero, a diferencia de Bunge, dota a la primera de sentido metafórico para ubicar nuevamente la discusión en el plano del universo cultural. Hale (2000: 28) califica el ensayo de Bunge, ampliamente difundido en el subcontinente a inicios del siglo XX, como “leboniano”, haciendo alusión a Gustave Le Bon, el difusor en América Latina del racismo “científico” prevaleciente en su época. Para Le Bon “alma” equivale a “constitución mental” (Le Bon, citado en Hale, 2000: 28). Para Bunge “cada raza física es una raza psíquica” (1904: 6). Si bien J.A.R. sigue las líneas trazadas por Bunge, la “sangre” (la herencia) puede reformarse a través del “estudio del carácter y del temperamento a fin de conseguir reformar ciertos vicios.” (1902: 116) Es desde allí donde, según J.A.R., pueden ser vencidos los “atavismos de raza”. Es decir, ese sujeto que contiene esencias culturales heredadas a través de los siglos es transformable mediante políticas planificadas desde los Estados. Los fundamentos de esa subjetividad compartida permanecen casi inalterados hasta que no se lleve a cabo un proyecto nacional que redireccione tales atavismos. Como se analizará más adelante, esta perspectiva es congruente en buena medida con la propuesta integradora del indígena desarrollada por las elites liberales desde los albores de la independencia. También, esta lógica discursiva converge con las demandas simbólicas del antiimperialismo.

Ahora bien, si en 1902 J.A.R. invisibilizaba por completo al indígena en la construcción de la raza, diez años más tarde Ernesto Martín, vicepresidente del *Ateneo* de Costa Rica, desarrollaba, en una conferencia dictada en dicha organización, el concepto de Indoamérica (Martín, 1912).⁹ Martín también partía de la existencia de una esencia identitaria compartida por todos los habitantes de las antiguas colonias españolas, pero atribuía sus características no solo a la herencia española, sino también a la indígena. A diferencia de J.A.R., este autor atribuye a las herencias ancestrales las limitaciones para alcanzar los niveles de progreso de otras latitudes, pero el faccionalismo prevaleciente en estos territorios, preocupación central de ambos, es atribuido, en el caso de Martín, tanto a la herencia española como a la indígena. Si bien este autor se refiere al “alma” y no a la “raza” de la América Indoespañola, podríamos considerar a ambos conceptos como sinónimos.

En 1912, el ingeniero Alejandro Bermúdez, en el *Ateneo* de Costa Rica, después de insistir en la necesidad de unir los pueblos para enfrentar al imperialismo norteamericano, le responde al argentino Manuel Ugarte, quien sostiene que no es posible hablar en Latinoamérica de “una raza de perfiles definidos” (Bermúdez, 1912: 12). Bermúdez, siguiendo a Gumplowicz, considera que los Estados están constituidos por

elementos heterogéneos, y que no existe una raza humana homogénea, pues la mezcla ha caracterizado la historia de los pueblos. Así sucede con la raza que el autor denomina indoespañola. Este autor también hace referencia a autores que consideran los determinantes climatológicos en la definición de las razas, pero termina enfatizando los factores culturales de su constitución. Con el devenir histórico, una raza se constituye en “una gran conglomeración heterogénea que presenta, sin embargo, una fisonomía propia caracterizada por la sangre, por la similitud, por las costumbres, por los hábitos y sobre todo, por la religión, por la lengua y por las tradiciones espirituales.” (13)

Si se supone (pues en el orden del discurso no es posible determinarlo) que en esta cita “sangre” se utiliza en sentido metafórico para referirse a la cultura, podría decirse que el autor renuncia a integrar la dimensión biológica en su conceptualización de raza. Sin embargo, la utilización simbólica de la palabra “sangre”, dista de ser original. Todorov (1991) concluye que cuando en la Francia del siglo XIX “Taine habla de sangre y de espíritu, su enumeración no contiene más que producciones espirituales: las lenguas y las literaturas, las religiones y las filosofías...” (183). De acuerdo con Hale (2000: 28), Gustave Le Bon, difusor de la obra de Hipólito Taine en América Latina, atribuyó a las características fenotípicas un énfasis mayor al que éstas en realidad tenían en su pensamiento. La concepción evolucionista de Herbert Spencer, quien considera que el entorno geográfico, humano y climático (la adaptación de las relaciones internas con las externas) es determinante en el proceso de evolución humana, en principio pareciera ser distinta a la de los intelectuales analizados en estas páginas, aun cuando se sabe que en Centroamérica el determinismo geográfico ejercerá una fuerte atracción durante buena parte el siglo XX. El énfasis que los discursos analizados otorgan a la dimensión cultural los acerca más claramente a la perspectiva de Taine y, como se verá más adelante, de Ernest Renan. Sin embargo, el determinismo, ya sea francés o inglés, geográfico o cultural, conduce a la construcción de insalvables distancias entre pueblos (Ferrarotti, 1975: 76-80). El intelectual argentino Octavio Bunge, en la década de 1910, sostiene que la “raza española” se caracteriza por su arrogancia, cuya génesis “se pierde en la noche de la prehistoria porque se haya más que en la raza, en la geografía” (Bunge, citado en Stabb, 1969: 28-29). Sin embargo, según Bunge, aun cuando se transformen los factores geográficos e históricos que dieron lugar a características fundamentales de las razas, éstas persisten heredándose en sus descendientes y, cuando las razas se mezclan, los rasgos degenerados de ambas razas se imponen en el vástago producto de la hibridez (Stabb, 1969: 29).¹⁰

El editorialista de *Surco*, comentado en las primeras páginas, diferencia el concepto de raza en estas tierras de aquel característico del nazismo, el cual califica de biológico. Al igual que Renan en el siglo anterior, quien afirmaba que la historia humana difiere de la biología, el anónimo intelectual utilizaba “el espíritu de un pueblo” como sinónimo de “raza”. Sin embargo, el uso de esta metáfora no le impidió a Renan convertirse en uno de los excelsos intelectuales que, fundamentándose en la ciencia, afirmaron que las diferencias entre las razas son insuperables (Todorov, 1991: 169). Renan se ubica en una dimensión de inmutables jerarquías raciales que niegan la posibilidad de cambio. Por ello la educación es del todo inútil cuando con ésta se

pretende transformar ese “espíritu de la raza”, es decir, civilizar. La lengua, la historia, la civilización, todas determinantes de las razas, regirán inevitablemente el destino de los grupos humanos.¹¹ Del mismo modo, Taine, cuando se refiere al espíritu de las naciones, lo sitúa en la inmutable dimensión cultural. Todorov (182-186) muestra que estos autores llevan el racialismo de lo físico a lo cultural sin que ello ponga en peligro las rígidas jerarquías raciales características del pensamiento de Europa occidental. En ese “atavismo de raza” al que se refiere J.A.R., la historia, constructora de características identitarias fijas, se convierte en una pesada carga para las sociedades. Incontables generaciones están condenadas a sufrir la herencia ancestral.

Sin embargo, en relación con las posiciones de Taine y Renan, hay un distanciamiento importante por parte de los intelectuales analizados quienes, a pesar de abrazar el determinismo cultural, abogan por la educación como elemento promotor del progreso de los pueblos y, en particular, de sus etnias. De tal manera, en este punto la ruptura en la coherencia discursiva es realmente abrupta. Cuando José Cecilio del Valle aludía a la perfectibilidad del indígena, sus referentes se encontraban en el pensamiento ilustrado. Éste, aunque no estaba exento de construcciones jerárquicas entre razas, abría muchos más espacios a la diversidad de perspectivas en relación con las estructuradas construcciones identitarias prevalecientes a la vuelta del siglo XX en el mundo dominado por la ciencia. En cambio, en la lógica discursiva del período bajo escrutinio, hay una especie de “solución sin continuidad” entre el determinismo cultural y el concepto de perfectibilidad.

Tenorio Trillo (1998) hace notar que en las reflexiones mexicanas atinentes a la identidad existen incongruencias en sus dos puntos de partida: las ideas liberales que proponen como solución al problema indígena la educación, y las concepciones científicas en torno a las diferencias entre pueblos prevalecientes en la Europa del siglo XIX. Desde mediados del siglo XIX se impone claramente en el pensamiento y la ciencia europea “la rigidez de las construcciones raciales” (133). Todorov (1991) asevera que en el pensamiento europeo del siglo XIX “la raza blanca es la única que está provista de la dignidad de la persona humana... ” (137). Pese a la evidente contradicción entre los puntos analíticos de partida y las tesis que abogaban por educar e integrar el indio, Tenorio (1998) concluye que estas perspectivas se entremezclaron, lo que permitió a los intelectuales mexicanos realizar un “hábil distanciamiento intelectual, si bien algo tramposo, de las teorías raciales dominantes de la década de 1880” basadas en la degeneración de la mezcla de razas (132).¹²

En Centroamérica también se acudió a similares estrategias discursivas. La respuesta a las jerarquías raciales dictadas desde los discursos hegemónicos consistió en elevar en el rango de las razas a la indígena, situándola en un espacio digno para justificar el mestizaje en el concierto de las naciones civilizadas. He allí la importancia de rescatar la heroicidad de los grandes líderes indígenas, pues la capacidad de defender la libertad representa en estas lógicas discursivas un signo de superioridad racial. Esto plantea, sin embargo, otro problema: los guerreros indígenas sucumbieron a la conquista española. En el pensamiento europeo de entonces, la existencia de la esclavitud no es un producto de procesos históricos, sino más bien una condición

natural, pues se encuentra íntimamente vinculada con la inferioridad racial. El conde de Buffon sostenía que era normal que los negros, dada su inferioridad, hubieran sido convertidos en esclavos (Todorov, 1991: 127).

Taracena et al. (2002: 115-116), en su análisis del libro de Fernando Juárez Muñoz, *El indio guatemalteco. Ensayo de sociología nacionalista* (1931), señalan que el autor convoca a rescatar el pasado indígena glorioso y se refiere al efecto nefasto que sobre esta "raza" tuvo la conquista española. Sin embargo, combinando procesos históricos con argumentos deterministas, los autores localizan en el trauma colectivo de los indígenas "una segunda naturaleza" capaz de transformar "su estructura moral y mental". En las "leyes de la herencia", Juárez encuentra "la clave de la sumisión y aclimatación de la esclavitud". Esta relación necesaria entre degeneración y "disposición" para ser objeto de sumisión adquiere sentido solamente cuando se ubica en las coordenadas del contexto discursivo del que se nutre.¹³ Pueblos inferiores, por naturaleza sumisos y cobardes, son pueblos destinados a la esclavitud.

No obstante, en general los intelectuales no recurren a argumentos tan sofisticados como el de Juárez. Les basta con probar la valentía y civilidad de los indígenas a la llegada de los españoles y acudir al argumento de la sumisión colonial y postcolonial para explicar la postración de sus contemporáneos.¹⁴ El discurso dignificador de los indígenas conquistados y subordinados enfatiza la bravía resistencia que opusieron al dominio español antes de ser vencidos. De tal forma, se juega discursivamente con los criterios existentes, "estirando" sus lógicas pero sin trascenderlas (Tenorio, 1998: 111, 138). Estas tesis contrastan con las visiones de la historia de autores que abiertamente proclamaban su pesimismo acerca del futuro de un subcontinente poblado de razas definidas como inferiores. De acuerdo con Bunge, el indígena de Perú y Bolivia, lejos de imponer una férrea resistencia a la conquista, sucumbió fácilmente a los conquistadores a causa de su pasividad y "fatalismo oriental" (Stabb, 1969: 30).

En busca de dignificar una mismidad distante cultural y físicamente del mundo europeo, la hibridez, condensada únicamente en la mezcla de "las razas europea e indígena", no está condenada a la inferioridad, sino que es perfectible a través de la educación. Ello no significa una valoración positiva del mundo indígena contemporáneo. Su mirada dista mucho de captar elementos rescatables en el indio de su época. Así, ¿no se está ante una crasa contradicción entre el indígena bravío de la conquista y el indio que, como lo analizamos adelante, genera, más que inconformidad, desprecio en la mayoría de las reflexiones de entonces?

La intelectualidad recurre al argumento de los liberales de principios del siglo XIX para resolver tal incoherencia: el indio ha sido víctima de la degeneración, no por razones eugenésicas, sino por la experiencia histórica de la conquista. Por tanto, la subyugación colonial es la responsable de la identidad del indígena. En este caso la historia aparece como producto de la acción humana y, por tanto, sujeta al cambio. Sin embargo, en el mundo intelectual de entonces, las tesis racialistas y eugenésicas provenientes del mundo hegemónico, fundamentadas en la inmovilidad del sujeto frente a determinantes que devienen ya sea de la cultura o de la biología, se combinan sin solución de continuidad con las ideas ilustradas que avalan la educación como

elemento de regeneración del indígena. Se podría considerar que esta regeneración podría tener lugar porque, después de todo, el indígena, aunque se encuentre a gran distancia del progreso, deviene de mundos civilizados, y por ello puede también encontrar el carril del progreso. Sin embargo, carece todavía de una conexión coherente entre ese inmóvil “espíritu de la raza” y una historia indígena con potencial transformador o, al menos, con potencial para ser transformada por factores exógenos.¹⁵

Como sostiene Stepan (1991), una importante corriente de eugenistas latinoamericanos respondieron a la preminencia de la genética otorgada por la eugenesia estadounidense con la propuesta de la “puericultura”. Ésta privilegiaba la educación y la salud sobre las características raciales en la construcción de poblaciones nacionales aptas para tomar la ruta del progreso. Ello de ninguna manera significó que América Latina renunciara a la creación de leyes de selección de la población inmigrante por sus características raciales, pero abrió posibilidades de respuesta frente a las construcciones segregacionistas estadounidenses. En lo que respecta al tema de interés en este estudio, en los países de elevada inmigración, este concepto contribuyó a encontrar un espacio en el Estado nación a las poblaciones nativas, así como en el resto del continente. Al igual que el concepto de perfectibilidad, la puericultura afirmó el valor de las políticas públicas en la transformación identitaria que se pretendía culminara con el blanqueamiento cultural de la sociedad (ver Stepan, 1991: caps. 2 y 6).

Manuel Zúñiga Iríaquez, quien en 1932 ofrece una conferencia en la Alcaldía Municipal de Santa Tecla (El Salvador) con motivo del Día de la Madre, sostiene que el deber de la mujer, según sus palabras, es “mejorar la raza” (ver Zúñiga, 1932a). En este caso, tal concepto no implica una mezcla biológica con razas superiores. La puericultura, definida por el autor como el cultivo del niño, es un concepto utilizado por quienes confían que las políticas públicas constituyen el motor para crear sociedades capaces de tomar la senda del progreso. Ésta aboga por fortalecer medidas de educación y de control sobre los padres, aunque se enfoca especialmente en las madres, con el fin de conducirlos a ofrecer a la nación “frutos dignos” (Stepan, 1991, cap. 4). El autor convoca a educar a las niñas mayores de 12 años para participar en esta labor, pues de ellas depende el futuro de la raza, que es el futuro de la patria. Los principios de la puericultura no solamente se aprenden en el hogar, pues es labor del maestro también enseñar a criar hijos sanos de cuerpo y mente (ver Zúñiga, 1932b). De tal forma, la puericultura ofreció una vía compatible con la noción de perfectibilidad para proponer la integración a la nación de aquellos pertenecientes a los sectores marginados, no solo por su etnicidad sino también por su marginación económica, la cual, de acuerdo a las construcciones de clase imperantes, los hacía proclives al vicio, al ocio y a la enfermedad.¹⁶

Sin embargo, para los intelectuales de entonces, en la jerarquía racial el blanqueamiento físico y cultural es el ideal. Según Tenorio (1998: 274-284), incluso José Vasconcelos, el gran teórico de la tesis del mestizaje del Estado mexicano pos-revolucionario y propulsor del indigenismo como proyecto cultural de integración cultural, permaneció atrapado en el concepto de raza heredado del porfiriato. No obstante, como sostiene Knight (1997: 79), el indigenismo postrevolucionario superó la retórica de sus antecesores, creando un ambicioso programa de educación para los indígenas

y de difusión de elementos selectivos de su cultura en aras de convertirlos en representativos de la cultura nacional. Sin embargo, como se señaló páginas atrás, Vasconcelos tampoco se desvió de las coordenadas del concepto “raza”. Si bien rompió con el pensamiento europeo que condena la mezcla, al presentar la raza híbrida como la raza superior y fundamentar su construcción de raza en elementos innatos e inalterables, él continuó ofreciendo una discursividad que responde a los parámetros establecidos por Occidente, aunque sus juegos retóricos sugerían una ruta inédita (92). Esta versión de un indigenismo producto de las elites ilustradas¹⁷ tendrá una decidida influencia en Centroamérica, donde los institutos indigenistas estarán a cargo de promover el estudio de las sociedades indígenas, de seleccionar elementos de su cultura para transformarlos en folclor¹⁸, y, a la vez, de contribuir en la búsqueda de una solución al llamado problema indígena a través de su incorporación a la nación.

En Guatemala, en el contexto de la revolución de 1944, el proyecto indigenista intentó, aunque sin mucho éxito, integrar al indio a la civilización por la vía de la educación, el idioma, el desarrollo agrícola y la política. Este proyecto no se caracterizó por una visión necesariamente negativa de la cultura indígena. Los indigenistas valoraron sus lenguajes, sus vestidos y sus expresiones culturales, e incluso, como se verá adelante, hubo entre ellos espacio para cuestionar la existencia de una relación lineal entre rasgos fenotípicos y raza. Sin embargo, el discurso indigenista no renuncia al tradicional tono patriarcal ensayado por los intelectuales frente a un mundo indígena que, desde su perspectiva, está destinado a integrarse a la modernidad (Anónimo, 1946: 53-56; Villa, 1945-1947). Por otra parte, el aprecio por lo indígena en los discursos oficiales no parece ser la norma en la vivencia cotidiana, donde prevalece la desvalorización de su cultura.

En las siguientes líneas, el análisis se centra en discursos que, lejos de ocuparse de un pasado indígena que permite hilvanar una historia nacional y construir un sujeto aceptable en el mundo del progreso, se dirigen al indio contemporáneo asumiéndolo como un problema por resolver.

De la abstracción a la concreción: el indígena contemporáneo

En las reflexiones sobre el papel del indígena en la sociedad contemporánea se juega contradictoriamente con el discurso de la perfectibilidad del indio y con los principios raciales europeos que pregonan diferencias insuperables entre los grupos humanos. Sin embargo, en discursos dirigidos a la invención identitaria hay una preocupación por dejar en claro que el indígena es perfectible, aunque para ello deba de ponerse en juego la coherencia discursiva misma. En cambio, cuando se habla de políticas en torno a los indígenas de hoy, aun cuando esa contradicción continúa presente, la mayor parte de los autores analizados en las líneas siguientes no esconden su fascinación por los argumentos eugenésicos, en cuanto éstos permiten explicar diferencias a partir de la genética.¹⁹ Por ello, el discurso de la perfectibilidad aparece como sobrepuesto artificialmente, lo que lo hace adquirir un “tono” cínico frente a las tesis que conducen inevitablemente a la conclusión de que el indio es, en esencia, inferior.

En un artículo anónimo publicado en Guatemala en 1893, los indios, caracterizados como ignorantes, degradados, embrutecidos, además de ser nocivos y peligrosos, constituyen una rémora al progreso. El autor insiste en que, “su imbecilidad no es natural, sino adquirida”²⁰, por lo que puede ser perfectible a través de la educación. Sin embargo, este argumento aparece como impostado en el discurso, pues una visión del *otro* que lleva a tal extremo su degradación hace sospechar de la sinceridad de cualquier propuesta integracionista. ¿O será acaso que para el autor la educación permitirá disciplinarlo como trabajador agrícola e integrarlo al mercado como consumidor? Como sostiene Taracena et al. (2002: 88), mientras el liberalismo independentista inspirado en la ilustración proponía con optimismo la integración indígena a la civilización, en la intelectualidad de Guatemala de finales de siglo las fronteras culturales se profundizan.²¹

En 1930 el arqueólogo mexicano Manuel Gamio, socio honorario de la Sociedad de Geografía e Historia, se sensibiliza ante la opresión que los españoles impusieron a los indígenas (Taracena et al., 2002: 123). En una perspectiva bastante cercana a la que caracterizará la visión predominante del indígena en las izquierdas del siglo XX, para Gamio la sumisión y el despojo a que éstos han sido sometidos se perpetúa en la época contemporánea, impidiéndoles superar su atraso cultural (Gamio, 1930). Por lo tanto, si el indio contara con condiciones más favorables, éste podría integrarse al progreso. Para este autor, el mestizaje es un elemento integrador de la nación, pero la blanquitud debe imponerse en éste, por lo que propone una política de atracción de inmigración europea. Aunque Gamio niega la inferioridad corporal del indígena, su perspectiva eugenésica evidencia una tensión irresuelta en su discurso, pues se refiere a la “degeneración física” del indígena sin situarla históricamente. El lector podría deducir, de acuerdo con textos analizados previamente, que ésta deviene de la opresión y, por tanto, puede superarse. Sin embargo, Gamio no se ocupa de explicar si tal degeneración tiene un origen histórico. Líneas más abajo asegura que “las características anatómicas y fisiológicas del indio no son inferiores a la del blanco.” (335) Sin embargo, se opone a que en la mezcla de razas prevalezca la población indígena, pues alega que ésta traería un retroceso cultural. Por otra parte, su perspectiva eugenésica sale claramente a la luz cuando convoca a preguntarse seriamente sobre las condiciones “anatómicas, psíquicas y principalmente fisiológicas que deben buscarse en los inmigrantes para que la fusión de aquellos con las de los aborígenes sea fértil y armoniosa.” (336)

En el sentido “vasconceliano”, Gamio dice que la población de América Latina mejorará cuando sea racialmente homogénea gracias al mestizaje, pero entiende a su vez mestizaje como sinónimo de blanqueamiento, y se declara admirador del progreso alcanzado en Argentina y Chile, países que –asegura– tenían poca población indígena a la llegada de los españoles. El discurso del mestizaje promovido en Mesoamérica, y llevado a su máxima expresión en México por Vasconcelos, conducía a la integración del indio entre los símbolos nacionales, pero concebía la cultura hispana como eje integrador. En este sentido, Gamio no está en contradicción con el indigenismo de su época. Una gran folclorista como María de Baratta (1952) combina una perspectiva similar a la de los autores citados con su “amor” por la cultura indígena y su entrega

esmerada a su estudio en busca de los orígenes identitarios de la salvadoreñidad. No obstante, anuncia sin pesar el destino que le espera a la raza indígena: sucumbir ante aquella destinada al dominio del mundo.

Por su parte, en 1928 el guatemalteco Marco Antonio Carrillo destierra violentamente a los indígenas de la comunidad nacional cuando los define como “pueblos huérfanos que han perdido el recuerdo de sus glorias. *Razas sin alma*.” (Barillas, 1979: 77). Esa carencia de alma los deshumaniza y los excluye no solo de la nación sino también de la cultura. Carrillo, citando a Gustave Le Bon, se refiere a la educación como el instrumento que permitirá la asimilación del indio, pero, mientras afirma textualmente que “el indio es perfectible”, busca las “particularidades” del cerebro del indígena “en el número de sus circunvoluciones, en su volumen, en su poder dinamogénico...” (Barillas: 82) Sin embargo, el discurso de Carrillo recupera coherencia cuando establece una distancia entre perfectibilidad e igualdad, para señalar que “si de ese pueblo no podemos esperar que surjan abogados, médicos, ingenieros, ellos serán los auxiliares del campo, el brazo fuerte de la agricultura.” (Barillas: 85) La coincidencia de Carrillo con el intelectual peruano Alcides Arguedas es notable. Para este último, el indígena también podría desempeñarse como soldado o campesino, pero su carencia de iniciativa lo inhibe naturalmente para desempeñar labores complejas (Stabb, 1969: 38-39). Como se verá posteriormente, el argumento de la sumisión del indio como causa de su atraso se encuentra recurrentemente en las reflexiones tanto de representantes del gobierno de turno como de voces contestatarias. No obstante, detrás de esta ya tradicional declaratoria paternalista se esconde, con éxito variable, una visión irreconciliable de la diferencia.

Las concepciones de la identidad indoamericana provenientes de la sociedad costarricense, que se considera así misma ajena al “problema indígena”, son tan abstractas como armoniosas. Ello, sin embargo, no la aleja de la atracción que ejerce la antropología física en la región. En 1913 en una conferencia titulada “Las razas del hombre primitivo” dictada en el *Ateneo* de Costa Rica, el Dr. Vicente Lachner Sandoval centra su análisis de la evolución humana en el noroccidente de Europa (Lachner, 1913). Explica Lachner que, mientras el hombre de Cro Magnon había alcanzado cierto grado de cultura y civilización, en Java y Argentina se han encontrado restos de un ser que vivió en la misma época, “considerado animal por los estudiosos”, muy cercano al antropoide. Acto seguido suscribe su discurso al darwinismo, pues alega que “la evolución siempre se verifica en el sentido del mayor perfeccionamiento, nunca del retroceso.” (233) En su construcción discursiva hay una secuencia lineal entre el ser humano de Cro Magnon y el actual, pues en las obras de arte de sus cavernas ya se encuentra en ciernes la civilización contemporánea. Aunque él pretende fundamentar su discurso en la verdad científica, finaliza su charla con una referencia religiosa que sanciona con esa otra “verdad absoluta” las jerarquías coloniales. Lachner se pregunta si, con el desarrollo del arte del Hombre de Cro Magnon, ¿no habrá acaso querido la Providencia “hacer desde entonces una revelación de lo que sería un millón de años más tarde la Francia de hoy?” (243) Desde los inicios del ser humano, el destino conducía entonces ineludiblemente al orden colonial.

Al igual que intelectuales europeos partidarios del poligenismo como Renan, el conde de Gobineau y Taine establecen diferencias biológicas entre las “razas”. Lachner no realiza una comparación explícita entre el que denomina “hombre actual”, sinónimo de europeo, y las otras razas. Sin embargo, cuando afirma que el hombre de Cro Magnon comparte sus características estéticas con el actual (hermoso, fuerte, de mentón pronunciado y frente recta) implícitamente excluye a los que carecen de las características europeas del prototipo de belleza. El autor establece las distancias entre los seres humanos fundamentándose en los estudios científicos que determinan la inteligencia a través del volumen del cerebro. Así, Lachner establece dos categorías de “pueblos”: los salvajes y los europeos. En los primeros su cerebro alcanza los 1,200 centímetros cúbicos, y en los segundos entre 1,300 y 1,500. Por tanto, la biología es determinante fundamental en la capacidad de las categorías humanas de adaptación al progreso.²²

La antropología criminal, influenciada por las tesis de Cesare Lombroso, desarrolla una tipología física del delincuente. El autor anónimo de “Examinando el Código Penal” en los *Anales del Ateneo*, señala que “hoy ya no se estudia solo el delito mismo, sino también y de manera cuidadosa, al delincuente.” (Anónimo, 1913) Aunque se toma en cuenta su medio ambiente, se privilegia en la construcción de “la degeneración” las características innatas al sujeto. De esta forma, el autor reconoce la importancia de la clasificación de los delincuentes realizada por el profesor Ferri, según la cual quienes encabezan la tipología establecida y sancionada por la ciencia de hombres peligrosos son los criminales natos, monstruos que “poseen una brutalidad inherente a los primitivos hombres.”(465) Este argumento, que con extrema violencia refiere no solo a hombres culpables de atentar contra la vida de otros sino también a todos los integrantes de comunidades al margen del progreso, es coherente con las lógicas discursivas que construyen las identidades a la vuelta del siglo XX. En este sentido, las mujeres, debido al carácter “anómalo” frente a la construcción del ideal humano masculino y a los hombres marginados en el mundo hegemónico, constituyen seres comparables a aquellos otros del mundo colonial (Hölz, 2003). Bunge establece un parangón entre el mulato y la mujer en su supuesta irritabilidad y veleidosidad (Stabb, 1969: 28). De tal forma, la imagen femenina se corresponde con aquella de los defectuosos hombres de las razas inferiores.

Miguel Ángel Asturias, en su tesis de 1923 “El problema social del indio”, definía al indio por sus supuestas especificidades fenotípicas. Entre sus características sobresalientes el escritor mencionaba la “estrechez fronto-parietal (estenocrotafia) ... índice cefalítico menor que el normal ... talla y peso inferiores a los de otras razas.” (Cortés, 2009: 432) La perspectiva de Lachner y de Asturias no es novedosa en Mesoamérica. Tenorio (1998: 131) sostiene que desde 1884 la revista científica mexicana *La naturaleza* atribuía a la antropología moderna la tarea fundamental de estudiar las variaciones del cráneo en las distintas razas. Si bien, como sostiene Stepan (1991, cap. 6), existió una corriente eugenésica en América Latina que pretendió ofrecer alguna preminencia al mundo cultural sobre aquella en la que la construcción genética de las razas es determinante, ambas perspectivas estuvieron presentes en los discursos

hegemónicos aquí analizados, pero es evidente que en el nivel simbólico de la construcción nacional se privilegió la primera y, en la discursividad relativa al problema indígena, la segunda tuvo una aceptación significativa.

En relación con la intelectualidad guatemalteca Marta Casás Arzú sostiene que, en el breve proceso de democratización política operado en la década de 1920, voces contestatarias propusieron perspectivas integradoras del indígena, las cuales tendrán eco décadas más tarde, con el proceso revolucionario guatemalteco iniciado en 1944. De este modo, se rescatarían algunas de esas tempranas propuestas generadas por intelectuales que, no por casualidad, habían vivido, según la autora, “durante largos períodos fuera de Guatemala” (Casás Arzú, 2005: 393).²³ En la década de 1940 el auge del indigenismo estuvo acompañado por discursividades en las que, si bien prevaleció la tradicional concepción patriarcal hacia el indígena, se propuso explícitamente renunciar a la vinculación del indígena con las características fenotípicas. El primer antropólogo profesional guatemalteco, director del Instituto Indigenista Nacional, Goubaud Carrera, en su estudio acerca de cómo los no-indígenas definen al indio en Guatemala, concluye que, afortunadamente, la apariencia física no es factor relevante en esta definición, pues “el color de la piel o del pelo no tienen ninguna relación con la inteligencia ni con la humanidad del hombre, y que por lo tanto puede llegarse a una solidaridad social mucho más rápida entre todos los grupos étnicos de todo el país.” (Goubaud 1946: 13-30)

Las palabras de Goubaud deben ubicarse en una coyuntura política específica: aquella en la que el proyecto de integración nacional tuvo mayor fuerza en Guatemala (Taracena et al., 2004, cap.1). Por otra parte, la lucha contra el nazismo, como se pudo apreciar en el editorial de la revista costarricense *Surco*, citado en las primeras páginas, generó preocupación en torno a las nefastas potencialidades de las jerarquías raciales establecidas tradicionalmente en el mundo noratlántico y llevó a replantear los fundamentos definitorios de las diferencias entre grupos humanos. Sin embargo, pese al poder institucional y simbólico de Goubaud, el indigenismo estuvo permeado por la fuerza de concepciones racialistas.

En 1947, Adolfo Herrera Vega, quien se considera estudioso del indígena salvadoreño, y quien es además un importante colaborador de la *Revista del Ministerio de Cultura*, se refiere a los compromisos adquiridos por el gobierno de su país en el Congreso Indigenista de Pitzacuara para “LA INCORPORACIÓN DEL INDIO A LA CIVILIZACIÓN Y EL ESTUDIO DE SUS CULTURAS MUERTAS Y VIVIENTES.” (Herrera, 1947: 10. Énfasis del original) Desde el inicio de su artículo, se advierte la centralidad que el autor le otorga a la científicidad en el estudio del “problema indígena”. Herrera se toma muy en serio, aun en 1947, argumentos biólogos similares a los que esgrimía Lachner décadas atrás para establecer jerarquías raciales. En aras de defender la tesis de que los indígenas no son inferiores, acude al Dr. Sipschütz, quien, como recurrentemente lo hiciera la antropología física, utiliza el cuerpo como fundamento de la legitimación científica de las diferencias raciales. Herrera, basándose en los argumentos del racismo europeo, defiende la “normalidad” del indio con base en factores como el peso del cerebro y el papel de las glándulas endocrinas. Sin embargo, acto seguido

asevera que para el Dr. Sipschütz las constantes biológicas raciales “no tienen más que valor relativo”, pero no aclara en qué consiste esa “relatividad” (10-11). Asimismo, este autor cita a otro científico alemán, el Dr. Krauss, quien sostiene que el problema del continente reside en el cruce de los pueblos. El autor no cuestiona las aseveraciones de Sipschütz y de Krauss, más bien encuentra “sugestivas” sus tesis, pero luego quiebra la línea argumental para enfatizar que la “decadencia” del indígena debe atribuirse a “la razón ambiente de la postconquista”, que se traduce en “la opresión del mestizo” (11).

Carrillo y Herrera, ambos en contextos distintos, aunque asumen la tesis considerada “correcta” por la intelectualidad centroamericana de que la degeneración del indio deviene de su subordinación a partir de la conquista, muestran contradictoriamente su fascinación por argumentos racialistas que colocan las diferencias entre los indios y la población mayoritaria en el terreno de las ciencias ocupadas del cuerpo humano. Los discursos de ambos se generan en la época de oro del indigenismo, profundamente influenciada por el desarrollo mexicano del concepto de mestizaje, el cual construye la “mezcla” como el elemento llamado a potenciar a las naciones latinoamericanas. La adopción por parte de dichos autores de las perspectivas racialistas que relacionan la mezcla con la degeneración parece ir en contracorriente con los esfuerzos sostenidos por la intelectualidad en aras de construir una identidad nacional felizmente fundada en la mezcla. Carrillo remite a autores clásicos europeos que en los siglos XVIII y XIX tuvieron una contribución fundamental en la construcción del concepto de “raza” a través de jerarquías corporales. En cambio, la atracción que muestra Herrera por los resultados de las investigaciones de científicos alemanes pone en evidencia la influencia del fascismo entre intelectuales centroamericanos (Arias 2006; Stelzner y Walther, 1998). Mientras en la revista *Surco* de Costa Rica, hay una preocupación expresa por deslindar raza de los significados que le ha otorgado el nazismo, Herrera en cambio adopta e integra la ciencia alemana que los legitima para explicar las distancias entre indígenas y el resto de los salvadoreños. No obstante, la visión de Herrera no parece estar deslindada de la historia de las relaciones interétnicas de El Salvador.

Las valoraciones del indígena inmediatamente después del levantamiento de 1932, y de la masacre indiscriminada con que las instituciones represivas respondieron a éste, permiten apreciar la fuerza de las concepciones eugenésicas que se esconden detrás del abstracto concepto de Indoamérica. Los autores citados a continuación escriben en el órgano del *Ateneo* de El Salvador, la *Revista del Ateneo*, la cual surge para promover el debate intelectual y contribuir a la construcción ciudadana. En el número dedicado al levantamiento, hay en general una tendencia en los autores a obviar la palabra “indio”. Los sublevados aparecen integrados a un universo cultural neutral: el campesino. Quizá ello responde a que el levantamiento se da en un contexto en el que el indio ha venido adquiriendo creciente importancia como símbolo de la nación.²⁴ Con el desarrollo del indigenismo, las obras monumentales del pasado indígena y sus manifestaciones culturales contemporáneas se convierten en fundamentos de la salvadoreñidad. Por tanto, la demonización de los sublevados es menos problemática si éstos son simplemente presentados como campesinos. Sin embargo, si bien las

publicaciones del *Ateneo*, escritas al calor de los acontecimientos de 1932, optan por el término genérico de campesino para remitir a un levantamiento que fue mayoritariamente indígena, éstas no se inhiben de utilizar argumentos eugenésicos para mostrar la monstruosidad de sus crímenes colectivos.

Francisco A. Oseguera, en una locución radial recogida por la *Revista del Ateneo de El Salvador* (1932), relaciona el levantamiento con la degeneración física y mental del campesino. Los sublevados son “hombres enfermos en potencia, degenerados por el alcohol, con taras de carácter grave.” (14) Aun cuando el autor culpa al alcohol de degenerar al indio, en la construcción discursiva del párrafo anterior no es posible afirmar que se le atribuyan las anomalías mencionadas exclusivamente al abuso de esta droga. Es decir, a los lectores se les transmite la idea de que la intoxicación alcohólica atribuida al “campesino” sublevado está acompañada de anomalías congénitas. En estas reflexiones se encuentra un claro parangón entre la identidad femenina y la indígena; probidad y corrupción subsisten contradictoriamente en ambas (Hölz, 2003). El control patriarcal es necesario para evitar que la dimensión negativa germine.

En ese mismo número de la revista, el Dr. don Manuel Zúñiga Irdíaquez relaciona el levantamiento con la salud mental, espiritual y corporal, dimensiones que se encuentran en directa correspondencia con la salud. La nación, representada como madre, debe nutrir correctamente a sus hijos (los campesinos) para que “su sangre blanqueada por el amor de los amores vaya al tubo digestivo de la criatura...” (1932b: 91). Es ese alimento amoroso de la cultura blanca el que nutrirá correctamente al “campesino”, lo limpiará en cuerpo y alma, lo hará trocar su violencia irracional por el amor intrínseco a la blancura para convertirlo en un ser digno de pertenecer a la nación.

En las páginas de este número de la *Revista del Ateneo de El Salvador* se publica también la conferencia dictada por Trigueros, que versa precisamente sobre el tema de los desequilibrios mentales. El conferencista convoca a dictar medidas de orden higiénico moral para erradicar las perversiones sexuales y localizar y aislar a los “escolares atípicos y retardados” (Trigueros, 1932: 43). Lo “anómalo” desconoce la relación entre experiencia y sujeto. Esto quiere decir que en esta dimensión de reflexión sobre la otredad los argumentos biológicos y raciales se imponen, pero los anormales, no solo son defectuosos, sino que también son peligrosos. Los líderes del levantamiento se ubican en ese rango de “anormales”, pues han infectado la comunidad campesina compuesta de “masas incultas que se precipitan, atraídas por ideales que individuos maleados les hacen concebir.” (45) Los anómalos líderes llevaron el “contagio moral” al pueblo que, incapaz de discernir entre el bien y el mal, debido a la carencia de guía de hombres normales, se deslizó hacia la sublevación. Dada la peligrosidad del anormal, es necesario aislarlo y, en relación con sus seguidores, propone un programa de “Higiene Psíquica Social” para regenerarlos. (39)

La “anormalidad” atribuye a la marginalidad social características inherentes. Es un concepto absolutamente negativo. El anormal debe de estar fuera. Su presencia es perjudicial para los que se ajustan a la norma. La anormalidad coloca a la sociedad

bajo la lupa de la ciencia. Sus estudiosos utilizan características físicas para explicar comportamientos sociales. En análisis criminológicos, la anormalidad se materializa en los rasgos físicos del delincuente. Intelectuales de la educación utilizan este concepto para explicar las diferencias en las capacidades de aprendizaje; diferencias que, en reflexiones analizadas, tienen también ambivalentes orígenes. Si bien Herrera, como se vio líneas atrás, da crédito a los estudios sobre la herencia biológica, éste establece un espacio “borroso”, “poco claro”, entre lo “anómalo congénito” y lo “anómalo producto del medio y del acceso a recursos vitales para la salud del individuo”. De acuerdo con Trigueros (1932), el campesino es incapaz de protegerse a sí mismo del anómalo; una alianza entre ambos sujetos conduce a la violencia irracional. Sin embargo, esa incapacidad ¿es innata o producto de la ignorancia? No hay una respuesta clara en su texto. De nuevo existe una ambigüedad en la narrativa sobre el indio transmutado, en este caso, en campesino.

Cuando Zúñiga Irdíaquez, citado líneas atrás, utiliza la metáfora de “la sangre blanqueada por el amor”, ¿se propone convocar a un blanqueamiento de orden biológico o se refiere más bien a un blanqueamiento de tipo cultural? Esa ambivalencia presente en textos que versan sobre el “asunto del indio” también atraviesa su discurso. Argumentos biológicos han generado atracción en la región, pero también han sido vistos con suspicacia. Aceptar la existencia de “anomalías” o inferioridades congénitas en el indígena haría indefendible la tesis de que una población mayoritariamente híbrida podría aspirar a construir ciudadanías honorables, compuestas de hombres capaces de regir autónomamente sus destinos. Nuevamente, es evidente que la fuerza de atracción de los discursos hegemónicos del mundo occidental pone en aprietos a quienes reflexionan sobre el indígena.

La identidad auténtica y la identidad deseada

En Costa Rica, en 1941, Moisés Vincenzi cita a Domingo Sarmiento y a Juan Bautista Alberdi para convocar a “formar de cada república de América una república argentina” (Vincenzi, 1941b: 2492). La inmigración europea traerá al continente “la sangre que nos hace falta, sangre objetiva y cultural” (2492). Con esto, este autor invoca a la necesidad de traer mentalidades científicas, fundamento de la Razón, precisamente cuando Europa estaba dando el más acabado ejemplo de la sinrazón. Su afirmación de que en el Antiguo Continente se encuentra “la más sólida cultura del mundo” no es de ninguna manera incoherente con la mirada de connotados intelectuales progresistas de la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, Vincenzi, a diferencia de los constructores del concepto de “raza” previamente estudiados, se adhiere a la connotación racial prevaleciente en los autoritarismos europeos al señalar que, sin esa inmigración, es imposible alcanzar esa excelsa cultura, pues para ello se necesita “el poder mismo de la biología humana” (2492-2493). No es casual que Alberdi y Sarmiento, predecesores de Bunge, Arguedas y García, conduzcan a Vincenzi a compartir perspectivas comparables con Lachner: la preeminencia de lo biológico y la absoluta hegemonía europea en el desarrollo cultural de la humanidad. En el ensayo que publicara también

en *Ariel* solamente dos meses atrás, llamaba a acabar con los distinguos de sangre y a centrar la mirada en los pobres. Asimismo, convocaba a la protección de “nuestra riqueza cultural” para evitar la imposición de “la máquina sobre el espíritu” (Vincenzi, 1941a: 2407) Para ello abogaba por la unión de América.

Las contradicciones entre estos dos artículos escritos por el mismo autor en una corta distancia temporal constituyen un ejemplo, aunque extremo, de las ambivalencias con que intelectuales de la época crean sus discursos identitarios. En ellos prevalece una enunciación necesaria en la construcción de un discurso propio de estas latitudes en defensa de la raza de América, pero el ideal, el horizonte soñado, está en otra parte. Esta visión no es contradictoria con aquella promovida por la revista *Ariel*, fundamental en el desarrollo del pensamiento antiimperialista de las primeras décadas del siglo XX. De acuerdo con Pakkasvirta (1997), para el arielismo las amenazas a la construcción de una patria basada en la justicia y en la moral provenían de la barbarie “indígena, negra o mestiza (femenina) y del brutalismo materialista, nordománico y altanero (masculino).” (87)

En 1940, Joaquín García Monge, sin mencionar a Sarmiento, pareciera establecer un palimpsesto con su obra cuando señala que la obligación primera del hombre es la civilización de la tierra. Por ello admira ese San Ramón agreste que está hoy imbuido en el camino del progreso y que –anuncia– llegará a ser comparable con Suiza, espejo en el que desde mucho tiempo atrás la sociedad hegemónica sueña con mirarse²⁵. En el “civilizado paisaje” de este idílico país europeo, los potreros parecen un jardín y los animales “archicivilizados, sin vallas que los detengan, no se les ocurre irse a los caminos.” (Monge, 1940: 8)²⁶ Solicita a los agricultores que conserven sus propiedades deteniendo la expansión del imperialismo en el país, expansión que claramente atribuye a las concesiones dadas en el Atlántico y en el Pacífico a la UFCo. El ideal civilizatorio cuyo mejor ejemplo está en el mundo líder del progreso debe obrar sobre los sujetos, los animales a su servicio y el paisaje natural. Es de esperar que ese universo de orden y armonía se quiebre abruptamente en el momento en que el autor se refiere a la desunión de Europa por las “bajas pasiones”. Sin embargo, García Monge no parece advertir problema alguno en su convocatoria a seguir los pasos de la civilidad europea en el contexto de la destrucción que el mundo colonial de orden y progreso sumió a la Europa de sus sueños. El autor tampoco encuentra contradicción entre esa Suiza imaginada como modelo ideal para las tierras de la patria y su vehemente nacionalismo. El *Repertorio Americano*, el gran proyecto de Joaquín García Monge, consistió en la búsqueda de un espacio de alcance latinoamericano para la difusión del antiimperialismo y de las luchas políticas de entonces. No obstante, “la lucha contra las empresas bananeras fácilmente se convirtió en la lucha contra el “peligro negro” (Pakkasvirta, 1997: 150). En Costa Rica, el indígena marginalizado en territorios agrestes no es más que un concepto abstracto en una sociedad que se autodefine como blanca. Por ello, no existe “el problema indígena”. En su lugar, la intelectualidad coloca su severa mirada en el negro que, desde el Caribe, se desplaza a las tierras bananeras del país amenazando con sembrar su herencia cultural y física allende esta tierra de frontera.

Conclusiones

Una combinación no siempre armoniosa entre lo que puede llamarse “urgencias políticas” y “demandas simbólicas” explica las coordenadas en las que se desarrollan los discursos relativos al mestizaje y a la raza indígena. En estas páginas se indagaron dos planos distintos de la discursividad: uno de ellos se encuentra en la dimensión simbólica de la constitución de las identidades nacionales y regionales y, el otro, en la reflexión sobre identidades indígenas contemporáneas. El primero de los planos analizados responde a la urgencia política de construir subjetividades ciudadanas respetables ante el mundo moderno y, por tanto, ante el conjunto de sujetos que integran la nación; labor difícil para un mundo considerado “híbrido” cuando los referentes discursivos con que se cuenta tienden a establecer rígidas jerarquías raciales santificadas por la ciencia, cuyos representantes ubican en estratos inferiores a los pueblos que no cuentan con el atributo de ser blancos y sancionan la “hibridez” como degenerativa.²⁷ ¿Cómo cumplir con la urgencia política de dignificar las naciones en tan adverso contexto? En este artículo se analizaron las estrategias ideadas para lograr tal cometido. Estudiosos que precedieron han señalado la invención del hispanismo como un instrumento para construir vínculos culturales con Europa Occidental que posibiliten establecer relaciones menos asimétricas con el ansiado paraíso del progreso. Sin embargo, este artículo ha colocado la mirada en una dirección hasta ahora poco explorada: en las construcciones discursivas como respuesta a las demandas simbólicas que impone el imperio del conocimiento y, en especial, de la ciencia. Por otra parte, se ha visto cómo estas demandas simbólicas conducen a “distanciamientos estratégicos” con el fin de dar sentido, en un contexto de hibridez y de invención de universos particulares, al proceso de construcción de la mismidad.

El editorial de la revista *Surco* certeramente planteó la centralidad de la cultura en la construcción de las razas en el medio centroamericano de inicios del siglo XX. Sin embargo, ello no condujo, como lo sugiriera dicho editorial, a una transformación sustantiva del concepto. Más bien la discursividad prevaleciente intentó cumplir con las demandas simbólicas del mundo hegemónico y, a la vez, ajustarlas a aquellas provenientes de las sociedades centroamericanas. Rescatar la herencia española conduciría al proyecto de nación hacia una trampa insalvable dada la preminencia de las razas consideradas inferiores en el mundo centroamericano. Esconder la negritud y elevar el mundo indígena al nivel de “la civilización” consistió una de las estrategias discursivas claves para construir una narrativa aceptable de la mismidad. En esta dirección el problema de la hibridez podría ser, sino superado, al menos mitigado, dadas las pruebas de “equidad” entre las dos razas que se conjugan. Desde las lógicas discursivas establecidas, salvar la dignidad de los sujetos convocados a participar de la ciudadanía condujo a la negación de la negritud. Sin embargo, ¿cómo hacer de la civilidad de los indígenas un argumento creíble cuando en el presente se encuentran totalmente al margen del progreso? La solución se halló en el discurso liberal de las primeras décadas del siglo XIX fundado en la degeneración del mundo indígena a partir del proceso de conquista. En esta lógica argumental, la degeneración indígena no es congénita

ni deviene de la mezcla, es producto de la historia. Se trata de una raza que puede ser perfectible mediante acciones que afectan de nuevo el proceso histórico. En esta dirección, políticas públicas encaminadas a la educación, la salud y la erradicación de los vicios, conllevarían al blanqueamiento cultural y a la integración nacional. No obstante, el discurso de la perfectibilidad estuvo lejos de conducir a un cuestionamiento radical de las concepciones raciales eurocéntricas. Por ello se encuentra “sobrepuesto” en una discursividad fundada en el determinismo cultural; es decir, éste introduce, sin solución de continuidad, otra dirección argumentativa que remite al efecto de los eventos históricos en la construcción identitaria.

Sin embargo, la mayor parte de los intelectuales analizados, al posar su mirada sobre los pueblos indígenas existentes, se ubican en un nivel discursivo donde éstos ya no fungen como representantes de la identidad nacional, sino que más bien se encuentran en el plano de la otredad. Como consecuencia, las lógicas discursivas racialistas pueden saltar a la luz con mayor libertad, pero ello no las libera de contradicciones. La necesidad de integrar al indígena como símbolo nacional, así como de mantener algún nivel de correspondencia entre ambas lógicas discursivas, limita sus posibilidades de desborde. Por otra parte, estas discursividades también compiten e interactúan con aquellas que proponen que las políticas públicas deben de cumplir un papel forjador de una cultura compartida. En esta perspectiva, el antiguo concepto de perfectibilidad parece de nuevo afirmarse.

La relación que en ambos planos discursivos –el indígena como ancestro de la nación y el indígena contemporáneo– se establece entre el enunciador y su objeto de enunciación es distinta. El indígena que no existe, que nunca se conoció es otredad distante, susceptible de ser idealizada. En cambio, el indio de carne y hueso es el indio rechazado y marginado; es el otro interno indeseable, aquel del que hay que distanciarse para mantener la dignidad en los círculos sociales de algún prestigio. En este nivel de la discursividad, el eje se ha desplazado del problema de la hibridez al problema del indio. El intelectual encuentra un espacio de mayor libertad para explorar las distancias que le separan de los marginales de la nación. Desembarazándose de los símbolos sagrados de los ancestros, habla de esas incómodas otredades internas que le recuerdan la imposibilidad de alcanzar esa identidad añorada, que no es precisamente aquella pregonaada como ideal.

Notas

- 1 Este artículo es una versión revisada de la conferencia que ofrecí en el acto de incorporación a la Academia de Geografía e Historia de Costa Rica el 25 de marzo de 2011, que a su vez es un producto parcial del proyecto “La ciudadanía en el imaginario centroamericano: Los otros en la mirada de intelectuales y creadores durante la primera mitad del siglo XX”. La actividad tuvo lugar en la Escuela de Historia de la Universidad Nacional.
- 2 Con base en los datos existentes sobre la población escolar del departamento del Quiché en 1900, Jean Piel (1995) sostiene que “hasta 1900, por lo menos, la dictadura liberal en el Quiché no cumple con la tarea histórica del liberalismo político: consolidar la ilustración de la mayoría

de la población para garantizar el ejercicio de su ciudadanía proclamada en la Constitución.” (153)

- 3 Un importante estudio sobre la invención de la nación salvadoreña en diálogo con el indigenismo mesoamericano se encuentra en López (2002).
- 4 Ver Alvarenga, *Identidades en disputa: La reinención del género y de la sexualidad en la Costa Rica de la primera mitad del siglo XX*, cap. 1, en prensa.
- 5 A inicios del siglo XX la intelectualidad latinoamericana se plantea la existencia de dos modelos culturales: el norteamericano y el europeo. La fuerza del antiimperialismo conduce a aquellos considerados progresistas a elegir el segundo modelo. Una tercera vía retardadora de la modernidad es, sencillamente, inconcebible. Ver Montaldo (1999: cap. 2).
- 6 A fines del siglo XIX en el seno del México del porfiriato, el secretario de educación Justo Sierra, como lo hicieron los liberales centroamericanos de la primera mitad del siglo XIX, abogó por la educación de los indígenas como mecanismo ideal para su integración a la nación (Florescano, 2002: 436).
- 7 Ver Richard Harding Davis en Vargas (2008: 505-535) y Eisen (1987: 205-242). “Entonces, la identidad nacional del costarricense se construyó entre los extranjeros y el Estado, en sutil complicidad de intereses.” (Lobo, 1998: 32)
- 8 Asegura Quesada (1992) que en América Latina había consenso en torno a la necesidad de que todas las sociedades “debían tender hacia el estado máximo de evolución: la civilización occidental, la cual, prácticamente todos los dirigentes de las naciones en formación adoptaban como patrón por alcanzar.” (91)
- 9 De acuerdo con Pakkasvirta (1997: 81), el uso del término “Indoamérica” se generalizó en la década de 1920, gracias al empleo que de éste hicieron intelectuales peruanos de gran influencia en Centroamérica como lo fueron Luis Valcárcel y, especialmente, Raúl Haya de la Torre.
- 10 Alcides Arguedas, en su obra *Pueblo enfermo*, cuya primera edición data de 1909, define al indio aymara como un grupo humano cuya identidad se forja en la aridez de Los Andes, geografía poco amable que lo convierte en “reacio, malicioso, egoísta, cruel, vengativo y celosamente malévolo” (Arguedas, citado en Stabb, 1969: 37).
- 11 Según Renan, los negros no constituyen una raza perfectible, pues se encuentran “condenados por su inferioridad cerebral” (Todorov, 1991: 133 y 173).
- 12 Sostiene Florescano (2002) que en México en la década de 1890 ya Vicente Riva Palacio había afirmado que la inevitable mezcla entre indígenas y mexicanos llegaría a constituir “el auténtico mexicano, diferente del español y del indio” (447).
- 13 Juárez Muñoz subraya como factores de “embrutecimiento” de la raza indígena la religión, el alcohol y la ignorancia. Véase Cortés (2009: 429).
- 14 Véase Patricia Alvarenga Venutolo. “El futuro y la lectura del pasado. Historias dignas de naciones dignas.” Manuscrito.
- 15 Knight (1997: 93) nos habla de las oscuras conexiones entre el ambiente y la historia que establecen los indigenistas de la época posrevolucionaria y de décadas posteriores.

- 16 Al respecto puede consultarse Fernández (2010).
- 17 Asegura Knight (1997:77) que el indigenismo mexicano no fue producto de la presión indígena, por lo que las elites intelectuales y políticas se sintieron más libres para construirlo de acuerdo a sus propios criterios en relación con el caso andino. En este último, en cambio, aún estaba presente el temor de la guerra de castas.
- 18 Costumbres indígenas, música, danza y rituales son utilizados para inventar el folklor nacional (Knight, 1997: 82).
- 19 En Miguel Ángel Asturias se encuentran ambas visiones contradictorias del indígena: el antiguo, caracterizado por su civilidad; y el actual, según su tesis de 1923, caracterizado por su cobardía, su incapacidad de crear y por ser buen imitador, cualidad típica de las razas inferiores (Cortés, 2009: 432). Como señala Martin Lienhard “lo indígena le sirve a Asturias para crear la apariencia de un ‘mito’ no indígena sino ladino. Lo ‘indígena’ solo interesa en la medida en que deberá entrar a formar parte de una identidad nacional guatemalteca ... ” (Lienhard, 1992: 583-584)
- 20 Ver Anónimo (1893) en Barillas (1989: 50).
- 21 Este autor insiste en que, si bien las propuestas de asimilación del indígena enfatizaban su papel como consumidores, éste, carente de recursos económicos y de “necesidades”, contaba con pocas posibilidades de superar su miserable situación.
- 22 Le Bon establecía las diferencias entre “especies” humanas basándose en el color de la piel y la forma y la capacidad del cráneo (Todorov, 1991: 132).
- 23 De acuerdo a Arzú entre este grupo de intelectuales se encuentran: Antonio Goubaud, Jorge Arzú, Carlos Gándara Durán, José Castañeda, Alfredo Sierra Valle y Máximo Soto Hall. (Casás, 2005: 393)
- 24 Sobre la invención del indio en El Salvador como fundamento nacional véase López (2002). Un estudio sobre la construcción de la memoria de 1932 puede encontrarse en Lindo-Fuentes, Ching y Lara-Martínez (2007).
- 25 Sostiene Víctor Hugo Acuña que la percepción de Costa Rica como blanca y europea divulgada por viajeros ya se encontraba ampliamente difundida en sus países de origen hacia mediados del siglo XIX. En 1860, Meagher denomina a Costa Rica “la Suiza de los trópicos” (Acuña, 2002: 213).
- 26 Un análisis de la construcción de la excepcionalidad costarricense a partir de su blancura, elemento que explica su disposición al progreso, se encuentra en Pakkasvirta (1997: 148-153).
- 27 Stabb (1969: cap. III) muestra cuán arraigada se encuentra a principios del siglo XX la concepción de que la “mezcla racial” es degenerativa entre intelectuales hegemónicos como Bunge, Arguedas y Francisco García Calderón.

Bibliografía

Acuña, Víctor Hugo. “La invención de la diferencia costarricense, 1810-1870.” *Revista de Historia*, enero-junio, 45 (2002): 191-228.

- Alvarenga Venutolo, Patricia. "La inmigración extranjera en la historia costarricense." *El mito roto. Inmigración y emigración en Costa Rica*. Ed. Carlos Sandoval. San José, Editorial UCR, 2007.
- _____. *Identidades en disputa: La reinención del género y de la sexualidad en la Costa Rica de la primera mitad del siglo XX*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, en prensa.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1991.
- Anónimo. "Los indios". *Diario de Centroamérica*. 18 de febrero, 1893.
- Anónimo. "Examinando el Código Penal." *Anales del Ateneo de Costa Rica* 2.5 (1913): 361-461.
- Anónimo. "La nueva escuela rural." *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, marzo-junio, 2 (1946): 53-56.
- Arias Mora, Dennis. "La presencia alemana en Costa Rica durante la era del nacionalsocialismo. (1933-1941)." *Revista de Historia*, enero-diciembre, 53-54 (2006): 195-220.
- Baratta, (de) María. *Cuzcatlán típico. Ensayos sobre etnofonía de El Salvador*. San Salvador: Publicaciones del Ministerio de Cultura, 1952.
- Barillas, Edgar. *El problema del indio durante la época liberal*. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. Serie Monografías, volumen 2, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1989.
- Bermúdez, Alejandro. "Lucha de razas". *Anales del Ateneo de Costa Rica* 1.5 (1912): 7-28.
- Bunge, Octavio. "Nuestra América. Los hispanoamericanos." *Pandemonium*, 17 de enero, 3.37 (1904): 6.
- Cal Montoya, José Edgardo. "El discurso historiográfico de la Sociedad Económica de Amigos del Estado de Guatemala en la primera mitad del siglo XIX. Primeros acercamientos desde la historia cultural." *Anuario de Estudios Centroamericanos* 30.1-2 (2004): 87-118.
- Casás Arzú, Marta. "De la incógnita del indio al indio como sombra: El debate de la antropología guatemalteca en torno al indio y la nación, 1921-1938." *Revista de Indias* 234. LXV (2005): 375-404.
- Cortés, Beatriz. "Racismo, intelectualidad y la crisis de la modernidad en Centroamérica." *Tensiones de la modernidad. Del modernismo al realismo*. Eds. Valeria Grinberg Pla y Ricardo Roque Baldovinos. Guatemala: F y G Editores, 2009. 415-439.
- Eisen, Gustaf August. "Un viaje por Guatemala (conclusión)." *Mesoamérica* 13, junio (1987): 205-242.
- Fernández Labbé, Marcos, "Fuera de sí: cuerpo, ebriedad y conciencia en Chile. 1870-1940." *Fragmentos para una historia del cuerpo en Chile*. Dirs. Álvaro Góngora y Rafael Sagredo. Santiago de Chile, Taurus, 2010. 285-327.
- Ferrarotti, Franco. *El pensamiento sociológico de Augusto Comte a Max Horkheimer*. Barcelona: Ediciones Península, 1975. 76-80.
- Florescano, Enrique. *Etnia, Estado y Nación*. México, D.F.: Editorial Santillana, 2002.
- Foucault, Michel. "Subjetividad y verdad". Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales, vol. III, Barcelona: Paidós, 1999.
- J.A.R. "Atavismo de raza." *Pandemonium*, noviembre, (1902): 113-116.
- Gamio, Manuel. "El mestizaje eugenésico en la población Indo-ibérica." *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, marzo, 6.3 (1930): 333-336.

- García Monge, Joaquín. "Palabras de García Monge en la Escuela Jorge Washington de San Ramón en la noche del 11 de setiembre de 1940." *Surco, Cuaderno Quinquenal de Cultura*, 15 de setiembre, 1.1 (1940): 7-10.
- Goubaud Carrera, Antonio. "El grupo étnico indígena. Criterios para su definición." *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, marzo-junio, Números 2-3 (1946): 13-30.
- Hale, Charles. "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930". *América Latina. Cultura y sociedad. 1830-1930*. Ed. Leslie Bethell. Barcelona: Editorial Crítica, 2000. 1-64.
- Harding Davis, Richard. "Three Gringos in Central America" (Partes I y II). *Tropical Travel. The Representation of Central America in the 19th Century*. Ed. Juan Carlos Vargas Vargas. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2008. 505-548.
- Herrera Vega, Adolfo "El maestro salvadoreño está en condiciones de intervenir en el problema racial de América." *Revista del Ministerio de Cultura- enero-febrero-marzo*, 19.6 (1947): 10-12.
- Hölz, Karl. "Conciencia nacional y herencia colonial. El orden de los sexos en la literatura patriótica de México." *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*. Ed. Friedhelm Schmidt-Welle. Madrid: Iberoamericana, 2003. 189-210.
- Knight, Alan. "Racism, Revolution and Indigenismo: México 1910-1940." *The Idea of Race in Latin American 1870-1940*. Eds. Thomas Skidmore y Alan Knight. Texas: University of Texas, Austin, 1997. 73-112.
- Lachner Sandoval, Vicente. "Las razas del hombre primitivo." Conferencia inicial dada ante el Ateneo de Costa Rica la noche del 14 de julio de 1913 en el Teatro Variedades. *Anales del Ateneo de Costa Rica* 2.2 (1913): 227-243.
- Lienhard, Martin, coord. "Antes y después de Hombres de maíz: la literatura ladina y el mundo indígena en el área maya". *Hombres de maíz*. Miguel Ángel Asturias. Edición Crítica. Madrid: Archivos, CSIC, 1992. 571-592.
- Lindo-Fuentes, Héctor, Erik Ching, y Rafael Lara-Martínez. *Remembering a Massacre in El Salvador. The Insurrection of 1932, Roque Dalton, and the Politics of Historical Memory*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007.
- Lobo, Tatiana. "Costa Rica imaginaria." *Costa Rica imaginaria*. Comps. Alexander Jiménez y Jesús Oyamburu. Heredia: Editorial Fundación UNA, 1998. 29-39.
- López Bernal, Carlos Gregorio. "Identidad nacional, historia e invención de tradiciones en El Salvador en la década de 1920." *Revista de Historia*, enero-junio, 45 (2002): 35-71.
- Martín, Ernesto. "Conferencia dictada por don Ernesto Martín en el Ateneo de Costa Rica." *Anales del Ateneo de Costa Rica* 1.4 (1912): 15-30.
- Monge Alfaro, Carlos. "El liberalismo en Costa Rica." *Surco* 4.45, marzo, (1944): 7-8.
- Montaldo, Graciela. *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*. Argentina: Beatriz Viterbo Editora, 1999.
- Oseguera, Francisco A. "Estudio leído en la radiodifusora de esta capital después de los sucesos comunistas de enero de este año." *Revista del Ateneo de El Salvador* 20.145 (1932): 11-15.
- Pakkasvirta, Jussi. *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú. (1919-1930)*. Finlandia: Academia Scientiarum Fennica, 1997.
- Palmer, Steven. "A Liberal Discipline: Inventing Nations in Guatemala and Costa Rica. 1870-1900." Tesis doctoral, Columbia University, 1990.

- Piel, Jean. *El departamento del Quiché bajo la dictadura liberal. (1880-1920)*. Guatemala: Flacso, 1995.
- Quesada Camacho, Juan Rafael. *América Latina: Memoria e identidad. 1492-1992*. San José: Editorial Respuesta, 1992.
- Soto, Ronald. "Inmigración e identidad nacional en Costa Rica. 1904-1942. Los otros reafirman el nosotros." Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, San José, 1998.
- Stabb, Martin S. *América Latina. En busca de una identidad*. Venezuela: Monte Ávila Editores C.A., 1969.
- Stepan, Nancy Leys. "The Hour of Eugenics" *Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1991.
- Stelzner, Uli, y Thomas Walther. *Civilizadores alemanes en Guatemala*. DVD. Berlin: ISKA y Dog Film, 1998.
- Surco. *Cuaderno Quinquenal de Cultura* (Editorial), 12 de octubre, 1.3 (1940): 2-4
- Taracena Arriola, Arturo et al. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Antigua Guatemala: CIRMA, 2002.
- _____. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*. Segundo tomo. Guatemala: CIRMA, 2004.
- Tenorio Trillo, Mauricio. *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales. 1880-1930*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- dorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*. México, D.F.: Editorial Siglo XXI, 1991.
- Trigueros, G. "Influencia de la higiene psíquica y de la educación en ciertos desequilibrios mentales." *Revista del Ateneo de El Salvador* 20.145 (1932): 39-49.
- Vargas, Juan Carlos, ed. *Tropical Travel. The Representation of Central America in the 19th Century*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2008.
- Vincenzi, Moisés. "La esperanza americana." *Ariel*. 33. 97 (1941a): 2407-2408.
- _____. "Naciones provinciales en Nuestra América." *Ariel*. 34.101 (1941b): 2492-2493.
- Villa Rojas, Alfonso. "La civilización y el indio". *Boletín del Instituto Indigenista Nacional* 1-2 (1945-1947): 1-7.
- Zúñiga Iríaquez, Manuel. "Cabal concepto de madre y de la maternidad. Alcances de la puericultura." *Revista del Ateneo de El Salvador*. 20.145 (1932a): 92-96.
- _____. "Los maestros rurales y la puericultura." *Revista del Ateneo de El Salvador* 20.145 (1932b): 89-92.

