

Un mundo sin ellos: en torno al discurso criollo decimonónico

Por *Hernán G. H. TABOADA**

1. Un estereotipo europeo

UNO DE LOS MITOS SOBRE AMÉRICA difundidos por la Europa moderna fue el de la desaparición de los amerindios, cuya masacre habían detallado tantos impresos: la así llamada Leyenda Negra antiespañola o un repertorio como el diccionario universal de Furetière de 1727 lo asentaban. Nos da la medida de esta creencia el esfuerzo de refutación que acompañó las estadísticas de Alexander von Humboldt: “por una preocupación muy extendida en Europa, se cree que es muy pequeño el número de indígenas de color bronceado, o sea de descendientes de los antiguos megicanos, que se ha conservado hasta nuestros días”.¹ A pesar de la aclaración, la idea era recogida con toda tranquilidad por Hegel en sus lecciones de filosofía de la historia: “puesto que la raza originaria desapareció o poco menos, la población activa procede, en su mayoría, de Europa, y lo que tiene lugar en América viene de Europa”; “los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido desapareciendo al soplo de la actividad europea [...] sólo quedan pocos descendientes de los primeros americanos”.²

Por supuesto, en regiones como México o Perú se sabía que no era así, que los amerindios no sólo seguían siendo un mar inmenso, sino que en él eran los criollos unos cuantos islotes. Pero en otras partes se podía suscribir la afirmación europea: lo hizo nada menos que Bolívar, quien se había criado entre esclavos negros y los conocía y hasta apreciaba, pero que mantenía sobre los indios nociones míticas, de origen ilustrado, de las cuales derivó su ensalzamiento de la antigüedad incaica

* Investigador del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México; e-mail: <haroldo@servidor.unam.mx>.

¹ Alexander von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* (1811), ed. facsimilar de la de París, 1822, México, Instituto Cultural Helénico/Miguel Ángel Porrúa, 1985, libro 2, cap. 6, p. 143.

² Tales serían aproximadamente las opiniones de J. G. F. Hegel hacia 1830, de acuerdo con las dos ediciones de los apuntes de sus *Lecciones de filosofía de la historia*, véanse las traducciones de José Gaos, Madrid, Alianza, 1975, pp. 170ss, y de José María Quintana, Barcelona, PPU, 1983, p. 98.

y una ilusión análoga a la de Hegel: “la mayor parte del indígena se ha aniquilado”, expresaba en el Discurso de Angostura (1819).³

También en las regiones donde los indios se habían refugiado tras una frontera bélica la creencia se conservó. Lo observamos en Chile y Argentina: aunque rivales en muchas cosas, Andrés Bello y Victorino Lastarria coincidían en este punto. Las lenguas indígenas se habían perdido, opinaba el primero; los indios se habían confundido con el español, opinaba el segundo. Benjamín Vicuña McKenna admitía su sobrevivencia, pero como individuos y no como entidades sociales. En el Río de la Plata, los territorios habitados por indígenas eran considerados desiertos: tal era la denominación corriente de la Pampa y el Chaco, y la que difundieron las primeras obras de geografía destinadas a mostrar el país ante el extranjero;⁴ posiblemente también el *sertón* brasileño tenga un parentesco etimológico con el *desierto*.⁵ En esta antropología de la negación fue retomado un uso medieval europeo, para el cual “cristiano” era sinónimo de “ser humano” y, viceversa, “racional” o “gente de razón” lo era de “europeo” o “criollo”. El viajero francés Pierre Charpenne (1831) tuvo una sorpresa al llegar a Coatzacoalcos y comprobar que no era la zona despoblada que se pretendía, sino que aparecían indígenas.⁶

También tuvo que toparse con la muy distinta realidad el mismo Bolívar al llegar a la frontera peruana, donde los indígenas verdaderos, tan diferentes a los que le habían descrito sus fuentes europeas, y sobre todo tan abundantes, le produjeron no poco rechazo. En el periodo posterior a la independencia, lograron incluso recopular posiciones en el área andina, donde por primera vez desde la Conquista experimentaron un repunte demográfico. En otras zonas se valieron de la anarquía existente para recuperar retazos de autonomía. Y junto a los indios se extendía el mundo de las castas y de los negros. Cada vez que

³ Reproducido muchas veces, véase por ejemplo *Antología de Simón Bolívar*, introducción, bibliografía y selección de Miguel Acosta Saignes, México, UNAM, 1981, p. 159. Sobre el tema, véase Henri Favre, “Bolívar y los indios”, *Latinoamérica* (México), núm. 20 (1987), pp. 27-44; Bernard Lavalle, “Bolívar et les indiens du Pérou”, *Anuario de Estudios Bolivarianos*, núm. 3 (1994), pp. 153-163.

⁴ Pedro Navarro Floria, “Un país sin indios: la imagen de la Pampa y la Patagonia en la geografía del naciente Estado argentino”, *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales* (Universidad de Barcelona), núm. 51 (noviembre de 1999), en DE: <<http://www.ub.es/geocrit/sn-51.htm>>.

⁵ Janaina Amado, “Região, sertão, nação”, *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), vol. 8, núm. 15 (1995), pp. 145-151, en DE: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/169.pdf>>.

⁶ Evelyne Sanchez-Guillermo, “Crear al hombre nuevo: una visión crítica de los experimentos de europeización en Veracruz en el siglo XIX”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, núm. 4 (2004), en DE: <<http://nuevomundo.revues.org/document447.html>>.

miraba a su alrededor, la ciudad criolla tropezaba con esa presencia poco grata. La reiterada opinión que comentamos debe mucho, por lo tanto, a una ceguera voluntaria, derivada de un obsesivo deseo.

2. Formas de la negación

CEGUERA y deseo son antiguos. Severo Martínez Peláez ha notado cómo el indio, sin el cual nada de la sociedad criolla guatemalteca es entendible, aparece sin embargo borroneado en la *Recordación florida* de Antonio Fuentes y Guzmán (siglo xvii), lo cual explica como ocultación de parte de aquel terrateniente criollo de las fuentes de prosperidad de su clase.⁷ Paralelamente, existía una serie de colchones para hacer más aceptable la cercanía de indios, negros y castas, ya fueran sinónimos y expresiones suavizantes —morenos, pardos, de color , ya fueran simulaciones que servían para blanquear a familias decentes o con alguna fortuna. La de indio era una categoría principalmente tributaria, en una sociedad donde casi todos tenían alguna cola que pisar y el tema del origen de cada quien sólo en casos extremos se tocaba.

Semejante andamiaje continuó existiendo, hasta nuestros días, pero las repúblicas, en la estela jacobina y uniformadora de la nación moderna, buscaron al mismo tiempo convertir en realidad ese deseo de un mundo sin indios ni negros. No faltaron los episodios cruentos y Uruguay (país independiente desde 1830) se inauguró con la masacre traicionera de los últimos núcleos charrúas por obra del caudillo Fructuoso Rivera en 1831. Masacres parecidas siguieron existiendo, y en Guatemala y El Salvador se registran en el siglo xx.⁸

Pero la regla fue un genocidio más suave, como el que aconsejaba en el umbral de la vida independiente el colombiano Pedro Fermín de Vargas: “sería muy de desear que se extinguiesen los indios, confundidos con los blancos, declarándolos libres de tributo y demás cargas, y dándoles tierras en propiedad”.⁹ Posteriormente las nuevas

⁷ Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca* (1970), Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1982, p. 201.

⁸ Aníbal Barrios Pintos, *Los aborígenes del Uruguay: del hombre primitivo a los últimos charrúas*, Montevideo, Linardi y Risso, 1991, pp. 163ss; Alejandra Boza Villarreal y Juan Carlos Solorzano Fonseca, “El Estado nacional y los indígenas: el caso de Talamanca y Guatuso, Costa Rica, 1821-1910”, *Revista de Historia* (Costa Rica), núm. 42 (julio-diciembre del 2000), en DE: <http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-2549889_ITM>.

⁹ Pedro Fermín de Vargas, citado en John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas. 1808-1825*, nueva edición, Barcelona, Ariel, 1989, p. 255. La importancia de la cita

constituciones ya no distinguieron entre ciudadanos, y la misma denominación de *indio* fue prohibida, como una perversa diferenciación entre ellos: el discurso jurídico empezó a usar el circunloquio “los llamados indios”, el oficial impuso “peruanos”, “guatemaltecos”.¹⁰ Siguiendo la lógica, cuando hubo censos, éstos fueron abandonando la clasificación “racial” (en Chile desde 1835, en Ecuador desde 1871, en México desde 1881).¹¹ Se ha notado que los documentos del siglo XIX son los que menos menciones hacen de los indios en toda la historia anterior y posterior.

También se pensó que la educación los incorporaría a la cultura dominante. No era algo nuevo, pero sí las ilusiones que suscitó: José Cecilio del Valle proponía ante las Cortes de Cádiz enviar indios a España para que se vistieran como españoles y aprendieran sus oficios, de esa forma se harían más altos, más alegres, más hermosos; finalidades que posteriormente esperó conseguir con la independencia.¹² Separar a los niños de sus familias, conducirlos a servir en casas decentes, fomentar los matrimonios mixtos como un medio de civilizarlos, se propuso en Guatemala, en Perú y en Chiapas.¹³ Luego se apos-

hizo que la retomara Benedict Anderson en la segunda edición de su *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993, p. 32, donde, por cierto, Vargas aparece retraducido del inglés.

¹⁰ Fernanda Núñez Becerra, “La degeneración de la raza a finales del siglo XIX: un fantasma ‘científico’ recorre el mundo”, en José Jorge Gómez Izquierdo, coord., *Los caminos del racismo en México*, Puebla, BUAP/Plaza y Valdés, s.f. (2004?), pp. 67-88.

¹¹ Andrés Estefane Jaramillo, “‘Un alto en el camino para saber cuántos somos...’: los censos de población y la construcción de lealtades nacionales, Chile, siglo XIX”, *Historia* (Pontificia Universidad Católica de Chile), vol. 1, núm. 37 (enero-junio del 2004), pp. 33-59, en DE: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942004000100002&lng=es&nrm=iso&tng=es#26>; Dolores Pla Brugat, “‘Indígenas, mezclados y blancos’ según el Censo General de Habitantes de 1921”, *Historias* (México, INAH), 61 (2005), pp. 67-83.

¹² Véase *Textos fundamentales de la independencia centroamericana*, sel., intr y notas de Carlos Meléndez, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, 1971, p. 31; cf. Teresa García Giráldez, “Los espacios de la patria y la nación en el proyecto político de José Cecilio del Valle”, *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 22 (1996), pp. 41-81.

¹³ En Guatemala Antonio de Larrazábal proponía en 1812 la separación de los niños indios de sus familias, véase Arturo Taracena Arriola *et al.*, *Etnicidad Estado y nación en Guatemala, 1808-1949*, Guatemala, Nawal Wuj, 2002, p. 218; en Perú Juan Bustamante, defensor de los indios, quería en 1867 enviar a su prole a casas de familias ilustradas para que se educaran, véase Ulrich Mücke, “La desunión imaginada: indios y nación en el Perú decimonónico”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*. Bd. 36 (1999), pp. 219-232; Vicente Pineda aconsejaba dar a cada huérfano indio “por tutor persona civilizada” y fomentar los matrimonios mixtos, *Sublevaciones indígenas en Chiapas* (1888), México, INI, 1986, pp. 15-16 (agradezco esta última referencia a Silvia Soriano).

tó a la integración en el mercado como consumidores: que cambien su traje, que duerman en camas, se legisló o aconsejó en Guatemala. También fue el ferrocarril portador de muchas ilusiones, ya que llevaría civilización a las más empinadas montañas andinas.¹⁴

Cuando no cambiaban, se los escondía. La iconografía ayudó en la faena: si hubo alguna india representante de la patria en los más antiguos escudos, pronto desapareció para dar lugar a rubias matronas de amplios senos —evolución semejante y contemporánea tuvo lugar en Estados Unidos.¹⁵ En el siglo XIX el indio tuvo poca presencia en la escultura y la pintura, salvo en México: tímidamente podía simbolizar los ríos americanos o estar sentado sumisamente a los pies de Colón. Escaso fue un mayor protagonismo: Caupolicán, representado en Chile por Monvoisin y en una escultura de Nicanor Plaza (1869), los funerales de Atahualpa de Luis Montero en Perú (1867), caciques charrúas de Nicanor Blanes, en Uruguay.¹⁶ Es notable que estampas urbanas como las del Zócalo de la Ciudad de México muestren panoramas desiertos, aunque todos los testimonios nos hablan de una espesa humanidad mugrienta y multirracial allí asentada. Las vistas (pinturas, litografías) suelen presentarnos a indígenas o negros estetizados, asimilados a campesinos europeos; en todo caso descontextualizados: individuos típicos aislados de sus comunidades.¹⁷ La fotografía heredó algunas de estas características: el negro no aparece en la primitiva fotografía cubana, quizás por motivos económicos; por doquier los fotógrafos desde el principio conocieron el arte de un retoque caucásico en sus retratados, especialmente si se trataba de gobernantes.¹⁸

En la narrativa no existieron como tipos reales, o fueron blanqueados de varias formas: se evocaban siguiendo modelos clásicos greco-

¹⁴ Taracena Arriola et al., *Etnicidad Estado y nación en Guatemala* [n. 13], pp. 56, 68, 87; Mücke, “La desunión imaginada” [n. 13].

¹⁵ Lo nota Rebecca Earle, “El patriotismo criollo y el mito del indio fiel”, en Eugénio dos Santos, ed., *Actas do XII Congresso Internacional do ANHRA*, Oporto, Universidad do Porto, 2001, vol. 2, pp. 91-102.

¹⁶ Rodrigo Gutiérrez Viñuales, “Construyendo las identidades nacionales: próceres e imaginario histórico en Sudamérica (siglo XIX)”, en Manuel Chust y Víctor Minués, eds., *La construcción del héroe en España y México (1789-1847)*, Valencia, Universitat de València etc, 2003, pp. 281-306.

¹⁷ Celeste Zenha, “O negócio das ‘vistas do Rio de Janeiro’: imagens da cidade imperial e da escravidão”, *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), vol. 34 (2004), en <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/395.pdf>.

¹⁸ Véase Juan Antonio Molina, “Marginación y carnaval: la imagen del negro en la fotografía cubana”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina* (Tel Aviv), vol. 9, núm. 1 (1998), pp. 133-140; también la fotografía que inserta Gilberto Freyre, y su comentario, en *Sobrados e mucambos*, 5ª ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1977, tomo 1, p. 160.

romanos, o se revelaba en las páginas finales un origen criollo del indio o negro que había penetrado en el asunto de una novela. Así ocurre con la heroína de *Cumandá* (1879) del ecuatoriano Juan León Mera o con la linda quechua de *Aves sin nido* (1889) de la peruana Clorinda Matto de Turner. Cromos publicitarios, historietas y telenovelas han continuado con persistencia la tradición camufladora. Hazaña principal fueron las descripciones de alguna comarca que hacían caso omiso de los indios, como los Andes que visitó en 1912 y tradujo vaciándolos de quechuas José de la Riva Agüero. Cuando se puso de moda la idea de contraposición entre la “raza latina” y la “raza sajona”, los textos apologeticos parecen suponer que fuera de ambas no hay rastro de ninguna otra “raza” en América.¹⁹

De la historiografía también se esfumaron una vez que quedara esbozado el cuadro de su cultura precolombina y de sus luchas contra los conquistadores. Si se hablaba de rescatar sus tradiciones era porque se pensaba que estaban en trance de morir. Para blanquear el pasado algunos fantasearon con un origen indoeuropeo de aztecas o incas, o de los “arianos do Brasil”.²⁰ En otra estrategia, varios teóricos crearon el mito de un originario campesinado blanco, que habría sido sumergido posteriormente por oleadas de negros llevados por la trata para la industria del azúcar (Cuba), del café (Brasil), emigrados de Haití (Santo Domingo) o acarreados para los trabajos del Canal (Panamá).²¹ Todos negreaban o indiaban a los demás.

Hasta se los quiso ocultar de la vista, sobre todo de los extranjeros: es sabido que Porfirio Díaz ordenó retirar los indios del Zócalo capitalino ante la llegada de delegaciones extranjeras. En Brasil los negros no podían ser empleados del Teatro Lírico; los marineros de

¹⁹ Véase Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (1980), en *América Latina y la latinidad*. México, UNAM, 1993.

²⁰ Lucio Vicente López, *Les races aryennes du Pérou*, Paris, A. Franck, 1871, Hernán G. H. Taboada, “Nacionalismo y orígenes americanos en los comienzos de la antropología argentina”, *Antropológicas* (México), núm. 13 (enero de 1995), pp. 90-96.

²¹ Sobre estos casos regionales, véase Arcadio Díaz-Quinones, “El enemigo interno: cultura nacional y autoridad en Ramiro Guerra y Sánchez y Antonio S. Pedreira”, *Op Cit* (Universidad de Puerto Rico), núm. 7 (1992), pp. 9-65; Rafael Rojas, “La memoria de un patricio”, *Op Cit*. (Universidad de Puerto Rico), núm. 7 (1992), pp. 121-144; Lil Despradel, “Las etapas del antihaitianismo en la República Dominicana: el papel de los historiadores”, en Gérard-Pierre Charles, ed., *Política y sociología en Haití y la República Dominicana*, México, UNAM, 1974, pp. 83-108; Pedro S. de San Miguel, “Discurso racial e identidad nacional en la República Dominicana”, *Op Cit* (Universidad de Puerto Rico), núm. 7 (1992), pp. 67-120; Peter Szok, “Octavio Méndez Pereira and Panamanian foundational fiction”, *Revista Mexicana del Caribe* (Chetumal), núm. 14 (2002), pp. 145-165.

color fueron bajados a tierra en ocasión de la visita de una misión militar francesa, el barón de Río Branco no los quería en las embajadas.²² En Costa Rica los negros de Limón eran mantenidos cuidadosamente alejados de la capital, donde se gritaba a los cuatro vientos la versión de un país de pequeños productores blancos.²³ De forma más disimulada actuaban las convenciones sociales, y hasta reglamentaciones municipales, que obligaban a circular con traje o con zapatos por las calles del centro y más institucionalmente el “encapsulamiento” en reservas, como en Costa Rica.²⁴ También se ocultaba la existencia de los indios verdaderos en las exposiciones internacionales, donde cada país pugnaba por mostrarse tal como quería llegar a ser, no como era de veras. Abiertamente lo expresó el guatemalteco Francisco Lainfiesta en ocasión de las celebraciones de 1892, cuando se habló de integrar a los indios a la comitiva oficial: “la exhibición del indio debía de avergonzarnos, porque no podemos exhibir en ellos el fruto de una labor civilizadora como la que debió emplearse humanamente en la mejora y rendimiento de esta desgraciada raza”.²⁵ En los carnavales de Argentina, las comparsas sobre la vida de los esclavos eran criticadas por la prensa, al mostrar un pasado que era mejor esconder.²⁶

Ellos mismos, siguiendo un reflejo universal en los pueblos dominados, ansiaron *mejorar la raza* y se avergonzaron de su origen. La noticia de que los indios de Nicaragua ofrecían sus hijas a los extranjeros de paso para tener descendencia, tal como la transmite el alemán Wilhelm Mahr (1864),²⁷ puede ser una típica fantasía eurocéntrica,

²² Véanse los ejemplos en Thomas E. Skidmore, *Blackintowhite: race and nationality in Brazilian thought*, with a preface to the 1993 edition and bibliography, Durham y Londres, Duke University Press, 1993, pp. 48ss.

²³ No hubo una ley que lo prohibiera, pero si triquiñuelas o engaños para mantenerlos alejados y que quedaron en la tradición oral, véase Ronald Soto-Quirós, “Un otro significativo en la identidad nacional costarricense: el caso del inmigrante afrocaribeño, 1872-1926”, *Boletín AFEHC*, núm. 25 (2006), en DE: <http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=1236>.

²⁴ Boza Villarreal y Solorzano Fonseca, “El Estado nacional y los indígenas: el caso de Talamanca y Guatuso Costa Rica, 1821-1910” [n. 8].

²⁵ Citado en Sophie Féral, “La animalidad en los cuentos de Rafael Arévalo Martínez”, en Rafael Arévalo Martínez, *El hombre que parecía un caballo y otros cuentos*, edición crítica de Dante Liano, Madrid etc, ALICIA xx 2000, 1997, pp. 377-394, p. 385.

²⁶ Sandra Cazón, “Las fiestas populares en Hispanoamérica: el carnaval en la Argentina a principios del siglo xx”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Bd. 29 (1992), pp. 343-367.

²⁷ Jeffrey L. Gould, “Gender, politics, and the triumph of mestizaje in early 20th century Nicaragua” (1996), en Matthew C. Gutmann *et al*, eds., *Perspectives on Las Américas: a reader on history, culture and representation*, Oxford etc, Blackwell, 2003, pp. 365-382.

pero también una triste realidad de la alienación producida por la colonización. En esta línea, era bastante común que se cargaran las características aborrecidas a los otros (con los cuales las diferencias físicas o culturales solían ser mínimas): los peruanos (!!!) acusaron de indios a los bolivianos del mariscal Santa Cruz; los chilenos a los peruanos; los argentinos negrearon a los brasileños, los costarricenses a los otros centroamericanos; los ciudadanos al campo. Los afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero solían ignorar su origen, y fue en discusiones con mestizos que se les hizo saber que habían sido antaño llevados de la remota África. Los clubes afrocubanos pugnaban por darse nombres griegos, discutir de temas civilizados y abjuraban de su cultura; los primeros estudios antropológicos de Fernando Ortiz motivaron el disgusto de un mulato conservador, que no veía bien que se revivieran “las cosas de la esclavitud”.²⁸ Es ejemplar de ello la posición racista matizada del mulato brasileño Nina Rodrigues, o el intento de disimulación de Ignacio Manuel Altamirano, quien menciona al pasar en sus notas sobre pintura a los tipos indígenas, “difíciles por su colorido y por su carácter de dulzura melancólica, que en algo modifica su fealdad de raza” (lástima que la edición de sus *Obras completas* incluya el retrato del crítico en la portada).²⁹

Cuando sólo opciones negativas quedaban, se iba a la menos mala: es sabido que en Santo Domingo se cataloga a los individuos de piel oscura como indios, cuando en realidad el origen es otro (también aquí, a los que se negrea a los haitianos). Si había que mandar indios a España para los festejos del Cuarto Centenario, se pedía que por lo menos fueran otavaleños, de mejor cuerpo y costumbres más civilizadas.³⁰ Había afrobrasileños que afirmaban una ascendencia indígena, hablaban de su origen en la lejana Lemuria³¹ o rescataban el aporte del islam africano. En relación con ello, el romanticismo revaloró antecedentes previamente negados: un origen moro, andalusí, invocó más de un personaje de tinte oscuro. Y si había varios males, ya uno se consi-

²⁸ Carmen Ortiz García, “Cultura popular y construcción nacional: la institucionalización de los estudios de folklore en Cuba”, *Revista de Indias* (Madrid, csic), vol. 63, núm. 229 (2003), pp. 695-736.

²⁹ Ignacio Manuel Altamirano, “El Salón en 1879-1880” (1880), en *Escritos de literatura y arte*, selección y notas José Luis Martínez, México, CNCA, 1989 (*Obras completas de Ignacio Manuel Altamirano*, tomo 14), p. 166.

³⁰ Hernán Ibarra C., “La identidad devaluada de los Modern Indians”, en Simón Pachano, comp., *Ciudadanía e identidad*, Quito, FLACSO, 2003, pp. 257-283, p. 268.

³¹ Katia de Queiroz Mattoso, “Au Brésil: cent ans de mémoire de l’esclavage”, *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 17 (1994), pp. 65-84; Artur Cesar Isaia, “Ordenar progrediendo: a obra dos intelectuais da Umbanda no Brasil da primeira metade do século xx”, *Anos 90* (Porto Alegre), núm. 11 (1998), pp. 97-120.

deraba suficiente: México, cargado de indios, nunca agregó a sus mitos fundacionales al negro; Cuba, ya repleta de negros, rechazó del mismo modo el mestizaje amerindio. Había posiciones más abajo todavía: los afrodescendientes guyaneses criticaban a quienes habían emigrado de la India.

3. Necesidad de la aceptación

JUNTO al ocultamiento tuvo universal aceptación la llamada de inmigrantes para que blanquearan el país. El siglo XIX está lleno de proyectos en este sentido, y lo notable es la ansiedad con que se creían ver resultados. En Colombia la Comisión Corográfica (1850-1859) preveía que “cuando la absorción de la raza indígena por la europea se haya completado, lo que no dilatará mucho, quedará una población homogénea, vigorosa y bien conformada”, y en Guateque observaba con arrobó a niños “blancos, rubios, de facciones finas e inteligentes y cuerpos mejor conformados que los de sus mayores”.³²

Infinidad de veces se tocó esta tecla: con las cruizas, las razas inferiores adquieren las características de las superiores (Bartolomé Mitre), las razas mestizas son sólo de transición, en el futuro todos serán blancos (Francisco Pimentel y Riva Palacio, 1864), lentamente los blancos van mejorando la raza, si no entra otro indio en la familia (P. J. Cevallos, Ecuador, 1887); las mezclas clandestinas van blanqueando a los negros esclavos (Laureano Vallenilla Lanz, Venezuela, principios del siglo XX).³³ Los criollos ponían esperanzas en el “empuje”, la “virilidad” de la raza a la que creían pertenecer (Domingo F. Sarmiento en Argentina, Nicomedes Antelo en Bolivia), apostaban a que la sangre india y negra se diluiría en la blanca (Oliveira Lima en Brasil). Todavía José Ingenieros o Alcides Arguedas veían cercano el momento de la desaparición de los grupos inferiores: el segundo consideraba a las civilizaciones quechua o aymara, “casi extintas a pesar de la supervivencia de las razas”.³⁴ En el México posrevolucionario, en 1932, la declarada objetividad científica de Rafael Carrillo, que aseguraba estar dedicado so-

³² Olga Restrepo, “Un imaginario de la nación: lectura de láminas y descripciones de la Comisión Corográfica”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (Bogotá), 26 (1999), pp. 30-58.

³³ Henri Favre, *El indigenismo*, México, FCE, 1998; Andrés Guerrero, “The construction of a ventriloquist’s image: liberal discourse and the ‘Miserable Indian Race’ in late 19th century Ecuador”, *Journal of Latin American Studies*, 29 (1997), pp. 555-590.

³⁴ José Ingenieros, “La formación de una raza argentina” (1915), en *Sociología argentina*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Mar Océano, 1961, tomo 6, pp. 245-246; Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo* (1909), La Paz, Puerta del Sol, 1977.

lamente a tomar medidas corporales, tuvo un lapsus al pronosticar que sólo rasgos de blancos mediría en el futuro. Los proyectos de eugenesia expresaron como meta introducir un elemento científico en el mejoramiento de la raza.³⁵ Los primeros concursos de belleza aspiraron a lo mismo.³⁶

Y mientras se traían a los buenos, se podía ayudar a que los malos se fueran: dar todas las facilidades para que los negros salieran de Cuba (José Antonio Saco, 1864).³⁷ Rogar a Dios que los indios se extinguieran, ya que no era posible que recobraran su dignidad, fue el grito de la indigenista Clorinda Matto de Turner.³⁸ No faltó la idea de la esterilización: entre las propuestas de la eugenesia, en los consejos del guatemalteco Víctor Soto (1937) o como sarcasmo en una novela del brasileño Monteiro Lobato.³⁹

Esperanzas, planes y ruegos empezaron a diluirse hacia fines del siglo XIX. Lo causaron transformaciones demográficas, sociales e intelectuales de todo tipo. Paradójicamente, fue cuando más cercano a su realización estuvo el deseo asimilador: aunque hubo un crecimiento demográfico de los indios y posiblemente iniciara algún aumento en números absolutos, los procesos de asimilación fueron acelerados por las comunicaciones, la escuela, la urbanización. Por lo menos, fue entonces que las mayorías se autoidentificaron como mezclados, según nos muestra el censo mexicano de 1921.

Sin embargo, estos mismos procesos llevaron a que cada vez más individuos a los cuales era muy difícil ocultar su “color humilde” o su “medio pelo” ascendieran como clases medias provincianas a posiciones dentro del Estado o a la intermediación comercial, o como proletariado se asentaran en la ciudad criolla. Hubo casos de inversión de viejas tendencias, interesantes reivindicaciones indigenistas. Por ejemplo, en Bolivia un intento de indianización de toda la población a finales del XIX. Del Cuzco partió desde 1880 un movimiento cultural basado

³⁵ Nancy Leys Stepan, *“The hour of eugenics”: race, gender, and nation in Latin America*, Ithaca & Londres, Cornell University Press, 1991.

³⁶ Susan K. Besse, “Defining a ‘national type’: Brazilian beauty contests in the 1920s”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina* (Tel Aviv), vol. 16, núm. 1 (2005), en DE: <http://www.tau.ac.il/eial/XVI_1/besse.html>.

³⁷ Manuel Moreno Fraginals, “Nación o plantación (el dilema político cubano visto a través de José Antonio Saco)”, en Julio Le Riverend *et al.*, *Estudios históricos americanos homenaje a Silvio Zavala*, México, El Colegio de México, 1953, pp. 241-272.

³⁸ Clorinda Matto de Turner, *Aves sin nido* (1889), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1994, p. 10.

³⁹ Marta Elena Casaús Arzú, “La genealogía del racismo y del discurso racial en las élites del poder en Guatemala (siglos XIX y XX)”, *Cuadernos Americanos*, núm. 117 (2006), pp. 85-126, p. 110, n. 41.

en el teatro quechua, desde Los Altos guatemaltecos un parecido rescate de elementos mayas por obra de las clases medias.⁴⁰

Paralelamente se estaban oyendo con más fuerza las voces enemigas de la inmigración (que nunca habían faltado). Es útil considerar, en el mismo rango que la conocida distinción criolla entre un indio sublime (el ya muerto, precolombino) de uno despreciable (el vivo y actual), también la distinción entre un europeo sublime (el lejano creador del Renacimiento o la Ilustración, o el actual *boulevardier*) y uno despreciable (el trabajador que llega a tierra americana, a veces competidor, a veces sirviente insumiso, o peor aún, ácrata o comunista). Precisamente contra los europeos reales se empezaron a escuchar voces criollas en el cambio de siglo y hasta la legislación mostró algún viraje. Para peor, estaba terminando una centuria de expansión poblacional de los europeos, que habían llegado a ser, excepción en milenios, más que los asiáticos. Y éstos, en su recuperación demográfica, daban en viajar hasta América. Es decir, que no sólo la inmigración significaba nuevos problemas sin eliminar a indios y negros, sino que acarrearba otros seres de incluso peor origen: chinos y japoneses, árabes y armenios, judíos, gitanos.

Fueron los nuevos objetos del racismo se propuso negarles la entrada (y numerosas leyes lo intentaron) y viejas ilusiones se reciclaron en su honor: la raza china está destinada a desaparecer, se dictaminó en Perú o en Sonora, o que los japoneses no se adaptan. Tanto fue el rechazo que hizo reivindicar los orígenes mixtos. La palabra *mestizo* misma había sido hasta entonces de uso restringido y ocasional, y más bien por obra de los extranjeros o en escritos a ellos dirigidos.⁴¹ Por varias razones, empezó a convertirse en el núcleo de una nueva interpretación nacional. Si hasta entonces ocupaba puesto central el mito de la armonía social (la lucha de clases era algo propio del Viejo Mundo, en el Nuevo, la abundancia de tierra y posibilidades la hacía impro-

⁴⁰ Marta Irurozqui, "Conversos a la patria boliviana: identidad y participación política indígenas en las revoluciones de 1870 y 1899", en Gabriela dalla Corte *et al.*, coords, *Relaciones sociales e identidades en América*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2004, pp. 385-400; César Itier, "Nationalisme ou indigénisme? Le théâtre quechua à Cuzco entre 1880 et 1960", *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 30 (2001), pp. 527-540; Taracena Arriola *et al.*, *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala* [n. 13], p. 128.

⁴¹ Lo nota en el caso de Perú Sarah C. Chambers, "Little middle ground: the instability of a Mestizo identity in the Andes, eighteenth and nineteenth centuries", en Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson, Karin Alejandra Rosemblatt, eds., *Race and nation in modern Latin America*, with a foreword by Thomas C. Hold and an afterword by Peter Wade, Chapel Hill & Londres, The University of North Carolina Press, 2003, pp. 32-55.

bable), en las primeras décadas del siglo xx el mito central, que perdura hasta hoy, fue el de la armonía racial.

El contexto es el de un general borramiento de las fronteras que anteriormente se creían fijadas, de un achicamiento de las distancias entre ciudad y campo, entre clases, entre géneros, entre lo normal y lo anormal, lo positivo y lo sobrenatural. La pintura porfiriana, la novelística argentina de la época retratan personajes con un deseo de armonizar: en vez del fogoso Las Casas, fray Pedro de Gante, evangelizador de los indios (en un cuadro de Isidro Martínez, 1895); en vez del rebelde Martín Fierro, Calandria transformado en manso puestero (en la novela de Martiniano Leguizamón, 1896). Los movimientos intelectuales a caballo entre los dos siglos tradujeron el desconcierto producido, con sus intentos de restablecer las diferencias, terminar de abolirlas o sustituirlas por otras.

El punto de partida fue el reconocimiento de la diversidad. En la literatura y las artes plásticas (más tarde en el cine) ingresaron indios y negros con aspecto más convincente. En muchos casos eran copia de los exotismos europeos, pero aun así, los escritores realistas que se aventuraban en territorio salvaje con la libreta de apuntes que aconsejaban sus mentores franceses partían de la aceptación y no de la ceguera voluntaria. Si bien este reconocimiento en muchos casos fue de tono pesimista, en clave de discursos sobre las enfermedades sociales, surgió también la variante sobre las bondades del mestizaje, que tuvo como representantes a figuras del calibre de José Vasconcelos (1882-1959), Fernando Ortiz (1881-1969) y Gilberto Freyre (1900-1987).

Repetidamente han sido celebrados estos exegetas como iniciadores de una corriente igualitaria, que habría echado por tierra los tabúes racistas del siglo xix y ensalzado las varias formas de mestizaje desarrollando los conceptos de *raza cósmica*, *transculturación*, *democracia racial*. Tales conceptos hallaron una ubicación privilegiada en el pensamiento nacional-populista (el de la Revolución Mexicana, el del varguismo brasileño) y en regímenes de todo pelaje en Centroamérica, dando lugar a interpretaciones que todavía se siguen ventilando en torno al carácter abierto de las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, hay que insistir en algunos arrastres de estos tres autores representativos: las ideas de José Vasconcelos sobre la raza cósmica (1925) coincidieron con su etapa creativa al frente de la Secretaría de Educación; posteriormente su pensamiento se fue cerrando paulatinamente, y entre otras cosas fue repudiando sus conceptos sobre el mestizaje. Los primeros trabajos de Fernando Ortiz sobre el negro cubano muestran un racismo lombrosiano y un discurso criminalizador, sólo

después valoró los aportes africanos a la cultura cubana y el carácter mixto de la misma en el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940). En cuanto a Gilberto Freyre, su *Casa grande y senzala* (1933) fue ciertamente un manifiesto antirracista en la estela de Franz Boas, pero él también se hizo con el tiempo cada vez más conservador, llegando a convertirse en apologista del colonialismo portugués en África.

El conservadurismo de fondo en autores tan centrales nos debe aconsejar la matización de sus aportes. Su valoración del mestizaje fue más que nada retórica, una pequeña concesión a la realidad, a veces una chicanera manipulación xenófoba, nada nueva por otra parte: los indios, y a veces los negros, o el mestizo gaucho, como asentaba Leopoldo Lugones, habían contribuido a la formación nacional —con lo cual se dotaba al país de un carácter diferenciador— pero después habían, felizmente, desaparecido. Posiblemente algo hubiera de triquiñuela pedagógica, como proponía el mexicano Manuel Gamio: indianicémonos un poco nosotros, para acercarnos al indio y convencerlo. O una nueva estrategia eugenésica: la mayor belleza del blanco irá purificando con el tiempo la fealdad indígena (Vasconcelos). Los valores de los que este mestizo sería portador siguieron siendo los valores criollos, ante cuya superioridad debían inclinarse las castas impuras, expresando también su agradecimiento porque, con ellos integradas, se les permitía ascender a los peldaños superiores de la escala civilizada. El equivalente de las sombrillas que alejan del sol, las pomadas que blanquean el cutis, el teñido rubio, los rizadores de pestañas, es el reclamo de un origen griego y una herencia hispana por individuos que deberían reclamar otras herencias. Un ejemplo más de cómo, entre el rígido racismo anglosajón y el dúctil de los pueblos ibéricos, este segundo ha demostrado su superior capacidad de adaptación, con lo cual ha logrado persistir con mayor salud hasta nuestros días.