

Raza y Cultura en el Proceso de Modernización y Democratización:

[Re]visiones del Debate Interétnico Latinoamericano

by

Jexson Ashley Engelbrecht

A Dissertation Presented in Partial Fulfillment
of the Requirements for the Degree
Doctor of Philosophy

Approved April 2018 by the
Graduate Supervisory Committee:

Emil Volek, Chair
Carlos Javier García Fernández
Manuel de Jesús Hernández Gutiérrez

ARIZONA STATE UNIVERSITY

May 2018

ABSTRACT

In the 19th and 20th centuries, many Latin American intellectuals began to question why their countries had failed to modernize and produce the type of economic prosperity and democratic societies that they desired. Influenced by the scientific theories of their time, many of the explanations offered by these intellectuals centered on a single issue—race. Yet scientific and historical definitions regarding “race” have varied greatly ranging from a conceptualization of race as a cultural to a biological construct. This same time period also saw the emergence of two new literary genres which addressed “racial” conflict in their own right—*indigenismo* and *neo-indigenismo*. In the last thirty years, postmodernist and postcolonialist readings of these texts have tended to articulate these interethnic conflicts in highly racialized terms which diminish the importance of any cultural differentiation that may exist (i.e. attitudes, aptitudes, norms, religions, expectations) while simultaneously augmenting perceived racial discord between groups—even where racial difference barely exists.

This dissertation is an analysis of *Pueblo enfermo* (1909) and *Raza de bronce* (1919) by Alcides Arguedas, as well as *Sociología guatemalteca: el problema social del indio* (1923) and *Hombres de maíz* (1949) by Miguel Ángel Asturias. By taking an interdisciplinary approach and drawing on texts from history, anthropology, economics and literature I challenge many of the commonly held notions regarding the issues of race in these texts. I argue that, despite tinges of what social scientists have termed “scientific racism” that these works should be interpreted as criticisms of what the authors understood as cultural problems and deficiencies within their societies. Additionally, I

argue that this highly politicized cultural criticism of their countries by Arguedas and Asturias was meant to challenge the *mestizo* and *Ladino* hegemony of their times as a means of making their countries more democratic, and that the strident postmodernist and would-be postcolonial readings reveal actually hidden anachronistic and ahistorical bias of their authors.

RESUMEN

En los siglos XIX y XX, muchos intelectuales latinoamericanos empezaron a cuestionar por qué sus países no habían logrado modernizarse y producir la prosperidad económica y las sociedades democráticas que tanto querían. Influenciados por las teorías científicas de su época, muchas de las razones que estos pensadores ofrecieron para explicar las condiciones de sus países se centraron en un solo tema—la raza. Sin embargo, las definiciones históricas y científicas de la “raza” han variado mucho de un concepto asociado con la cultura a un constructo biológico. Durante este mismo tiempo, se desarrollaron dos géneros literarios nuevos, indigenismo y neo-indigenismo, que también trataron de los conflictos interétnicos. En los últimos treinta años, las lecturas guiadas por las teorías posmodernistas y poscolonialistas han articulado estos conflictos en términos sumamente raciales que minimizan la importancia de las diferencias culturales (por ejemplo, destrezas, actitudes, religiones, expectativas o normas) que tal vez existan mientras simultáneamente aumentan la percibida discordancia racial entre los dos grupos—aun cuando apenas existe una diferencia racial.

Esta disertación es un análisis de los textos *Pueblo enfermo* (1909) y *Raza de bronce* (1919) de Alcides Arguedas, y *Sociología guatemalteca: el problema social del indio* (1923) y *Hombres de maíz* (1949) de Miguel Ángel Asturias. Me acerco a estos textos de una manera interdisciplinaria aprovechándome de varias publicaciones de los campos de la historia, económica, antropología y literatura para cuestionar y retar algunas de las ideas comunes respecto del concepto de la raza en estos libros. Yo argumento que estos textos se deben leer como críticas de lo que los autores han percibido como

problemas y deficiencias culturales a pesar de las instancias de lo que los científicos sociales han llamado “racismo científico”. Asimismo, argumento que fue la intención de Arguedas y Asturias usar estas extremadamente politizadas críticas culturales como manera de cuestionar la hegemonía mestiza y ladina de sus respectivos países para que fuesen más democráticos y que las estridentes lecturas posmodernistas y poscolonialistas revelan los escondidos prejuicios anacrónicos y ahistóricos de sus autores.

To my children: Jentry, Jexson, Jacob and Joy

TABLA DE CONTENIDO

	Página
CAPÍTULO	
1 INTRODUCCIÓN.....	1
¿Críticas de la raza o de la cultura?	5
Raza y cultura: variación histórica.....	11
Interpretaciones confusas y problemáticas	24
2 RAZA Y CULTURA EN DOS TEXTOS DEL BOLIVIANO ALCIDES ARGUEDAS O EL DISCURSO DE “MODERNIZAR PARA DEMOCRATIZAR” EN <i>PUEBLO ENFERMO</i> Y <i>RAZA DE BRONCE</i>	33
Teoría y crítica general: recepción y expectativas	37
Raza y cultura: dos lecturas de <i>Pueblo enfermo</i> y <i>Raza de bronce</i>	52
I. Desafíos de una lectura basada en la “raza”	57
II. <i>Pueblo enfermo</i> y <i>Raza de bronce</i> como críticas culturales.....	73
“Modernizar para democratizar”	82
Conclusiones	96
3 EL PROBLEMA SOCIAL DEL LOS HOMBRES DE MAÍZ: RAZA, CULTURA Y DEMOCRACIA EN MIGUEL ÁNGEL ASTURIAS Y EL DEBATE INTERÉTNICO GUATEMALTECO	103
Contexto histórico, teorías y recepción crítica.....	108
I. Los primeros lectores y la crítica del “Boom”	110
II. El surgimiento de las teorías poscoloniales.....	114

CAPÍTULO	Página
III. Neo-indigenismo y realismo mágico: claves de interpretación	125
<i>Sociología guatemalteca: una crítica de las culturas ladina e indígena</i>	133
I. La problemática lectura de “raza” en Asturias	136
II. <i>Sociología guatemalteca</i> como crítica cultural	148
<i>Hombres de maíz: la redención de la antigua cultura indígena</i>	164
El lado político: Asturias y la democracia	180
Conclusiones	188
4 CONSIDERACIONES FINALES: LOS CASOS DE ALCIDES ARUGEDAS Y MIGUEL ÁNGEL ASTURIAS	195
OBRAS CITADAS	219

Capítulo 1

Introducción

There is a class of persons (happily not quite so numerous as formerly) who think it enough if a person assents undoubtingly to what they think true, though he has no knowledge whatever of the grounds of the opinion, and could not make a tenable defence of it against the most superficial objections. Such persons, if they can once get their creed taught from authority, naturally think that no good, and some harm, comes of its being allowed to be questioned.

—John Stuart Mill, *On Liberty*

En el 2001, tuve la oportunidad de mudarme a Guatemala donde viviría durante los siguientes dos años. En aquel tiempo, yo acababa de cumplir los veinte y un años y no sabía nada del país ni hablaba el idioma, o mejor dicho, ninguno de los idiomas que se hablan allí. Había conocido a unos cuantos guatemaltecos—unos trabajaban conmigo en Mel's Diner en Roseville, CA, y otro trabajó conmigo en una compañía de construcción instalando y lijando pisos de madera. Cuando mi colega, Óscar, supo que yo me iba para su país, me habló sobre la buena gente, aprendí que los guatemaltecos se conocían por el apodo “chapines”, me contó de la pobreza—pues no fue por nada que él había emigrado—y me intentó enseñar unas frases útiles en español. Compré un libro de viajes y empecé a leer sobre el país: las ciudades, las creencias, las regiones, la historia, la cultura maya y los dos grupos principales del país—los ladinos y los indígenas. Nada pudo haberme preparado para lo que yo experimentarí durante mi estancia en Guatemala...

Después de pasar unos días en la Ciudad de Guatemala, recibí mi primera designación y supe que yo iba al norte a Cobán, Alta Verapaz. Cobán es la sede principal

de Alta Verapaz y es una ciudad con un alto porcentaje de habitantes indígenas.¹ Vivía en una casita que se ubicaba detrás de una escuela y muy cerca al aeropuerto de Cobán.² Fue allí mismo, en aquella casita de la colonia, Esfuerzo II, donde contemplé las realidades sociales de mi nuevo hogar, donde intenté superar mi “shock” cultural y donde este estudio realmente empezó.

Me di cuenta de que mucha de la población en esa parte de la ciudad no hablaba español sino otro idioma. Supe luego que se llamaba q’eqchi’—en aquel entonces era k’ekchi’—uno de los más o menos veinte idiomas indígenas del país del que yo había leído en mi librito. Me acuerdo que, mientras mi compañero y yo esperábamos en la estación de camionetas, “Monja Blanca”, llegaron unas mujeres vestidas de faldas y camisas bordadas con unas flores muy llamativas y diferentes a las que yo estaba acostumbrado a ver. “Sabes que ellas son indígenas”—me dijo—“porque llevan esa ropa”.

En Cobán, muchas de las mujeres, pero no todas, se visten con una falda hecha de una tela tejida que tiene una base de color negro que después de lavar la falda muchas veces se vuelve el color más una tinta azul pero que se reconocería por ser muy colorida. Esas faldas dan la ilusión de ser plegadas como la falda de una porrista aunque generalmente son mucho más largas. En realidad es una tela de unos ocho a diez metros que se cose para formar un círculo grande. La mujer se para adentro del círculo formado

¹ Las Verapaces, Alta y Baja Verapaz, son nombrados así por las intervenciones de Fray Bartolomé de las Casas a favor de la gente indígena. Los españoles fueron prohibidos de “conquistar” militarmente esas zonas y sólo los curas estaban permitidos entrar, conquistando los españoles con la palabra de Dios lo que no podían conquistar con la espada. Uno de los autores de este estudio, Miguel Ángel Asturias, también pasó mucho tiempo en esta zona y su abuelo maternal tenía un rancho en Baja Verapaz.

² El mismo aeropuerto en el cual filmaron hace unos años a unos narcos conocidos que participaron en unas carreras de caballos y unos oficiales del ejército presenciaban el espectáculo. El video del reportaje original de Univisión se encuentra en YouTube (“Video: carreras”).

por la tela y la amontona alrededor de la cintura y la amarra con una especie de cinta o cuerda. Juntar toda esa tela causa que se doble la tela y forme los pliegues. Pero esto no es un estudio sobre la falda o la corte como se conoce comúnmente...

A pesar de ser una prenda de vestir común y sencilla en su construcción, lo que significa y representa aquella falda es un tema bastante complejo y es, en una manera de pensar, un símbolo del tema central de este estudio: la raza y la cultura en el debate interétnico latinoamericano. Por lo general, las mujeres que llevan la corte, y el huipil que la acompaña, están destacándose como miembros de la etnia—unos dirían raza—q'eqchi' y las que usan el tipo de ropa que se encontraría comúnmente en México o Estados Unidos están mostrándose como adherentes de una cultura más occidental.

Para complicar aún más las cosas, unas mujeres vestidas de corte y huipil hablan español y q'eqchi'. De igual manera varias de las mujeres que se visten de ropa occidental también hablan los dos idiomas. En unos casos, las hijas de las mujeres q'eqchi'es que son biológicamente indígenas, se visten de ropa occidental mientras sus primas u otras hermanas se visten de corte. Los hombres, por su parte, siempre llevan ropa occidental y casi siempre hablan español sean o no "racialmente" q'eqchi'. Todo esto subraya el hecho de que distinguir entre la gente indígena y ladina no es necesariamente algo que se puede hacer a simple vista y en muchos casos la división entre los indígenas y los ladinos existe solamente por la autoidentificación.³ En una ciudad como Cobán, puede ser muy difícil distinguir quiénes son los indígenas y quiénes son los ladinos dependiendo del sexo, la edad o el estatus económico de cierta persona en

³ Éste es un punto que el guatemalteco, Mario Roberto Morales, ha argumentado en varias de sus publicaciones. Véase por ejemplo, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* o "Miguel Ángel Asturias: la estética y la política de la interculturalidad".

algún momento en el tiempo. La experiencia personal en Guatemala me indica que ser indígena o ser ladino no se reduce a una cuestión de raza y es una cuestión de la cultura adoptada por la gente que los diferencian para otras personas fuera de su comunidad. Es decir, por lo general, un observador cualquier no podría diferenciar la gente indígena de la gente ladina si no fuera por las pistas culturales exteriores que se exponen: el idioma, la ropa, el trabajo, etc. Conscientemente o no, unos optan por vivir de una manera más “occidental”, otros por seguir un estilo de vida más próximo a las tradiciones, normas y expectativas de las etnias indígenas y todavía otros caen en algún lugar en el continuo entre esos dos polos.

Mientras que yo progresaba en mis estudios universitarios, volvería de vez en cuando al tema de los indígenas, pero en muchos casos se me hizo difícil reconciliar mi experiencia personal entre la gente indígena—q’eqchi’—y la ladina de Guatemala con las teorías que había leído en los artículos y libros publicados por los académicos, específicamente cuando se trataba de los temas de la cultura, la raza, el racismo y la discriminación. Para ser claro, no niego la existencia del racismo ni de la discriminación por parte de algunas personas, pero aquellas teorías abstractas y generalizadoras difícilmente se aplican a la realidad vivida por mucha gente. Es más, la supuesta dicotomía de ladino e indígena y el racismo implícito en tales construcciones de poder político y económico son menos viables cuando se considera que estas distinciones de grupo en varios casos suceden dentro de las mismas familias. Cómo se entiende entonces que los conceptos de la raza y la cultura llegan a ser distinciones sumamente importantes para poder entender bien a esa sociedad. Mientras más leía, menos factible me parecieron las teorías sobre la raza para poder explicar las complejidades de las historias

y las realidades latinoamericanas, especialmente cuando se trata de la modernización y democratización de América Latina. Entonces, surgió la pregunta, ¿cómo debemos leer e interpretar los textos latinoamericanos que se acercan a los temas de la raza y la cultura? Es a base de esas inquietudes que el presente estudio se concibió.

¿Críticas de la raza o de la cultura?

Cuando los países latinoamericanos empiezan el largo proceso de independencia al principio del siglo XIX que se culminaría con la pérdida de las últimas colonias españolas en 1898, varios intelectuales latinoamericanos, muchos de los cuales también se contaron como políticos dentro de sus países, se enfrentaron con el desafío de definir qué tipo de países iban a crear. Siguiendo los ejemplos de la revolución francesa y la independencia de los Estados Unidos, y siendo fuertemente influenciados por el liberalismo clásico, muchos de estos intelectuales y políticos apoyaban la formación de gobiernos democráticos y constitucionales—por lo menos de nombre—aunque después muchos cayeron en el caudillismo que ha plagado y hasta definido los países latinoamericanos. Estas búsquedas de soluciones a los problemas nacionales jugaron un papel importante entre los intelectuales latinoamericanos también durante la primera mitad del siglo XX. Cuando éstos no lograron establecer los países tal como esperaban y no alcanzaron la prosperidad interna que deseaban, algunos pensadores empiezan a evaluar sus sociedades y a enumerar aquellos factores que ellos creían que impidieron el progreso que tanto querían. Las razones que identificaron son múltiples y, como es de esperar de los seres humanos, se vinculan con las preocupaciones específicas del autor del ensayo y están muy influenciadas por las ideas dominantes del día. En unos casos las

causas de los problemas se vincularon con las teorías científicas populares en aquel entonces. A pesar de las muchas explicaciones dadas, una de las razones que esos autores frecuentemente ofrecieron para explicar las situaciones de sus países gira en torno a un solo factor: la raza.

A pesar de ser una de las causas frecuentemente citadas, las ideas científicas y comunes sobre la raza no han sido estáticas, sino que han cambiado mucho a lo largo de los años. La complejidad del término y la variación definicional de su uso en los textos publicados durante distintas épocas complican cualquier acercamiento crítico al tema. Lo que es más, el significado de la palabra “raza” de un autor a otro no es necesariamente comparable aun cuando fueran contemporáneos. Como resultado, puede ser difícil leer muchos de los textos producidos a lo largo de los siglos XIX y XX cuando tratan del tema de la raza. Pues la inconsistencia en el empleo y el significado del término entre autores y en momentos distintos ofusca la interpretación de dichos textos. Al leer *Facundo* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento, “Nuestra América” (1891) de José Martí, *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó, *Nuestra América* (1903) de Carlos Octavio Bunge, “Nuestros indios” (1904) de Manuel González Prada, *Pueblo enfermo* (1909) o *Raza de bronce* (1919) de Alcides Arguedas, *The Passing of the Great Race* (1916) de Madison Grant, *Sociología guatemalteca* (1923) u *Hombres de maíz* (1949) de Miguel Ángel Asturias, *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos, *Yawar fiesta* (1941) o *La formación de una cultura indoamericana* (1975) de José María Arguedas, entre los muchos otros textos que se aproximan al tema, uno se da cuenta de las grandes diferencias en el uso y significado de la “raza”. Por eso, la variación semiótica con que se emplea el vocablo históricamente ha mostrado lo demasiado difícil para algunos

críticos acercarse al tema sin imbuirlo con los juicios y entendimientos de hoy día, tergiversando aún más el mensaje del autor.

En los últimos veinte o treinta años, muchos de los académicos que han escrito sobre estos textos han sido guiados por las mismas teorías críticas llegando, como es de esperar, a conclusiones similares. Textos literarios que en un tiempo fueron celebrados por romper con los viejos modelos genéricos que los precedían y mostraban las realidades de la gente indígena, ahora han sido reducidos a simples textos “racistas”. De igual manera, varios ensayos escritos por esos autores latinoamericanos que en un momento fueron considerados críticos, muy progresivos en sus sociedades e informados por la “ciencia” y al servicio de los intereses nacionales de sus varios países, ahora se leen como contribuyentes a las falsas ideas de los males sociales, o lo que unos han llamado, la “nación enferma”. Pero, ¿a qué se debe este cambio crítico? ¿Será que se pueden reducir estos textos a simples boberías pseudocientíficas y sus autores a “racistas”? ¿Hay más factores en juego aquí? ¿Cuáles son las correlaciones políticas que se destacan entre los críticos, sus teorías, las ideas de los autores y las realidades de sus países? Fue con estas preguntas en mente que esta disertación se formó.

Hoy día, nadie negaría que es una tontería sugerir que las condiciones políticas y económicas de un país son el resultado de la raza—en términos biológicos o genéticos como sugerían las teorías deterministas de antaño—de la gente que vive allí, pero hay otro factor que no parece recibir mucha atención en estos contextos por parte de los críticos literarios: la cultura. La cultura, y específicamente el papel que juega ésta en el desarrollo de un país, sí parece ser un factor que contribuye al progreso y bienestar

económico de un país.⁴ Por supuesto puedo enumerar varios otros factores significantes: presencia o no de recursos naturales y materias primas, clima, terreno, ríos navegables, proximidad a otras sociedades, etc., pero a pesar del papel importante que estas cosas pueden jugar, yo creo que son elementos secundarios a las personas que viven allí que son responsables por el progreso, la estabilidad económica y el desarrollo del país.⁵

Aunque en los estudios literarios estamos acostumbrados a pensar en la cultura en términos de “producción cultural” o “alta cultura” para referirnos a las artes, literaturas, música, trajes o tradiciones folklóricas de cierta sociedad, en el presente estudio yo sigo más una definición de cultura en un sentido más amplio. En su libro, *Race and Culture* (1994), Thomas Sowell define “cultura” como “those aspects of culture which provide the material requirements for life itself—the specific skills, general work habits, savings propensities, and attitudes toward education and entrepreneurship—in short what economists call ‘human capital’” (xii). Lawrence E. Harrison define la cultura como “the values and attitudes a society inculcates in its people through various socializing mechanisms, e.g., the home, the school, the church” (xvi). A los aspectos que nombraron Sowell y Harrison, yo añadiría las ideas y actitudes hacia el progreso, la religión que en muchos casos fomenta ciertas actitudes hacia el trabajo y la responsabilidad personal,

⁴ Según Lawrence E. Harrison, éstos tienden a ser los estudios de economistas, sociólogos y politólogos (18). Tengo entendido que actualmente los economistas prefieren estudiar y escribir sobre “instituciones”. Pero las instituciones no se forman así solas, sino que son las creaciones de los seres humanos que viven en esos países. A mi parecer, la cultura realmente nunca se separa de la institución. Aún así, reconozco que puede ser el caso de que la institución no represente los valores culturales de todos los grupos que habitan cierto espacio geográfico, pero creo que reflejan los valores e intereses de la cultura dominante.

⁵ Este es un punto que Thomas Sowell ha argumentado en varios lugares. Por ejemplo, ofrece los países de Suiza y Japón como ejemplos de culturas que han progresado mucho a pesar de ocupar tierras no muy ricas. En contraste, podemos observar la miseria que sufre tanta gente latinoamericana a pesar de vivir en tierras tan ricas (*The Economics and Politics of Race* 233). Obviamente hay muchos factores históricos que contribuyen a esas realidades, pero ninguna de esas razones explica la situación sin tener una conversación sobre la cultura predominante del país—actitudes, deseos, ideas, expectativas, etc.

ideas y responsabilidad de y hacia la familia—es decir, el tratamiento de la esposa y la prole—y, finalmente, normas y expectativas sociales.

En este estudio, analizo cuatro textos, *Pueblo enfermo* (1909) y *Raza de bronce* (1919) del boliviano Alcides Arguedas y *Sociología guatemalteca: el problema social del indio* (1923) y *Hombres de maíz* (1949) del guatemalteco Miguel Ángel Asturias no como textos preocupados con la raza en algún sentido biológico, sino como textos críticos de las culturas de sus respectivos países. En el caso de los dos autores, a primera vista parece existir una contradicción en los mensajes principales de sus ensayos y sus obras narrativas; por un lado, sus ensayos parecen echar la culpa de los fracasos de sus países a las razas marginadas de sus sociedades y, por el otro lado, sus novelas pretenden despertar la conciencia del público lector a las realidades sufridas por la gente indígena. Sin embargo, yo argumento que a pesar de ser textos muy influenciados por las ideas populares de sus épocas respecto de las razas, una lectura más detenida revela que las preocupaciones de los dos autores son más bien asuntos culturales que ellos critican y que rompen con cualquier teoría determinista. Asimismo, sugiero que lo que quieren los dos es una reivindicación de la gente indígena y una renovada apreciación por la cultura autóctona con el fin de que sus respectivos países sean más modernos y democráticos. En este sentido, las novelas ya no son contradictorias al mensaje desarrollado en los ensayos, sino que promueven las mismas críticas culturales y la esperanza para la misma reivindicación y renovación cultural presente en los ensayos. Lo que Arguedas y Asturias critican en sus ensayos reaparecerá en los detalles que constituyen los trasfondos sobre los cuales se desarrolla la acción de las dos novelas.

Hay otros paralelos muy interesantes cuando comparamos estos dos autores. Aunque Alcides Arguedas y Miguel Ángel Asturias no eran precisamente contemporáneos—Arguedas es unos veinte años mayor que Asturias—hay evidente solapamiento entre la publicación de sus obras respecto del tema y la fecha de publicación. Los dos textos de Arguedas se publicaron originalmente en 1909 y 1919, pero las últimas ediciones retocadas aparecieron en 1937 y 1945 respectivamente. Las dos novelas que vamos a examinar, *Raza de bronce* (1919) y *Hombres de maíz* (1949), también son consideradas innovadoras, cada una de su propia manera. Para muchos críticos, *Raza de bronce* es la primera novela indigenista que se desvía de la larga tradición romántica de representar la gente indígena como seres idealizados y que intenta representar miméticamente la realidad social del indio de la hacienda y su embrutecimiento a manos de la Iglesia, el gobierno y el patrón.⁶ La novela asturiana, *Hombres de maíz*, es considerada la primera novela neo-indigenista por varios críticos. El texto es particularmente novedoso porque profundiza en la mentalidad de los personajes indígenas creando una novela mimética que privilegia las creencias y costumbres de la marginada comunidad indígena.⁷ En otras palabras, aunque se acercan al tema de maneras distintas, las dos novelas rompen con los modelos que las precedían para crear un nuevo género literario que llama la atención del público a las realidades sociales de los indígenas. Igualmente, los ensayos de los dos autores también comparten

⁶ Unos argüirían que Clorinda Matto de Turner y su novela *Aves sin nido* (1889) fue la primera novela indigenista. Pues, es cierto que había mostrado cierta realidad indígena, especialmente respecto de su tratamiento—léanse abuso—por parte de la Iglesia, gobernador y juez—la trinidad embrutecedora del indio—pero el desarrollo de sus personajes está más en línea con la imagen romántica del salvaje noble.

⁷ Otra vez, declarar que uno fue el “primero” siempre va a ser una afirmación controvertida. Unos críticos consideran Asturias y su novela *Hombres de maíz* la primera novela neo-indigenista, mientras otros consideran que fue *Yawar fiesta* de José María Arguedas (1941). Es cierto que *Yawar fiesta* se publicó primero, pero el modo narrativo, el realismo mágico, me parece más plenamente desarrollado en Asturias.

muchos rasgos aunque son bien distintos en un punto clave: el tratamiento del mestizo y el papel del mestizaje en el futuro de sus países. Una de las semejanzas más notables tanto en *Pueblo enfermo* (1909) como en *Sociología guatemalteca* (1923) es que sobresalen las denuncias de los sistemas políticos de los dos países y el deseo de los dos autores de poder modernizar y democratizar sus países. Yo creo que al dejar de un lado las acusaciones del racismo y leer estos cuatro textos como críticas culturales, desaparece cualquier noción de contradicción temática y se destaca un discurso directo y cohesivo enfocado en las culturas de sus respectivos países.

Raza y cultura: variación histórica

Emprender un estudio sobre los temas de la raza y la cultura tiende a ser una tarea bastante problemática por muchas razones, entre ellas, las ideas, las emociones y los sentimientos actuales respecto de la raza y la politización del tema en las universidades, noticias y políticas nacionales tanto en América Latina como en Estados Unidos. Uno de los primeros desafíos para superar es la definición de los términos, específicamente, la definición de la palabra “raza”. Aunque es un vocablo que se usa a menudo en la actualidad y que se entiende como un constructo social con vínculos biológicos, el significado de la palabra y cómo se usa en un texto puede variar mucho dependiendo de cuándo se escribió y quién lo está leyendo. Los artículos y libros que tratan el tema de la raza deben ser leídos, analizados e interpretados en el contexto que corresponde a la época en que se produjeron y *no* según las sensibilidades y actitudes *actuales* respecto de la raza. Dicha tendencia interpretativa combinada con la confusa definición de la palabra

“raza” ha ofuscado y distorsionado muchas aproximaciones a los textos que aquí proponemos estudiar.

En el primer capítulo de su estudio, *Race and Ethnicity in Latin America* (1997), Peter Wade resume cómo el uso del vocablo “raza” se ha metamorfoseado a lo largo de los años. Wade, citando a varios estudios producidos mayormente en los años 1980 y 1990, divide la transición del uso de la palabra “raza” en tres periodos principales: antes de 1800, el siglo XIX y el siglo XX. Aunque a mi parecer el bosquejo que ofrece Wade es un poco simplificado, nos puede ayudar a iluminar por qué el uso de la palabra “raza” ha causado tanta confusión para los críticos que se han acercado al tema. Además, destaca bien cómo se entiende y usa el término a lo largo de los años aun si no ofrece muchos detalles sobre *por qué* el significado cambió. Primero, vamos a ver cómo el entendimiento de la “raza” ha evolucionado y luego añadiremos unos comentarios y detalles sobre aquella transición que considero importantes para este estudio.

Basándose en un estudio de Michael Banton, Wade comenta que, antes de 1800 la idea de una raza se asociaba más con la idea de la estirpe; o sea, los descendientes de un ancestro común se consideraban de la misma “raza” sin importar el color de la piel. Wade señala, “In the concept of race as lineage, the role of appearance was not necessarily fundamental as an identifier” (*Race and Ethnicity* 6-7). Esta interpretación de la raza, además de minimizar la importancia de la diferencia física, conlleva otras implicaciones importantes para este estudio específicamente en cuanto al entendimiento de la cultura. Wade continúa, “The main explanations for human difference were environmental and this was seen as affecting both the social and political institutions of human society and bodily difference—often the two were not really seen as separate”

(*Race and Ethnicity* 7). Para unos de los pensadores que se dedicaron a la clasificación de los seres humanos, los aspectos físicos y las características culturales de estos grupos fueron considerados elementos fundamentales a una cierta “raza”. Observa Wade, “What we would call cultural and physical features are presented together, showing that they were not necessarily seen as very different, but also showing that what we would now call cultural traits were seen as ‘natural’: such differences were *naturalised* without being *biologised* (*Race and Ethnicity* 7). Lo que constituía una raza entonces no radicaba solamente en aquellos factores que contribuyeron a ciertos aspectos físicos, sino que todo el estilo de vida—las creencias, las tradiciones, las ideas, las normas, el idioma—se figuró como parte igualmente importante en el desarrollo y la definición de una raza.

En el siglo XIX, el concepto de la raza empieza a tomar una definición cada vez más asociada con la ciencia y la biología que dividían los seres humanos en tipos que se consideraban más o menos permanentes (Wade, *Race and Ethnicity* 9). El tema de la raza volverá a ser especialmente importante durante este siglo con un gran surgimiento de ideas científicas siendo aplicadas al estudio de las razas. Citando en parte un estudio de Elazar Barkan, Wade señala, “This was the age of scientific racism when ‘even for self-proclaimed egalitarians, the inferiority of certain races was no more to be contested than the law of gravity to be regarded as immoral’” (*Race and Ethnicity* 10). Es curioso notar que fue durante este siglo que las teorías científicas respecto de las razas se usaron para justificar todo tipo de expansión imperialista y la creación e implementación de leyes respecto de la esclavitud, o incluso, en ciertos lugares después de la abolición de la esclavitud, la ejecución de leyes discriminatorias. Según Wade, “Racial types were hierarchically ordered, as racial ‘lineages’ had been before, but now the basis of the

hierarchy was thought of in terms of innate differences of ‘biology’, the term proposed by Lamarck, among others, in 1802 to describe the scientific study of living organisms.

‘Natural’ differences were increasingly seen as specifically ‘biological’ differences (*Race and Ethnicity* 10). O sea, con el advenimiento de las ciencias que prestaban validez a los hechos probatorios respecto de las razas, el concepto de la raza se entendió más y más en términos biológicos.

Finalmente, en el siglo XX, vemos otra vez un nuevo viraje en el significado y uso de la palabra “raza”. Wade ha escrito que “[t]he twentieth century saw a period of changes and contradictions during which the meanings attached to the term race varied very widely” (*Race and Ethnicity* 12). Respecto de las razas, muchos de los “descubrimientos” científicos del siglo XIX culminaron en la creación de la eugenesia, que aparece como una ideología predominante a los principios del siglo. La teoría y práctica de la eugenesia fue particularmente bien recibido en lugares como Estados Unidos y Alemania.⁸ Estas ideas, aunque populares en los años 1920 y 1930, empezaron a ser seriamente cuestionadas cuando se descubrieron las atrocidades cometidas por los alemanes durante toda la Segunda Guerra Mundial y especialmente después de que los

⁸ En el contexto de los Estados Unidos, es interesante notar el papel de Margaret Sanger y el apoyo crítico que ella recibe hoy en día. Sanger fue una proponente del derecho de la mujer al control de natalidad y partidaria de la política de la eugenesia a los principios del siglo XX. Sanger también es conocida como una de las fundadoras de Planned Parenthood. En octubre de 2016, a los cien años después de que Sanger abrió la primera clínica de control de natalidad en Estados Unidos, apreció un artículo en Time.com en el cual se defendieron las posturas de ella especialmente respecto de la aplicación de la eugenesia a los negros americanos. El debate está sumamente politizado, con ella siendo acusada del racismo. Si fuera o no racista es de poca consecuencia para este estudio, pero es llamativo el apoyo que recibe por parte de la izquierda política estadounidense en comparación con otros partidarios de la eugenesia como por ejemplo Charles Goethe en Sacramento, CA: “Planned Parenthood officials are quick to note that, despite her thoughts on the idea in general, Sanger ‘uniformly repudiated the racist exploitation of eugenics principles’” (Latson). Sin embargo, Thomas Sowell confirma que ella había presentado sus ideas respecto de la eugenesia al Klu Klux Klan—no un grupo muy conocido por sus ideas de la tolerancia racial (*Intellectuals and Race* 27). Pues sea cierto o no, tal afirmación es cuestionable cuando se considera que la eugenesia consideraba que las razas “inferiores” deben ser restringidas en sus derechos a la reproducción. Tenemos algo para pensar.

aliados encontraron los campos de concentración hacia finales de la guerra. Wade escribe:

The racist ideology and atrocities of the Nazi regime in Europe and the upheavals of the Second World War, followed by the black civil rights movement in the US protesting against legal racial segregation, supplied the political drive finally to dismantle scientific racism. This was epitomised in the post-war UNESCO declarations on race which boldly stated that humans were fundamentally the same and that differences of appearance were just that and did not indicate essential differences in, say, intellect. (*Race and Ethnicity* 13)

Con la denuncia oficial de las teorías “racistas”, los académicos empiezan a ver el concepto de la raza como una construcción social. Aunque esta última posibilidad parece solucionar los debates respecto de la raza, para Wade, y muchos otros académicos, en las construcciones sociales de la raza subyace toda la historia de colonización e imperialismo, así que la clasificación racial de cierta persona dependerá del contexto histórico y social de un cierto lugar. Consideremos el siguiente párrafo:

The social constructedness of racial categories can be illustrated by a well-known contrast between North America and Latin America. In the former region, the category of ‘black’ supposedly includes anyone with a known ‘drop of black blood’; thus someone known to have had a black grandmother will be assigned a black identity. In Latin America, to oversimplify a complex situation, there is a continuum of racial categories and often only people who look quite African in appearance will be identified as black; people of evidently more mixed ancestry frequently will be classed by a variety of terms denoting a position between black and white. Thus, for example, a Puerto Rican, used to not being classed as black in Puerto Rico, when she moves to the mainland US, may find herself suddenly identified as a black person. The reasons for this contrast are complex, but they are fundamentally historical in nature and connected with the type of colonial enterprise and sets of social relations established in each region. The point is that the term ‘black’ has no simple referent, even in the Americas: its meaning varies according to context. (Wade, *Race and Ethnicity* 14)

O sea, hoy día la identidad racial como constructo social también es una función del lugar y la identidad “asignada” a una persona y es relativa adónde aquélla se encuentra. En tal

caso, aunque la sociedad juega un papel importante en la interpretación de la raza, tampoco se ha separado por completo de los conceptos de la raza como una función de la biología.⁹

El esquema que presenta Wade puede ser útil como una guía para subrayar la transición por la que había pasado el concepto de la raza, pero también es algo simplificado y problemático. Puede ser que, al nivel puramente teórico, la definición de la raza cambiara tal como él sugiere, pero en la práctica, el entendimiento del concepto y el uso de la palabra eran mucho más complicados y realmente no encajan tan sucintamente en el esquema presentado por Wade. En otras palabras, aunque las teorías respecto de la raza puedan corresponder bien a las fases y fechas que apoya Wade dentro de ciertos círculos académicos y profesionales, en su uso común, aun entre intelectuales, los cambios destacados no necesariamente corresponden a las fechas que él presenta. Por ejemplo, Thomas Sowell nota que:

The term ‘race,’ as it was used in the late nineteenth and early twentieth centuries, was not confined to broad divisions of the human species, such as black, white and yellow races. Differences among Slavs, Jews and Anglo-Saxons were often referred to as ‘racial’ differences as well. Madison Grant’s influential 1916 best-seller, *The Passing of the Great Race*, was one of those writings which divided Europeans into Nordic, Alpine, and Mediterranean ‘races,’ among others (*Intellectuals and Race* 21).

Charles A. Hale sugiere que “‘race’ was simply a nationality or a people developing over time, distinct from others by language, religion or geography. [...] In Latin America we encounter this sense of race occasionally before 1870, for example in Sarmiento’s

⁹ Pero, ¿quién sabe? Hay unas controversias recientes muy llamativas respecto de este tema. La primera, tenemos el caso de Elizabeth Warren. ¿Es indígena o no es indígena? El segundo es el caso de Rachel Dolezal. Ella afirma que la raza es un constructo social; sin embargo, su estatus como mujer negra es algo cuestionable.

Facundo (397).¹⁰ Lo que se ve entonces es que la idea de la raza tal y como se entendía antes de los años 1800, realmente continuó siendo usada por muchos autores hasta los años 1900 y, en unos casos, aún después. Esta realización demuestra que las ideas sobre la raza no cambiaron sentido de la noche por la mañana, sino que fue un largo proceso de transición en el cual quizá se incorporasen nuevas ideas pero sin cambiar por completo las conceptualizaciones históricas del término. Esto en turno implica que el concepto de la raza se entendía como un constructo cultural durante mucho tiempo y no solamente antes de los años 1800.

El siglo XIX representa una época especialmente importante en la transición del significado de la “raza” de un concepto asociado más bien con los aspectos culturales a uno que se entiende como un constructo biológico. De hecho, creo que es un conjunto de factores que finalmente es responsable por el cambio de uso y entendimiento del signo y significado. El primero es el surgimiento del positivismo como sistema filosófico que rechaza cualquier conocimiento *a priori* a favor del método científico que privilegia la observación y la experimentación (Hale 383). Esta filosofía dará lugar a nuevos acercamientos educativos cuyos resultados impactarían toda una generación de pensadores latinoamericanos. El segundo factor que podemos identificar en este proceso parece ser los avances científicos mismos en el campo de la biología y la antropología los cuales, junto con la nueva valorización de las ciencias modernas y más contacto con las otras razas de piel oscura, cambiaron cómo se percibieron de la raza. Por supuesto este cambio representa más bien un proceso que un acontecimiento, pero la combinación de aquellos elementos cuestiona las viejas ideas e interpretaciones de la raza. Comentando

¹⁰ Recordaremos que Sarmiento hacía referencia a “la raza española” (63).

sobre el surgimiento del racismo europeo, Charles A. Hale nota, “Enlightenment ideals of the Noble Savage and of a universally attainable Civilization gave way to scientific evidence of the actual degradation of remote primitive peoples and to the resulting notion that only certain ‘races’, that is, human groups distinct from others by permanent inherited physical differences, were capable of becoming civilized” (398). Por equivocados que nos parezcan tales teorías hoy día, es importante recordar que las conclusiones a que llegaron fueron informadas por la observación. Los atrasos sociales, políticos, científicos, económicos, higiénicos, etc., y la fragmentación nacional son observaciones reales que esos hombres vieron y comprobaron. Estas observaciones, hechas por supuesto en comparación con sus propias sociedades o en comparación con algún ideal, pueden ser confiables si no algo exageradas; en el siglo XIX, Europa occidental fue más avanzada de muchas maneras que Asia, África o Latinoamérica. El error es que, como diría Thomas Sowell, “it verbally eternalized a contemporary pattern by attributing that pattern to genetics” (*Intellectuals and Race* 43). El surgimiento del positivismo, el método científico y los avances en las ciencias cambiaron cómo se entiende la raza. Desafortunadamente, explicaron ciertas correlaciones observadas como evidencia causal de la genética.

Una última consideración cuando se trata del tema de la raza como aspecto cultural o biológico es el discurso sobre el mestizaje. Cuando llegaron los españoles durante el periodo de la colonia, muchos de estos hombres vinieron sin una familia. El resultante desbalance entre los sexos, o quizá mejor dicho, la falta de la presencia de las españolas en las Américas, hizo que el surgimiento de una clase mestiza fuera inevitable. El sistema de castas, como fue conocido, era una categorización para la gente mestiza

según el grado y los componentes del mestizaje que se usaba para la estratificación social de la población. Esto es un determinante importante: la casta corresponde a una clasificación social dentro de la sociedad española y no necesariamente a una raza aunque aparezca tener una correlación racial/biológica. Sería justo criticar el sistema por ser clasista, pero no por ser racista. En aquel entonces no habrían considerado un inglés el equivalente social de un español aunque fuera blanco.

Esta clasificación de las personas, aunque tiene la apariencia de estar basada en elementos biológicos, reafirma las ideas sobre la raza como vimos arriba. A saber, el sistema de castas fue basado en las viejas ideas de “limpieza de sangre” que, a pesar de usar la palabra sangre, fue más bien una división basada en la religión. De manera similar, en Nueva España, el sistema de castas fue una organización que privilegiaba a las personas más próximas a los españoles nacidos en Europa o los criollos y bastante menos a la gente de América o de África. Recordemos, en aquel entonces, y evidenciado por el arte sobre el tema, que el mestizo no fue hijo de blanco e indígena, sino de *español* e indígena. De igual manera, el cruzamiento entre español y mora, y no un blanco y una negra, produce un(a) mulato(a). Obviamente, hay una correlación implícita entre el color de la piel y la raza, pero la casta—unos la confunden con la raza—no se determinó así. Sin embargo, este sistema nos muestra que la raza se concibió como algo social o cultural y no como una identidad biológica.

La casta tampoco fue considerada en aquel entonces no como algo fijo, sino algo que se podría cambiar. Si un hombre naciese mestizo, supuestamente él sería mestizo a lo largo de su vida, pero sus hijos podrían medrar. De hecho, después de unas tres generaciones el mestizo podría ser considerado de nuevo un español. Por último, el

sistema de castas nos enseña cómo han cambiado las actitudes respecto del mestizaje en Latinoamérica. Si durante la colonia cada posible combinación constituía una casta distinta, ya para los finales del siglo XIX muchas de estas categorías parecen haber desaparecido, destacando las dos predominantes: el mestizo y el mulato.¹¹

Esta variación del discurso sobre la raza y la cultura—el mestizaje—es otro ejemplo en este debate sobre el significado del término. El mestizaje, tal como la raza, ha sido un tema de estudio durante mucho tiempo en América Latina y hay unos patrones que se destacan en muchos de los textos sobre el asunto. Una de las primeras generalizaciones es la actitud predominante de los intelectuales y la elite en general respecto del mestizaje. Marilyn Grace Miller ha señalado que “social historians have frequently associated the nineteenth century with the condemnation of *mestizaje* (despite the examples of Simón Bolívar and José Martí), and the twentieth with its renovation as a positive, even providential, phenomenon” (3). Esta visión diferencial del “valor” del mestizaje se ve plenamente en la comparación de los dos ensayos que proponemos estudiar—*Pueblo enfermo* y *Sociología guatemalteca: el problema social del indio*. Ciertamente hay en los dos casos un vínculo con la biología o la genética, pero, como argumento, la preocupación principal de los autores se centra más en los temas de la cultura sean como críticas o como esperanzas expresadas.

Las teorías sobre el mestizaje parecen no aclarar el debate, sino fomentar la problemática lectura de estos textos. Marilyn Grace Miller, en su estudio sobre el mestizaje latinoamericano, afirma que:

¹¹ En unos lugares como Puerto Rico y Brasil, por ejemplo, ahora se usan muchos términos para hablar del color de la piel de una persona, pero ya no existe la estratificación social basada en esta variación de color. Es de notar, sin embargo, cómo este fenómeno se asocia más con la gente de ascendencia africana que indígena. Véase por ejemplo el programa *Black in Latin America* de Henry Louis Gates Jr.

Whereas *mestizaje* has been taken as a monolithic discourse and a commonplace of *latinoamericanismo*, a tour of its myriad appearances in textual and other expressive formats divulges a trajectory of tremendous variance, polarization, juxtaposition, and opposition. The most obvious juxtaposition is between its use as a term indicating racial or ethnic lineage or physical characteristics and its elaboration as an esthetics or stylistics of cultural production. The first definition is associated with the colonial period, the second with the contemporary, though both are clearly at play in both moments. Chilean writer Jorge Guzmán, in developing a theory of ‘mesticity’ of Latin American texts, explains, ‘Of course, I understand the category ‘mestizo’ in the first place, as a characteristic of the Latin American semiotic system, and only in secondary terms as a topic related to genetics, that is, as something which has to do with the form and color of our bodies’. But historians and sociologists have not always maintained this emphasis, and Guzmán admits that ‘the two components, semiotic and somatic, are inseparable, and in a certain way, indistinguishable’. (6-7)

Esta cita subraya precisamente la dificultad de acercarnos a los textos que tratan el mestizaje—y la raza—porque su significado gira entre lo racial en el sentido biológico y cultural. Pues en apoyo a esta confusión, Miller también subraya varios otros ejemplos donde el mestizaje realmente no se entiende en el sentido biológico. Refiriéndose a lo que había escrito Simón Bolívar, Miller nota, “Though he invokes the categories of European and Indian, Bolívar’s ‘midway’ species is defined more in political than ethnic terms” (8). Recontando una anécdota entre el etnógrafo Fernando Ortiz y su abuelo en la cual Ortiz confirmaba que Martí nació de padres españoles su abuelo respondió: “Martí wasn’t colored, but he might as well have been; he was a mulatto on the inside” (cit. en Miller, 13). Continuando con su comentario, Miller añade: “The comment reveals that even at the turn of the twentieth century, racial characteristics and political posture were still often considered to be mutually reflective” (14). En un último ejemplo, citándole a Roberto Fernández Retamar, Miller documenta:

For Fernández Retamar, Martí’s *mestizaje* serves as a harbinger of the full realization of Latin American identity within the Cuban Revolution, in which ‘*mestizaje* is not an accident but rather an essence’ and ‘the

distinctive sign of our culture—a culture of descendants, both ethnically and culturally speaking, of aborigines, Africans, and Europeans’. Here, Fernández Retamar seems to again equate ‘race’—or at least ethnicity—with culture, although in a footnote, he clarifies that what interests him ‘is not the irrelevant biological fact of the ‘races’ but the historical fact of the ‘cultures’’. (15)

Como se ve, las teorías sobre el mestizaje han hecho muy poco para aclarar cualquier duda respecto del significado de la “raza”; han hecho todo lo contrario mezclando en muchos casos lo biológico con lo político y con lo cultural. De hecho, unos intelectuales, notando que el término mismo de “mestizaje” ya no tiene un significado claro, han empezado a utilizar otras palabras, siendo la más llamativa a mi parecer “transculturación” de Ortiz. La introducción de esta palabra y la aceptación del vocablo por otros intelectuales subraya, para mí, la importancia de la cultura sobre cualquier teoría biológica para explicar las sociedades latinoamericanas; esto parece también ser la posición que tomó José María Arguedas en la serie de ensayos que Ángel Rama agrupó para la publicación póstuma de *Formación de una cultura nacional indoamericana* (1975).

Aunque durante un tiempo el mestizaje se consideraba una identidad eficaz para la unificación y homogenización de las poblaciones latinoamericanas, en los últimos años varios intelectuales han cuestionado la sabiduría y veracidad de tales conclusiones. El mestizaje, en vez de ser visto como la fusión positiva de las culturas indígenas y europeas, empezó a ser considerado como otra identidad esencializada en contraste con las culturas marginadas—léase indígenas o negras—dentro de los países latinoamericanos. Unos intelectuales han argüido que el mestizaje favorece lo blanco

mientras marginaliza lo negro e indígena.¹² Sean cual fueren los méritos de estos argumentos, la experiencia personal en Guatemala me indica que tales sugerencias solamente pueden apoyar la visión de la raza en el sentido cultural y no biológico. De otro modo, ¿cómo se explicaría la diferenciación entre un mestizo de piel oscura y un indio de piel blanca hoy en día? La identidad de éstos ya no se basa en el color de la piel, sino que depende de la cultura adoptada y vivida. Aunque el indio puede ser y en muchos casos es marginado, su identificación como indígena no depende del color de su piel ni de cualquier otra característica física inherente.

El concepto de una raza ha cambiado mucho a lo largo de los años de algo que se entendería más bien en el sentido de una cultura a una idea social con una base biológica. Sin embargo, en la práctica, casi todos los críticos y académicos usan el término explícitamente para inferir aquella dimensión biológica y ni siquiera reconocen el papel de la cultura en el desarrollo y uso histórico de la palabra. Esta tendencia es sumamente problemática y tergiversa el significado que el autor tenía pensado. Por ejemplo, la raza mediterránea, la raza latina y la raza española, presuntamente se refiere—o se puede referir—a las mismas personas, pero su uso y diferenciación entre sí depende totalmente

¹² Peter Wade ha comentado en varias publicaciones sobre la dicotomía entre el mestizo y la cultura marginada. En su artículo, “Rethinking *Mestizaje*: Ideology and Lived Experience”, concluye en parte que “*mestizaje* is a space of of struggle and contest. It is not a reason for automatic optimism of for Latin Americans to feel benevolent about their societies simply because *mestizaje* can have inclusive effects. It is a site of struggle to see what and who is going to be included and excluded, and in what way; to see to what extent existing value hierarchies can be disrupted” (255). En otro lugar él escribe: “I argue that there is an essential element to ideas about mixture which means that it can never simply be put in a relation of opposition to racial absolutes, or portrayed as necessarily destabilising them. *Mestizaje*, while it appears to erase origins and primordial categories of race and culture, actually continually reconstructs them. It depends on the idea of original or parent races and cultures to constitute the very possibility of mixture” (Wade, “Images” 356). El punto que quiero destacar aquí es simplemente el debate respecto del mestizo en contraste con el indio o negro. Aunque no indago mucho en el tema, vale la pena subrayar que existe el debate.

del autor, de la época y de la cultura que éste quiere destacar. Pero si no reconocemos la cultura como elemento fundamental de la construcción de una raza, especialmente en los textos del siglo XIX, y en otros casos del siglo XX, estamos sólo viendo parte del argumento.

Interpretaciones confusas y problemáticas

La dificultad interpretativa de estos textos se multiplica cuando se toma en cuenta la politización del tema en mucha de la reciente crítica académica. Aunque es generalmente aceptado que el significado de la palabra “raza” ha cambiado mucho en los últimos trescientos años, un gran número de los recientes estudios no se han preocupado por definir bien los términos de sus argumentos. El resultado es un texto lleno de verdades a medias e insinuaciones. Lo que se entendió por “raza” en 1923 o 1909 o 1845 es bastante diferente del significado común en 1990 o 2018; sin embargo, las acusaciones del “racismo” o “fulano de tal fue un racista” siguen siendo armas políticas para atacar a aquellos autores que escribieron hace cincuenta, cien o doscientos años. Pero, ¿por qué importa reducir uno de esos autores a racista? ¿Qué tienen para ganar—aparte de la titularidad? Las respuestas a estas preguntas, a mi parecer, se encuentran histórica y actualmente en el ambiente político. Como veremos, hay unas correlaciones muy interesantes respecto de la política de los autores que propongo estudiar y la recepción crítica de sus obras.

Quizás unos ejemplos ayuden a demostrar la confusión entre la raza y la cultura tal como la identificamos en este estudio. En la introducción de *The Idea of Race in Latin America* (1990) escrito por Richard Graham, hay varios pasajes y situaciones que

no son necesariamente mentiras, pero que tampoco son tan sencillos como los presenta el autor. “The spread of European colonialism and the rapid growth of the United States in the latter half of the nineteenth century”—escribe Graham—“brought additional and *supposedly* irrefutable proof of the validity of a *scheme* that placed the so-called primitive African or Indian at the bottom of the scale and at its top the ‘civilized’ white European” (1, énfasis mío). No niego lo que Graham ha señalado, en unos casos es probablemente cien por ciento correcto, pero en el contexto histórico es una verdad a medias en el mejor de los casos. Mientras los europeos tuvieron más contacto con esas otras culturas, más las observaron. El tono y vocabulario que emplea Graham parece insinuar que las observaciones de los europeos fueron equivocadas o deliberadamente deshonestas. Este es un punto complicado, pero no creo que sea un escándalo reconocer que en ese tiempo, los europeos representaron los países más avanzados científica, económica, política, tecnológica y militarmente. El otro problema con la afirmación de Graham es que crea una falsa dicotomía que pone el hombre blanco en contraste con el indio o el africano. Pues, en aquel entonces no se consideraba que todos los hombres blancos eran de la misma raza como tampoco los valorizaban igualmente. Madison Grant en 1916 escribió sobre los blancos europeos como razas distintas: *Alpine, Nordic* y *Mediterranean* y advertía que los blancos inferiores iban a desplazar los blancos superiores. Hay mucho escrito sobre la raza latina también tanto de manera negativa como positiva.¹³ En Estados Unidos, los irlandeses fueron considerados sub-humanos a pesar de ser blancos. Tampoco olvidemos que las políticas de inmigración *no* vieron a los inmigrantes de Europa oriental tan favorables como los de Europa occidental. Aunque el “blanco” era

¹³ En Rodó vemos que creía que el norte estaría al servicio del sur por ser ellos espiritualmente superiores. Este mismo sentimiento se puede encontrar en el poema “A Roosevelt” de Rubén Darío.

generalmente preferible, o visto como superior al africano, la situación en realidad nunca fue tan blanca y negra sino mucho más compleja.

En otro ejemplo, Graham escribe que “The idea of race also made it possible, paradoxically, for mestizos and mulattoes—by identifying themselves with white elites as against Indian or black majorities—to accept theories that justified white domination over ‘colored’ populations” (1). Otra vez, lo que señala Graham es hasta cierto punto verdad, pero es problemático en el sentido de que esconde otras realidades culturales y sociales más profundas. Pues, por un lado en esta frase Graham parece no reconocer la importancia de la raza y la cultura en las discusiones sobre el mestizaje como discutimos arriba. Es decir, ¿se identificaron con los blancos porque tenían piel blanca o porque adoptaron o se aproximaron más a la cultura dominante? Por el otro lado, Graham parece imaginar una situación en la cual los mulatos y los mestizos existen independientemente de los blancos: ¡pues son sus hijos e hijas! Por supuesto que *algunos* se identificaron con los blancos, pero esto no tiene por qué ser simplemente una cuestión biológica. Thomas Sowell, escribiendo sobre los mulatos en América Latina y el Caribe, señala:

Even under slavery, mulattoes—especially the offspring of white slave owners—had more opportunities to become house servants rather than field hands, urban slaves rather than plantation slaves, and skilled workers rather than cotton pickers or sugar cane cutters. In all these ways, they had more access to the dominant culture, and more opportunity to obtain freedom by personal favor, self-purchase through spare time earnings, or to successfully engineer an escape. The net result was that, whether slave or free, those Negroes with a higher proportion of white ancestry had advantages—literacy, job skills, urbanization, and the values of the dominant culture—to pass on to their descendants. Those descended from wealthier slave owners sometimes had money or property as well. Long after slavery, lighter complexioned Negroes continued to be over-represented among those with education, job skills, or general acculturation. Many of these attributed their advantages to genetic superiority. (*The Economics and Politics of Race* 99)

Esta cita de Sowell ilumina unas verdades importantes cuando la compaginamos con la afirmación de Graham. Primero, las ventajas de que se beneficiaron los mulatos antedatan las teorías raciales del siglo XIX y XX—la época del enfoque del libro de Graham—y de hecho la “paradoja” de que habla Graham viene muy tardía en términos históricos y cronológicos. O sea, sí justificaron su posición con las teorías sobre la raza hacia los finales del siglo XIX y los principios del siglo XX, pero esto no sucede hasta muchos años después de que los mulatos empiezan a beneficiarse de ciertas ventajas culturales. En otras palabras, no comenzaron a beneficiarse de aquellas ventajas porque se consideraban superiores genéticamente a los negros, sino que justificaron aquellos beneficios como ventajas naturales después de haberlos recibido durante lo que posiblemente podría ser siglos. Segundo, la cita de Sowell subraya cómo Graham minimiza la importancia de los elementos culturales y familiares de que se aprovecharon los mulatos a favor de un discurso que pretende ver la raza solamente en términos biológicos.

Aunque el libro editado por Graham se enfoca en los años 1870-1940, el problema de la interpretación de la raza es mucho más viejo. Recordemos que según Wade, antes de los años 1800, la raza se entendió más bien como un concepto de estirpe. Sin embargo, y casi inexplicablemente, unos académicos se enfocan más específicamente en la supuesta superioridad de los europeos sobre los africanos. En eso se destaca uno de los problemas de discutir las razas en su sentido histórico: hay una tendencia de ver las razas históricas como las veríamos hoy en día que no corresponde a los hechos de aquel tiempo. El párrafo citado abajo destaca el asunto. Contrastando el estudio de Michael

Banton—en cuyo estudio se destacan las ideas sobre la raza antes de los 1800—con el de otro académico, Wade comenta:

This is all very well, but Banton presents us with a history of ideas which is rather divorced from its social context. Audrey Smedley (1993) gives a rather different picture in which the guiding thread of ideas about the supposed *superiority* of Europeans, or whites, runs through the varying and complex ways of conceiving of human difference. The Bible may have implied monogenesis, but it also provided a means from asserting that Africans were inferior. Different peoples were said to be the descendants of the various sons of Noah and Africans were sometimes argued to be the sons of Ham, cursed by Noah for having seen him when he was drunk and naked. In medieval theology, blackness was often linked to the devil and sin, and Africans were often held to be inferior even during the early stages of this period. Throughout the period Banton refers to, Europeans were generally thought of as more civilised and superior. (*Race and Ethnicity* 8)

A mi parecer, este párrafo ilumina varios problemas interpretativos tanto por lo que dice como por lo que *no* dice. Aunque Wade correctamente señala que Smedley se enfocaba en los “complex ways of conceiving of human difference”, parece caer en la trampa de la agrupación de europeos como un solo grupo y los africanos como otro grupo en aquel tiempo. Además, “blanco” y “negro” se usan como si fueran sinónimos de europeo y africano. Aunque en los términos más generales lo que escribe Wade es técnicamente cierto, en el sentido de que sí hay una correlación entre ser europeo y blanco y/o africano y negro; lo que queda implícitamente sugerido es una relación binaria en la cual los blancos se consideran superiores a los negros. Lo que se queda explícitamente afuera son las razones por las cuales los blancos se consideraban superiores. Es bastante distinto sugerir que los europeos son superiores *porque* son blancos y sugerir que son superiores en el sentido de ser una civilización (léase cultura) más avanzada económica, tecnológica y política y militarmente. Finalmente, con usar Europa y África para iluminar el contraste de superioridad e inferioridad según divisiones de color, disminuye el hecho de

que los ingleses se creyeron superiores a los irlandeses a pesar de que los dos eran blancos, para dar un solo ejemplo. De igual manera, este tipo de pensamiento minimiza cualquier diferenciación entre las muchas culturas europeas y africanas.¹⁴ Al sugerir que la supuesta relación de superioridad se basa en el color ubica el debate en un ambiente racial en el sentido físico, fenotípico y biológico, minimizando todos los otros factores culturales.¹⁵

No obstante su explicación, Wade subraya que “Smedley’s account—like many others—lays emphasis on the social, economic and political conditions in which the ponderings about difference took place: explorations of Africa, the conquest of the New World, colonialism, slavery” (*Race and Ethnicity* 8). Usando como ejemplo a los ingleses, se destaca que la superioridad de que realmente se trata es basada en cuestiones sociales, políticas y económicas—todos los elementos que a mi parecer reflejan la cultura de una civilización más que nociones generales sobre su color o “raza” en algún sentido genético.

Toda esta confusión sobre la raza como concepto cultural o biológico nos lleva a otro problema implícito: el racismo. Lanzar una acusación de racismo hoy en día conlleva una connotación bastante específica y se vincula con la idea de la raza como un constructo biológico aunque frecuentemente la raza se discute como fenómeno social.

¹⁴ Creo que es importante recordar que el continente africano es sumamente diverso. Los portugueses fortalecieron su posición como exportadores de esclavos en parte porque ofrecieron apoyo militar al reino de Kongo cuando éste sufrió invasiones hostiles de las otras naciones africanas (Klein y Francisco 9). En Brazil, los dueños de los esclavos usaron asociaciones religiosas con la esperanza de “guarantee internal divisions among the slaves and prevent the development of a coherent racial or class identity” (Klein y Francisco 243).

¹⁵ La afirmación de Smedley, citada por Wade, sugiere que los europeos (blancos) se consideraban superiores a los africanos (negros), pero, ¿qué tal las actitudes de los africanos (negros) sobre “otros” africanos (negros)? ¿Qué tal las opiniones de los musulmanes (orientales) respecto de los africanos (negros)?

Tal como ha notado Thomas Sowell, la raza es un concepto o realidad social con una base biológica (*Race and Culture* xiv; *Intellectuals and Race* 1). Pero, ¿cómo se aplica esa definición a alguien que creía que la raza fue un constructo cultural o a alguien que era biológicamente parte del grupo que critica? Paradójicamente, la imputación de “racista” o “racismo” es a la vez una acusación cargada y vacía de significado debido a su aplicación indiscriminada y uso excesivo. Reveladoramente, algunos críticos han inventado otros términos para intentar responder a las situaciones en las cuales el “racismo”, sin otro modificador, no tiene sentido. Vemos, por ejemplo el uso de términos como “racismo cultural” o “racismo científico” (Wade, *Race and Ethnicity*). Yo no estoy convencido. Si se tiene que añadir un adjetivo no es racismo sino algo diferente.¹⁶

En una de las pocas excepciones a la regla, Charles A. Hale aclara cómo él usa el término “racismo”. En una nota al pie de la página, él escribe: “I use the term ‘racism’ to refer to theories that attributed social change, psychology, and behavior exclusively to race, however defined. Thus, a theory could be racist without necessarily assuming the innate and permanent inferiority of non-whites, though most did include that assumption” (397n44). Esta aclaración de Hale me parece una explicación muy importante para incluir en cualquier estudio que se trata del tema. Pero aunque la nota que añadió Hale explica bien cómo y por qué usó el término, al usarlo en el texto, la importancia de la diferenciación cultural desaparece, escondida detrás de las nociones biológicas de la raza. Inevitablemente, la imputación del racismo—como quiera que se define—connota para

¹⁶ Esta invención de términos me parece un poco ridículo, pero no se limita solamente al debate respecto de la raza sino que también a las conversaciones sobre cultura... Hace poco leí, ahora se me olvida dónde, el término “genocidio cultural”. ¿Están matando una raza por su cultura? ¿La cultura en cuestión está por desaparecer dejando viva la sociedad a que pertenecía tal cultura? Igualmente confusos son los argumentos que denuncian la aculturación porque “mata” una cultura minoritaria. Recientemente apareció la denuncia de “apropiación cultural”. Ahora los blancos no pueden practicar yoga por “apropiación cultural” o cierta tienda no puede vender una falda por “apropiación cultural”.

los lectores una actitud o creencia de superioridad aun cuando tales sentimientos no existían para el autor.

Al mantener las discusiones académicas sobre aquellos autores que fueron críticos de las fallas de sus países al nivel de la raza, las observaciones y las muy informadas críticas que ofrecen de las culturas de sus respectivas sociedades pasan desapercibidas. Es más, la confluencia actual del concepto de la cultura con el de la raza—como si fueran la misma cosa—dificulta cualquier discusión de la cultura cuando se empieza a cuestionar la importancia o el valor de ciertos elementos culturales de una sociedad. En ese sentido, la cultura ha logrado el estatus de una vaca sagrada que no se puede cuestionar. Él que criticare la validez de las normas culturales, especialmente las de una cultura minoritaria, es inexplicablemente culpable del racismo. Otros intelectuales toman la posición del relativismo cultural que mantiene que no se puede comparar dos o más culturas, sino que éstas hay que entenderlas según sus propias normas. Tales posturas eliminan cualquier debate sobre la cultura y, por ende, las fallas, fracasos y problemas que enfrentan aquellas sociedades se reducen a factores exteriores.

Reconozco que el tema de este estudio es para unas personas muy personal. Reconozco también que puede ser un tema extremadamente delicado especialmente cuando se considera que muchas personas han sido desproporcionadamente afectadas por la implementación de las históricas teorías racistas. Tampoco niego que el racismo ha sido y, en muchos lugares, continúa siendo un problema con consecuencias reales para los que sufren de sus efectos. Sin embargo, no creo que el racismo se pueda usar para explicar todos los males de nuestras sociedades. No es mi intención aprobar ni justificar los errores ni los defectos de ningún autor contenido dentro de este estudio, sino que

hacernos reconocer nuestras propias faltas críticas y cuestionar cómo se examinan y cómo se discuten estos textos históricos. Las discusiones sobre la “raza”, por simples que aparentan ser a primera vista, son muy complejas y complicadas. Los análisis de los textos que tratan el tema de la raza deben aclarar bien si es una evaluación de la raza en el sentido biológico o cultural. Por eso, creo que ya es tiempo para cuestionar y reevaluar cómo leemos estos textos y para entretener unas [re]visiones del debate interétnico latinoamericano.

Capítulo 2

Raza y cultura en dos textos del boliviano Alcides Arguedas o el discurso de “modernizar para democratizar” en *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce*

This scheme of things envisages economic differences between people as being the only difference of any significance. At the same time, it is assumed that the differences can be removed without changing people's behaviour and without affecting their economic performance significantly.

—P.T. Bauer, *Equality, the Third World, and Economic Delusion*

Según Ayaan Hirsi Ali: “Culture matters. It's the primary source of social progress or regression. Nowhere do we see this more clearly than in the status of women. The Judeo-Christian culture—and perhaps a more apt word is civilization—has produced overtime the law codes, language and material prosperity that have greatly elevated women's status”. En el contexto del debate sobre género en el siglo XXI este axioma es indiscutible, pero cuando lo aplicamos a los debates que conciernen con el progreso material de un país o el desequilibrado progreso de distintos grupos de personas (inter- o intra-nacionales), cualquier alusión a la cultura desaparece a favor de un discurso que inevitablemente se centra en el tema de la raza. En los últimos treinta años, los estudios sobre el colonialismo e imperialismo de los siglos XIX y XX parecen ser eufemismos del racismo.

Pero esas tendencias críticas son sumamente problemáticas precisamente porque el signo “raza” es un término cuyo significado varía dependiendo de la época, las ideas del autor y la interpretación del crítico que luego se acerca al texto. A veces se entiende

como una cultura o un grupo distinto de otro grupo por lenguaje, creencias, religión, etc. En otras ocasiones se vincula fuertemente con las ideas decimonónicas de la ciencia y lo biológico. Y todavía en otros ejemplos la definición de una raza se basa en factores socioeconómicos. En su uso común hoy día, implica una construcción social con una base biológica que por lo general se entiende como las razas negra, blanca, indígena, asiática, etc. (Sowell, *Intellectuals and Race* 1). En esta variación del término yace la confusión y el punto de partida para este capítulo: entender la raza como concepto biológico o como concepto cultural y qué significa esa distinción para la interpretación de las obras literarias de esa época.

¿Cómo podemos reconciliar aquella realización—la que sugiere por un lado que lo que cuenta es la cultura—con los textos y teorizaciones del pasado que por otro lado intentaban explicar las disparidades experimentadas por varios grupos de personas en términos de poder gubernamental y económico como los resultados naturales de la evolución de las diferentes razas? Sugiero, que aunque parezcan bien distintas las dos situaciones, una lectura más detenida revela que en varios casos son muy similares. Para la *intelligentsia*, la raza y el racismo han sido utilizados para explicar varios de nuestros problemas, mas hay mucha resistencia al sugerir que la cultura también es un elemento importante en tales circunstancias.¹⁷ En los textos del siglo XIX y XX, esta relación

¹⁷ Por ejemplo, existen temas en noticias estadounidenses recientes que tienen que ver con las universidades estadounidenses: inmigración a EEUU; los “Dreamers”; ISIS/ISIL; Islam y Sharia; educación; #Blacklivesmatter; la policía; yoga en la universidad de Ottawa; la gramática (en *The Guardian*, se publicó una editorial que sugiere que la gramática inglesa es racista); el sello de la Universidad de Nuevo México; los nombres de los edificios y programas en la Universidad de Princeton (Woodrow Wilson era progresista demócrata racista); quitar Andrew Jackson (fundador del partido demócrata) del billete \$20.00 y reemplazarle con Harriet Tubman, un símbolo republicano; la Universidad de Yale va a mantener el nombre de Calhoun; ventanas de vitral racistas en Yale; Mizzou; el equipo de lacrosse de Duke University; la violencia y las armas de fuego; Donald Trump; etc. Cualquier discusión de estos temas invariablemente se ha convertido en cuestión de “racismo”.

entre la raza y la cultura es mucho más complicada de lo que aparenta ser y, en unos casos, la una no existe sin la otra.

Los libros que tratan del tema racial/cultural como lo hacen *Pueblo enfermo* (1909) y *Raza de bronce* (1919) del boliviano Alcides Arguedas son particularmente problemáticos hoy en día debido a nuestros entendimientos y sensibilidades actuales respecto de la raza.¹⁸ Enfrentados con evidencias u observaciones incómodas que no saben reconciliar o que no caben dentro de su idealizada visión del mundo, muchos académicos han encontrado una salida fácil al reducir los textos de Arguedas a simples libros racistas—o etnocentristas como los clasificaría Italo Tedesco—uno más en una extensiva tradición de textos “científicos” que buscaban explicar los problemas y las feas e inconvenientes realidades mundiales como una evolución natural de las razas inferiores (Tedesco; Aronna).

A mi parecer, en el caso de Alcides Arguedas, tales reducciones se llevaron a cabo a costo de un análisis imparcial y completo de las principales preocupaciones en los textos del autor. Como consecuencia, lo secundario, es decir, los razonamientos de Arguedas, su intento de explicar sus quejas y observaciones, ha pasado a ocupar un espacio de importancia primordial mientras que sus críticas fundamentales, por ejemplo, la falta de democracia, la falta de educación, la falta de infraestructura, la corrupción gubernamental, la falta de una prensa libre, el alcoholismo, etcétera, han desaparecido por completo de los análisis académicos de la obra arguediana. En el análisis causal, muchos críticos se han enfocado en lo indirecto—lo que Edmundo Paz Soldán llamaría “las

¹⁸ Aunque *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* se publicaron por primera vez en los años 1909 y 1919 respectivamente, las últimas ediciones de los dos libros no se publicaron hasta 1937 y 1945. Por cuestiones de tiempo, época y acceso, he optado por usar las ediciones más recientes.

causas profundas”—suprimiendo y ocultando por completo las causas directas del fracaso nacional y modernizador (*Alcides Arguedas y la narrativa*).

Pero leer a Arguedas no es una tarea fácil. A primera vista, los discursos de *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* parecen ser contradictorios. Por un lado, se considera a Arguedas como el iniciador del indigenismo literario cuyo proyecto o compromiso social era iluminar y denunciar las injusticias que sufrían las gentes marginadas de Bolivia; por otro, se presenta a Arguedas como el escritor de uno de los libros que hoy ha sido denunciado como texto racista, corrosivo, fascista y despreciable por sus críticas de los mestizos e indígenas bolivianos y, por extensión, de los latinoamericanos en general.¹⁹ A pesar de esa aparente bifurcación ideológica una lectura más detenida revela una intertextualidad temática innegable; los dos textos no son tan distintos y, en realidad, son dos aproximaciones a los mismos problemas y fracasos nacionales. En otras palabras, lo que se critica directamente en el ensayo, *Pueblo enfermo*, es lo que sirve de trasfondo para el desarrollo de la trama de la novela, *Raza de bronce*.

Sin embargo, en años recientes, los críticos literarios se han enfocado casi exclusivamente en los problemas raciales y de la otredad presentes en estas obras. Como consecuencia, esas lecturas han exagerado la importancia del asunto de la raza, ocultando por completo las otras observaciones de Arguedas. Respecto de la raza, es innegable que los textos están marcados por las predominantes ideas “científicas” de su época, pero lo que critica, tanto en *Pueblo enfermo* como en *Raza de bronce*, es fundamentalmente de una naturaleza que se debería entender más bien como críticas culturales que raciales en

¹⁹ Son algunos de los adjetivos empleados por los críticos como Michael Aronna y Pedro Lastra para describir *Pueblo enfermo*. Desde nuestra perspectiva actual, el ensayo sí tiene sus limitaciones y deficiencias y algunas de las conclusiones a que llegó Arguedas son simplemente incorrectas.

algún sentido biológico. Es mi posición, que a pesar de las deficiencias presentes en los textos de Arguedas y el uso de un vocabulario que se centra en la raza, *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* se deben leer no simplemente como textos “racistas” sino como críticas de la cultura boliviana—la blanca, la mestiza y la indígena—que impidió no solo la modernización sino también la democratización del país.

El presente capítulo se llevará a cabo en tres etapas: primero, examinaré los acercamientos teóricos y críticos a estos dos textos para revelar las contradicciones presentes en éstos y para subrayar que la denuncia de Arguedas como racista corresponde a una política crítica interpretativa; segundo, indagaré en el contexto histórico y el problema semántico del empleo del término “raza” y por extensión “racismo” en la crítica existente sobre las obras y abogaré por un análisis de los dos libros como críticas de la(s) cultura(s) boliviana(s); finalmente estudiaré las implicaciones políticas del discurso de Arguedas y defenderé los dos textos como planteamientos de la idea de “modernizar para democratizar”.

Teoría y crítica general: recepción y expectativas

Leer a Arguedas es una tarea bastante complicada especialmente cuando se consideran las diferentes actitudes que los críticos han mantenido y promovido sobre sus varios textos. Aunque siempre ha sido una figura controvertida, es interesante notar en particular las correlaciones entre las conclusiones a que llegan los críticos y la época en que escriben. Por lo general, la crítica exhibe una clara demarcación antes y después de la aceptación y valorización de las teorías posmodernistas y poscolonialistas, por ejemplo.

Mariano Baptista Gumucio subraya la dramática división existente entre los críticos en su libro, *Alcides Arguedas: Juicios bolivianos sobre el autor de 'Pueblo enfermo'* (1979): “Conocemos medianamente bien a Arguedas novelista y a Arguedas sociólogo, el primero justamente elogiado y el segundo ambiguamente execrado” (“Arguedas y el fascismo” 233). Otros críticos también han comentado sobre la dificultad de reconciliar las dos posturas aparentemente distintas en sus libros. Respecto de tal problema interpretativo, Claudette Rose-Green ha notado:

Hay una tentación inexorable de interpretar la novela *Raza de bronce* de Alcides Arguedas a la luz de su ensayo anterior, *Pueblo enfermo*. Pero intentar un análisis comparativo de estas dos obras acarrea el problema ineludible de las contradicciones internas de cada una, por las cuales resulta casi imposible hacer generalizaciones en cuanto a su visión y proyecto. (89)

Para ella, los acercamientos críticos se pueden agrupar en una de dos interpretaciones: “Una lee la novela como variación sobre el tema del ensayo, en tanto que los dos proyectan una visión pesimista de condena del indio en términos racistas [...] El otro enfoque crítico nota un cambio de actitud en el novelista, implica una superación del pesimismo y la condena del indio que caracterizan el ensayo” (89-90). Los acercamientos críticos a los textos que aquí nos interesan están ideológicamente divididos: la novela celebrada, el ensayo condenado; o los dos son racistas, o el ensayo es racista y Arguedas cambió de opinión ya para cuando publica la novela. Esta última posibilidad francamente es muy difícil de aceptar; que él haya cambiado de opinión no parece muy factible, especialmente cuando consideramos que trabajó los dos libros durante casi cuarenta años publicando varias versiones.²⁰ Pues, a pesar de haber hecho

²⁰ Edmundo Paz Soldán ha señalado que la primera edición de *Raza de bronce* es una “reelaboración significativa de *Wuata Wuara*”, novela publicada en 1904 (*Alcides Arguedas y la narrativa* 115). Podemos

ciertas revisiones y refinamientos, la continua elaboración de estos textos no sugiere un cambio de opinión. Al pulir continuamente las obras también sugiere, al contrario de la opinión de Rose-Green, que *sí* hay un hilo común entre el ensayo y la novela. La mejor pregunta sería, ¿cuál será este hilo conductor que tanto elaboraba el autor? Una lectura enfocada en los elementos de la cultura boliviana resuelve este enigma—pero a eso llegaré.

Además de la aparente distinción entre sus novelas y sus textos sociólogos, la recepción de Arguedas parece depender también de la etapa de su vida y del lugar en que se lee los libros. Mariano Baptista Gumucio expone otra característica de este conflicto crítico:

Ningún autor boliviano ha alcanzado hasta ahora en el exterior, la nombradía de Alcides Arguedas. [...] No le acompañó la misma suerte en Bolivia. Es cierto que, en su tiempo también gozó de la fama de ser el primer escritor del país [...] pero desde el principio de su carrera literaria, Arguedas despertó profundas resistencias entre sus propios compañeros de generación y en las promociones posteriores. En torno a su vida y a su pensamiento hay grandes malentendidos y sucede con frecuencia que quienes fueron panegiristas de su obra, se tornaron luego en severos críticos, o viceversa, y se dá el curioso fenómeno de que el estereotipo del Arguedas reaccionario de sus últimos años, oscurece totalmente, al Arguedas rebelde e iconoclasta de la juventud... (“Prólogo” 9-10)

Fuera de Bolivia, su ensayo, su novela y hasta sus obras completas fueron y son generalmente bien recibidos, pero dentro del país había más “resistencia” a sus textos. Pues, ¿qué se espera? Como dijo una vez Jesús: “No hay profeta sin honra sino en su propia tierra y en su casa”. Pues, la pregunta que se debe hacer es: ¿por qué tanta resistencia por parte de los críticos?

concluir que las condiciones sociales del país y los temas explorados en los dos textos no fueron unos intereses pasajeros en Arguedas, sino una cuestión a la cual había dedicado mucho tiempo. 28 años pensando y elaborando *Pueblo enfermo* y 41 años entre ediciones de *Wuata Wuara/Raza de bronce*.

La recepción crítica del ensayo no ha sido muy variada y hay una tendencia de leer la obra como una aportación a un discurso general más amplio. Edmundo Paz Soldán, en su libro *Alcides Arguedas y la narrativa de la nación enferma* (2003), nota dos lecturas principales:

En el plano nacional, ha sido visto como una crítica al proyecto liberal de Montes, y como parte central, junto a *La creación de la pedagogía nacional* (1910) de Franz Tomayo, del debate sobre la identidad nacional, centrado en el período 1880-1930 en lo que eufemísticamente se conocía como ‘la cuestión del indio’. A nivel hispanoamericano, pertenece al abundante grupo de libros sobre la ‘enfermedad nacional’ escritos en el fin de siglo. (74)

Pueblo enfermo representa sólo uno de los varios libros publicados a finales del siglo XIX y a los principios del siglo XX que pretendían explorar y examinar las causas de los muchos problemas latinoamericanos. La cantidad de libros publicados sobre el tema indica que esos no eran cuestiones abstractas e intelectuales, sino que eran preocupaciones reales que los pensadores y comentaristas latinoamericanos observaban e intentaban remediar. Muchas de estas obras, fuertemente influenciadas por el positivismo de la época, intentaban estudiar “científicamente” el por qué en los cien años después de su independencia los países latinoamericanos sufrían de tantos males sociales y por qué no habían podido modernizarse. Esta última lectura, dentro del contexto de la “enfermedad nacional” y “la degeneración”, es sin duda la más común entre los críticos recientes del ensayo y es esa interpretación que aquí más nos interesa.

Pueblo enfermo y los muchos otros libros de esa estirpe, tienen una larga y compleja conexión a las teorías positivistas del día. Aquella creencia de la supremacía de la ciencia para explicar todo, tendría un efecto bastante duradero en Latinoamérica, así como en el resto del mundo, especialmente respecto de las ideas de raza. Influenciados

por las obras de los científicos, historiadores y filósofos como Charles Darwin, Auguste Comte, Herbert Spencer, Hippolyte Taine y Gustave Le Bon (entre otros), los autores de estos textos intentaban, a través de la observación, explicar los problemas nacionales que enfrentaban como uno de los efectos de la evolución natural y uno de los síntomas de la naturaleza multirracial e híbrida de su población nacional. Para estos pensadores, la raza—tal y como cada quien la entendía en aquel entonces, enigma que estudiaremos adelante—sería uno de los elementos más importantes de sus teorizaciones y, sin duda, el aspecto más problemático para los críticos de hoy en día.²¹ Para aquellos teóricos, la observación y la evidencia les confirmaban que había razas “superiores” e “inferiores” o, en otras palabras, unas “civilizadas” y otras “primitivas”. Vieron una correlación entre las sociedades más avanzadas y alguna característica única de esa sociedad (idioma, geografía, cultura—concepto fuertemente vinculado con las ideas de raza en aquel entonces, historia, etc.). Erróneamente trataron la correlación como causación y de allí salieron muchas teorías sobre por qué se habían o no se habían modernizado. Una de las

²¹ Vale la pena destacar y recordar al lector de la importancia de las ciencias en esos años. 1905 es el “año milagro” de Einstein, es decir el año en que se publicaron sus cuatro trabajos más importantes. Esos estudios/teorizaciones cambiarían para siempre cómo entendemos el universo. En Latinoamérica, para aquel entonces, el positivismo sigue vigente. Charles A. Hale describe el positivismo así: “In its philosophic sense, Positivism is a theory of knowledge in which the scientific method represents man’s only means of knowing. The elements of this method are, first, an emphasis on observation and experiment, with a consequent rejection of all a priori knowledge, and, secondly, a search for the laws of phenomena, or the relations between them. We can only know phenomena, or ‘facts’, and their laws, but not their essential nature or ultimate causes” (383). Es durante esta época que también aparece el emergente campo de la sociología. Como nota Charles Hale: “In Comte’s prescription for a ‘universal education’, one would study the several sciences in the order of their complexity and emerge with a sense of their interrelation. Mathematics was the foundation [...]; sociology was the capstone” (385-86). Los estudios sociológicos no se basaban solamente en cuestiones de raza sino también en otros temas que contribuían a la cultura general de alguna sociedad. En 1905, Max Weber—pensador frecuentemente citado en las discusiones sobre la modernidad y la modernización especialmente por sus ideas respecto del racionalismo—publica *The Protestant Ethic and the “Spirit” of Capitalism*, en el cual sugiere que la cultura protestante es más propicia para el desarrollo del capitalismo debido a su actitud respecto del trabajo y sus ideas respecto de la comunidad y la integración de la gente en ella. Aun las obras que hoy nos parecen ridículas por sus conclusiones sobre la raza eran consideradas por muchos como trabajos serios basados en la evidencia (véase por ejemplo Thomas Sowell *Intellectuals and Race*).

conclusiones—o quizá mejor dicho, una de las consecuencias—de esas teorías era la creencia de que sólo las razas superiores podían modernizarse (Hale 398). Vale la pena recordar, por inconveniente que sea, que en aquella época, y según los patrones establecidos por los europeos—punto que sería muy justo criticar y cuestionar—solamente ellos se habían “modernizado”.²² Además, veían la caída de las civilizaciones que en una época eran grandes y avanzadas como evidencia de esta degeneración.²³ Estas teorías iban evolucionando hasta que estallaron en las atrocidades cometidos por los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial y el subsiguiente abandono de tales teorías por la comunidad científica.²⁴

Para los académicos como Paz Soldán y Marta Manrique Gómez los temas de la identidad nacional y la preocupación de la modernidad y sus fracasos en el país son de suma importancia. Para estos dos críticos, el discurso positivista de *Pueblo enfermo* fue uno que se usaba para intentar explicar la situación actual del país que luego se reflejaría en la novela. Curiosamente, en los dos análisis, ellos parecen sugerir que las ideas

²² También se debe recordar que aun durante esa época no se consideraban a todas las sociedades “blancas” iguales.

²³ En la séptima edición de *Nuestra América*, Carlos Octavio Bunge escribe: “Tales se me han presentado los hechos, tales los presento yo al lector. Pero el lector podría sospechar que los miro con espíritu prevenido, con el prejuicio de la existencia de ‘razas inferiores’ y de ‘mestizajes degradantes’... Protesto contra la sospecha. [...]”

Ni niego ni afirmo la existencia de ‘razas inferiores’ en absoluto. Los teutones, que tan inferiores parecieron a Julio César y a Tácito, son ahora raza superior y triunfante; los japoneses, ayer menospreciados como poder bélico, incontestable lo manifiestan hoy; los mismos aztecas y los quichuas realizaron antaño admirables civilizaciones... Arriesgado sería entonces garantizar la inferioridad absoluta de estas o aquellas razas. Pero, si la historia y la observación nos demuestran una inferioridad más o menos relativa, negarla, ¿no sería negar la realidad mismísima, los hechos positivos e indiscutibles? Contentándonos, pues, con esta realidad y estos hechos, debemos limitarnos a estudiar y reconocer, sin meternos en otras honduras, *cómo son* los factores étnicos que entran a componer al hispanoamericano” (160).

²⁴ Nos referimos por supuesto a los campos de concentración y el genocidio contra los judíos europeos que se descubrió a los finales de la guerra, pero también en términos más generales sobre el tratamiento de los menos deseables y los experimentos científicos que se llevaron a cabo.

positivistas (léase racistas) que empleaba Arguedas se usaban para fines *políticos*. En otras palabras, Arguedas, sentía alguna necesidad no sólo de observar, estudiar y comentar las realidades de su país, sino que, por algún motivo político, necesitaba asignar responsabilidad por la situación en la que se encontró el país después de las pérdidas sufridas a lo largo de la existencia de Bolivia como país independiente y especialmente en la Guerra del Pacífico y en la Guerra de Chaco. Citando a Leopoldo Zea, Manrique sugiere que tales teorías fueron usadas como “arma de combate” de un grupo en contra de otro grupo.

Paz Soldán también plantea el discurso positivista de otra manera, enfocándose específicamente en el discurso de la degeneración. “El discurso de la degeneración, — escribe— al identificar las causas del ‘lado oscuro del progreso’, el costo humano de la modernización, nació de la crisis del discurso del progreso y se convirtió con rapidez en un mito alternativo a éste, tan o más poderoso que él en los círculos científicos e intelectuales europeos del período 1880-1900” (“Nación (Enferma)” 60). Para Paz Soldán, lo que se destaca de este discurso es la necesidad de echar la culpa de los fracasos del proceso de modernización a la raza de los indios y mestizos.

Michael Aronna, en su libro, *Pueblos enfermos: The Discourse of Illness in the Turn-of-the-Century Spanish and Latin American Essay* (1999), sigue también este modelo de utilizar el discurso de la degeneración para explicar los problemas de la sociedad. En la introducción de su libro escribe:

Reproducing the critical blind-spot of European social organicists regarding the socio-economic and political necessity of underdevelopment for the modernized hegemonic center, many Spanish and Latin American intellectuals examined their own populations in search of internal psychological, racial, criminal, moral and sexual deficiencies which would explain their own regions’ or nations’ weak and exaggeratedly uneven

entrance into modernity. The result of this introspection was a series of essays in both Spain and Latin America which accounted for underdevelopment through psychological and medical explanations which found their nations to be too sick, immature, un-evolved and “feminine” to possess the rational and moral qualities necessary for national progress.
(21)

Aunque los discursos de la degeneración incluían muchos aspectos (género, criminalidad, moral, etc.), el más problemático y más elaborado es sin duda la cuestión de la raza. El enfoque del estudio de Aronna está en Latinoamérica y España, pero es importante señalar que los discursos de la degeneración no se limitaron a estos lugares y que se encontraron en otros lugares de Europa y también en los Estados Unidos donde eran muy populares.²⁵ Para unos críticos, el hecho de haber aceptado la “ciencia” predominante del día es otra evidencia de la tendencia latinoamericana de “copiar” o “imitar” lo que salía de Europa y Estados Unidos—creencia que irónicamente minimiza la capacidad de los latinoamericanos de pensar por sí mismos. Asimismo, me parece una evidencia más de la falta de la modernización e investigaciones científicas en sus países—algo que Arguedas criticaría.

Como era de esperarse, las preocupaciones expuestas en los ensayos y estudios científicos tendrían también su contraparte en la producción literaria del día. Curiosamente, la trayectoria que tomaría la literatura durante esta misma época parecerá ir totalmente en otra dirección. Mientras que en los círculos científicos intentaban entender y explicar las realidades de las sociedades mundiales, otros pensadores rechazaron aquellas teorías y empezaron a ofrecer sus propias explicaciones e

²⁵ Thomas Sowell, en su libro *Intellectuals and Race* (2013), examina *The Passing of the Great Race* de Madison Grant como uno de estos libros en el contexto de los Estados Unidos. En ese libro, Grant divide los blancos de Europa en tres grupos distintos: *Nordics*, *Alpines* y *Mediterraneans*. Grant veía superioridad en los *Nordics*.

interpretaciones de sus realidades sociales y a incitar acción para que pudieran mejorar las circunstancias dentro de sus países a fin de que se modernizaran y progresaran. Este modelo, por ejemplo, podría explicar la apariencia de *Raza de bronce*.

Hacia finales del siglo XIX, varios intelectuales peruanos como Manuel González Prada y Clorinda Matto Turner (entre otros literatos latinoamericanos) empiezan a rechazar la visión exótica del “buen salvaje” o del “salvaje noble” vigente durante la Ilustración y el Romanticismo literario decimonónico para llamar la atención del público a las detestables condiciones entonces actuales de que padecían las poblaciones indígenas. Walter Shaw ha señalado que “Esos primeros defensores de la raza indígena denunciaron esta opresión por medios literarios y no literarios incluyendo discursos, ensayos, periódicos, poesía y novelas. Trataron a los nativos como una minoría oprimida merecedora de respeto, educación, y por último, integración a la sociedad hegemónica ‘civilizada’” (99). De esos primeros cuestionamientos y críticas de la situación del indígena sale lo que hoy se lee como el indigenismo literario.

Irónicamente, aunque *Aves sin nido* (1889) de Clorinda Matto de Turner representa una especie de precursor a la novela indigenista, para muchos críticos literarios el que establece más plenamente el nuevo género literario es precisamente Alcides Arguedas con su novela, *Raza de bronce* (Martín de Marcos). La novela toma lugar en el altiplano boliviano y, mostrando elementos del naturalismo, realismo y simbolismo, narra los hechos, las opresiones e injusticias que sufre el indígena y las circunstancias bajo las cuales vive un grupo de indios aymara en una hacienda cerca del lago Titicaca. Siendo la primera novela plenamente indigenista, *Raza de bronce* establece unas cuantas normas que estarán presentes en toda la subsiguiente literatura de

este género. A cambio del ensayo, los acercamientos a la novela son más variados temáticamente pero casi siempre se guían por las normas y características del género.

Rodolfo Borello, en su artículo, “*Raza de bronce* y la novela indigenista” también la ha defendido como la primera novela indigenista; valoración que para él conlleva consecuencias muy importantes:

Lo que llamamos *indigenismo* en literatura supuso varias cosas que deben ser aquí señaladas con cierta precisión: 1) exposición realista (realismo del siglo XIX) de la situación social, económica y cultural del indígena en América; 2) defensa del indígena y de sus derechos, como hombre y como ciudadano a veces mayoritario en varios países del continente (México, Perú, Bolivia, Ecuador, Paraguay); 3) el realismo —como dijo Wellek— supone lo didáctico, aquí la acusación y condena de los sectores sociales y económicos que explotaron y explotan al indígena: la clase dirigente, la Iglesia, el poder económico imperialista (España primero, después Inglaterra, más tarde Estados Unidos); 4) finalmente, el indigenismo ha supuesto siempre, de manera explícita o no, el complejo tema de la integración cultural de la tradición indígena con la tradición europea. Y también, la integración de razas, de culturas y de sociedades; o sea, el proceso delicado y jamás resuelto de modo satisfactorio a través del cual el indígena puede llegar a ser algún día (esto es todavía hoy un deseo y una esperanza, no una realidad), un ciudadano regular y con derechos idénticos a los de los cuales todavía en nuestros días el poder real sigue estando en manos de la minoría blanca (Perú, México, Bolivia, Guatemala, etc. etc.). Tema, como se ve, que supera muy ampliamente lo literario. (16-17)

Otro crítico, Julio Rodríguez-Luis añade, “Se entiende por indigenismo el estudio sociológico y antropológico del indígena iberoamericano, estudio que se proyecta en el plano político hacia la reivindicación social y económica del aquél” (41). Debra J. Rosenthal le suma: “Indigenismo, associated with twentieth-century realism, can be characterized as a socially progressive movement that exposes white and mestizo exploitation of Indians and advocates their eventual liberation” (123). Debido a esa denuncia/protesta/reclamo de las condiciones sociales, económicas y políticas de los indígenas y el deseo de representar textualmente esas circunstancias de una manera

verosímil o fidedigna a lo que percibieron como la realidad, se ve en las novelas indigenistas muchas de las mismas características frecuentemente repetidas. Hacia este punto, Fernando Rivera ha señalado:

Al igual que la novela policial, el relato indigenista postuló una estructura narrativa paradigmática que tendía a ser cerrada, en la cual una serie finita de actantes (el indio, oprimido; el hacendado, opresor; el cura, ayudante de la opresión o intermediario; entre otros) y la dimensión ideológica del conflicto social, a veces llamado “problema del indio”, quedaban determinados por un programa narrativo que evidenciaba la situación de subalternidad o de injusticia a la que estaba sometido el indio. (209)

Como consecuencia a su dedicación a este proyecto social, reivindicativo y “cerrado” del indigenismo, el resultado es una literatura que no está tan preocupada por las peculiaridades de la cultura indígena en sí ni por cómo el indígena se maneja dentro de su propia cultura, sino en cómo esos indígenas están constantemente aplastados, pisados y marginados por las culturas dominantes tanto la blanca como la mestiza (Rodríguez-Luis 42). El indigenismo nunca realmente se enfoca en los elementos folclóricos de las culturas indígenas, pero sí crítica lo que percibieron como las deficiencias de esas culturas. Eso no es sorprendente cuando recordamos que el indigenismo nunca idealiza ni romantiza la cultura indígena, sino que intenta mostrarla tal y como los autores la percibieron.

En *Raza de bronce*, todos los elementos genéricos están presentes: es una exposición realista de la situación social y económica del indio; es una defensa del indígena y de sus derechos; es una condenación de los sectores sociales en el poder; está preocupado por la integración del indígena a la sociedad; aboga por la liberación del indígena y la reivindicación de aquel.

Pero aunque *Raza de bronce* parece cumplir muy bien con un proyecto de conciencia social respecto de la gente indígena de Bolivia, todavía hay una tendencia de ver la novela con cierto reojo. Como confirmó Claudette Rose-Green, muchos todavía verán la novela de alguna manera “racista”. Respecto del corpus de obras que compone el indigenismo literario, resume Julio Rodríguez-Luis:

Vista en su conjunto a lo largo del medio siglo que va desde la obra de Matto de Turner a la de Alegría, y en relación al proyecto que entraña respecto del indígena, la narrativa indigenista se nos aparece como victoriosa al mismo tiempo que fallida. Victoriosa en cuanto a haber contribuido efectivamente a revelar la explotación del indígena y, por lo tanto, a hacer conscientes a las burguesías de los problemas sociales, lo que redundará en algún alivio de esa explotación. Sin embargo, en la medida en que el proyecto indigenista incluía desde un principio como elemento consustancial, bien que no rector, la recreación literaria de la personalidad del indígena—intención cuya realización progresa lentamente a través de las obras que jalonan ese medio siglo, y resulta evidentísima en las novelas de Alegría—puede afirmarse que para 1940 había fracasado. (43-44)

A pesar de las buenas intenciones de los autores del indigenismo literario de incorporar al indígena a la sociedad, liberarle de su subyugación, educarle, etc., como no buscaba revalorar la cultura indígena dentro de la sociedad predominante ni de desarrollar una literatura que indagara en la psicología del personaje indígena, es considerado por unos críticos, entre ellos Ángel Rama, un “fracaso”.²⁶ Es curioso que algunos críticos hubieran nombrado un género literario que despertó al público lector a las realidades sociales de los indígenas una literatura fallida o fracasada. ¿En qué se fracasó? Simplemente en retratar la gente indígena y valorar la cultura indígena de la manera que *ellos*—los

²⁶ Julio Rodríguez-Luis escribe: “Ángel Rama explica en *Transculturación narrativa en América Latina* el fracaso de los escritores indigenistas en dar vida al indígena como el resultado de ser el discurso indigenista la expresión de un grupo mestizo en ascenso social que emplea a aquél para dar voz a su propia demanda de reivindicaciones” (42). No me sorprende esta postura de Rama, pues es uno de los tempranos críticos cuyos escritos privilegian sólo ciertas visiones e interpretaciones de la literatura por fines políticos. Su nombre reaparecerá a lo largo de esta disertación.

críticos—querían. Es decir, debido a que las novelas indigenistas no profundizaran en la mentalidad indígena ni celebrasen o idealizasen las culturas indígenas ni promovieran los proyectos sociales que la crítica profesional apoyaba, es considerada una literatura fracasada.

Como consecuencia de esta manera de leer y valorar la novela de Arguedas, unos críticos como Italo Tedesco verán *Raza de bronce* como una obra “etnocentrista” y Edmundo Paz Soldán recorrerá al tema de la otredad para explicar la novela. Por su parte, Pedro Lastra, ha comparado el autor del ensayo—Arguedas—con la voz narrativa de la novela: “Entonces se reconoce en la voz del narrador de *Raza de bronce* al autor de *Pueblo enfermo* y la presunta dicotomía desaparece, porque ni uno ni otro reivindican verdaderamente al indio” (219). O sea, para Lastra, no hay diferencia en cómo se valora la gente indígena en el ensayo o en la novela; no ve el uno negativamente y el otro positivamente, porque después de todo, ni el uno ni el otro “reivindican”—digo glorifican—el indígena y su cultura. Pues, he aquí una dicotomía falsa: si no glorifica la cultura indígena, ha de ser en contra de ellos.²⁷

Tal como debe ser abundantemente claro, hay una amplia brecha entre el discurso propuesto por los críticos de *Pueblo enfermo*—el que reduce Arguedas y sus textos a “racistas”—y lo que se espera y/o lo que está presente y desarrollado en *Raza de bronce*. Aunque se puede entender por qué la cuestión racial les preocupa[ba] a tantos críticos, repito: *las dos obras son fundamentalmente críticas de las culturas bolivianas y no*

²⁷ Este fenómeno se ve en mucha de la crítica. Es una conclusión falaz sugerir que la cultura tradicional tiene que desaparecer para que el país progrese. En *Raza de bronce*, Arguedas sugiere que los indígenas resisten el cambio, pero no sugiere que tienen que dejar de ser indígenas. Son los críticos y los partidarios de la política de identidad que ven el argumento en estos términos, mayormente porque implica cierto control sobre los deseos, acciones, etc. de un grupo determinado. Muchas otras comunidades han podido modernizarse sin dejar de ser lo que son: los países modernos de Asia son buenos ejemplos (Véase por ejemplo el capítulo de Jorge I. Domínguez en *La brecha entre América Latina y Estados Unidos*).

necesariamente de las razas biológicas. Lo que condena Arguedas, tanto en la novela como en el ensayo, son los sectores sociales en el poder representados por la gente mestiza/blanca y la cultura “atrasada” de la gente indígena. La única diferencia, a mi modo de ver, se encuentra en el cómo y el por qué los está criticando; todo está tangencial en la novela y lo dice directamente en el ensayo.

La pregunta que surge entonces sería: ¿a qué se debe la obsesión o la insistencia en ver las obras de Arguedas tan frecuentemente como obras “racistas” a pesar de las evidencias al contrario? Una vez contestada la primera pregunta, hay que preguntar, “¿Por qué?” La respuesta, creo, se encuentra en la crítica misma y las ideologías protegidas y promovidas durante los últimos cincuenta años en las universidades. Con la emergencia del posmodernismo y los estudios culturales se veía también la necesidad de cambiar las metodologías y teorías para que resonara mejor con las ideas políticas e ideologías en boga. Este enfoque crítico privilegia la recepción de los textos sobre el mensaje que quería emitir el autor para fines políticos.

Abril Trigo, en la introducción general del *Latin American Cultural Studies Reader* (2004) ilumina la evolución crítica en el campo de estudios latinoamericanos.

Explica:

Latin American cultural studies are also the aftermath of the epistemic shifts experienced by several scientific disciplines and discursive formations. In that manner, they are the locus where human and social sciences, such as anthropology, sociology, historiography, communications, and literary criticism, converge around a new conception of *the cultural* (as a) field of struggle that began to take shape in the 1960s and 1970s. (9)

Entre los críticos más visibles durante este desplazamiento se encuentra Ángel Rama.

Citándoles a Rama y luego a Hernán Vidal, Trigo continúa:

‘I had to reinsert literature into a general structure of culture, which inevitably led me to its grounding in the historical, and to work with sociological methods capable of holistic constructions, reconverting criticism to the process of letters and committing it to social demands and the Latin American community. [...] Criticism began to be historical, sociological and ideological, providing explanations that related the work to its context and scrutinized the concrete grounding of cultural phenomena. This movement emphasized the interest in a sociology of culture... and Marxism’.

As Hernán Vidal has put it, Rama’s position embodied a ‘social understanding of literature’ according to which ‘the literary critic was supposed to abandon his identity as a technical analyst of privileged texts in order to take on the identity of a producer of culture from a consciously defined political position’. After this turn, concludes Vidal, ‘literary criticism thus moved closer to symbolic anthropology, sociology, and political science’. (10)

Aunque no todos los críticos compartían ni seguían el ejemplo de Rama, es bastante fácil ver cómo durante los últimos cincuenta años esto ha sido precisamente el modelo predominante. Esta concesión y compromiso con las “demandas sociales de Latinoamérica” están vinculados al surgimiento de la presencia comunista/socialista/marxista emergente en los años 1920 y 1930. Según este modelo, la cultura ya no se critica a menos que sea la predominante. Considérese, por ejemplo la recepción crítica del los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de José Carlos Mariátegui, quien no sabía nada de los indígenas, y la de Arguedas, quien estaba muy familiarizado con la vida campesina de Bolivia (Borello, “*Raza de bronce y la novela indigenista*” 27).²⁸ Como veremos adelante, el mismo Arguedas estaba muy consciente y muy en contra de tales ideas políticas. Al hacer eso, los críticos suprimían las partes del discurso original que no eran consistentes con su cosmovisión y se

²⁸ Podríamos incluir también la introducción al libro *Formación de una cultura nacional indoamericana* (1975) en el cual Rama escribe con aprobación sobre Mariátegui y también sobre José María Arguedas, quien Rama consideraba un discípulo de Mariátegui. En los estudios antropológicos de J. M. Arguedas, el futuro del país está en las manos del hombre mestizo. No recuerdo donde Rama concluyó que J. M. Arguedas también había fracasado...

enfocaron en aquellos aspectos que mejor apoyaron su ideología. Para ser más específico, en los textos de Arguedas, cualquier crítica de la cultura y cualquier evidencia de los deseos de democratizar el país desaparecen de las investigaciones literarias/culturales y los comentarios sobre la raza o la ciencia de la época—las causas indirectas de los problemas destacados—son de repente los elementos más sobresalientes. Todo eso tendrá, como veremos, el efecto deseado en el plano político: es decir, al reducir el diálogo a racismo, lo que dijera sobre la cultura y la democracia ya no cuentan.

Raza y cultura: dos lecturas de *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce*

Para unos críticos como Michael Aronna, cuyas posturas se ven en varios de los artículos y/o capítulos de Paz Soldán, “Alcides Arguedas busca, tanto en sus novelas como en su obra historiográfica y sociológica, explicar las ‘causas profundas’ del fracaso del proyecto de modernización” y para hacerlo nota que “recurre a un discurso muy relacionado con la medicina y la biología para narrar la ‘enfermedad’ histórica de la nación, debida principalmente a su componente indígena y a la mezcla racial” (J. E. Paz Soldán, “Metáforas del mestizaje” 13). Que el discurso de *Pueblo enfermo* está relacionado con los discursos de la “medicina y la biología” no hay duda, pero lo considero un aspecto mínimo del libro. Cuando se compara, por ejemplo, el discurso de *Pueblo enfermo* con el discurso biológico sobre el cual se basa *The passing of the Great Race* de Madison Grant o lo que se encuentra en algunos de los capítulos de *Nuestra América* (1903) de Carlos Bunge, la diferencia es inmediatamente evidente.²⁹ Se ve una

²⁹ Se ha sugerido que *Pueblo enfermo* era fiel a las ideas presentadas en *Nuestra América*. Especialmente similar son sus ideas sobre las actitudes de los latinoamericanos respecto del trabajo, los caudillos, los ideales democráticos (y la ausencia de ellas). En otras palabras, aquellos elementos del discurso que se

distinción entre el uso general del término raza en estas tres publicaciones. De estas (y muchas otras) inconsistencias presentes en estas obras nace el problema: ¿se debe leer a *Pueblo enfermo* en el contexto de “raza” como concepto biológico o cultural? Este problema semántico e interpretativo es particularmente importante debido a las connotaciones negativas de algunos términos de hoy día como “racista” o “racismo”. La ambigüedad con que la crítica ha tratado el tema ha confundido el significado del discurso original. Aunque su uso es en unos casos técnicamente acertado, oculta y disminuye una conversación mucho más amplia que se debe tener respecto de los textos.³⁰

Al leer *Pueblo enfermo* y la subsiguiente novela *Raza de bronce*, el lector, casi de inmediato, puede apreciar la paradoja presente en las dos obras: la necesidad de modernizar el país y la evidente y absoluta inhabilidad de aquella sociedad de efectuarlo. Hay que reconocer que para Arguedas el fracaso nacional y modernizador no es un ejercicio intelectual abstracto tan remoto en el tiempo que apenas se entiende, sino que se trata una experiencia vivida con costos reales para aquellas sociedades. La fragmentación geográfica y cultural que compone las primeras partes de *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* son quizá los ejemplos más destacables de esa realidad.³¹ Habiendo

pueden definir como o vincular con la cultura. En la obra de Grant, se emplea un vocabulario sumamente biológico que nunca está presente en *Pueblo enfermo*. Thomas Sowell ha escrito que: “What *The Passing of the Great Race* did have was a great display of erudition, or apparent erudition, using numerous technical terms unfamiliar to most people—‘brachycephalic skulls’, ‘Armenoids’, ‘Paleolithic man’, the ‘Massagetæ’, ‘Zendavesta’...” (*Intellectuals and Race* 27).

³⁰ Unos críticos son más precisos y cuidadosos al escoger sus palabras. Aline Helg, por ejemplo, escribe sobre el “scientific racism” en su capítulo, “Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction” (58). De esta manera, hace una distinción importante entre las actitudes de las personas y las teorías científicas del día.

³¹ Es curioso ver en la crítica literaria cómo la realidad vivida hace cien años desaparece frente a las idealizaciones de los escritores actuales: “La voluntad modernizadora del escritor paceño es clara: en la

viajado y vivido en Francia y Suiza, él indudablemente estaba muy consciente de las deficiencias sufridas en Bolivia en términos de calidad de vida, oportunidades de educación, libertad, democracia y todos los otros beneficios que uno experimentaría en una sociedad democrática moderna de Europa. De hecho, en varios lugares hace comparaciones con aquellos países.

Cuando Arguedas publicó esas dos obras al principio del siglo XX, y ciertamente para cuando aparecen las ediciones definitivas en 1937 y 1945, Bolivia ya había sido un país independiente durante más de cien años y la única modernización presente en el país se centraba en las minas—y esa era tecnología, maquinaria e ingenieros importados.

Herbert Klein documenta:

Although the Bolivian mining industry was as technologically advanced as any in the world by the 1880s, all its machinery and its engineers were imported from the best schools in Europe and North America. Few native engineers were produced and no significant discoveries, even in metallurgy occurred in Bolivia. The problem in what Bolivians called the 'exact sciences' was the total lack of an infrastructure. Low budgets and part time teachers prevented the development of scientific laboratories or systematic research. Whereas novelists, poets, essayists, historians, even social scientists could develop out of the traditional professions of law, theology and medicine, this was not possible in the sciences or technology. While Bolivians trained and working abroad did participate in the development of modern science in the advanced countries, until the present day Bolivia has remained an importer of science and technology. ("Bolivia" 561)

Bolivia de principios de siglo el ferrocarril, a decir de Rodríguez Ostría, 'evocaba la imagen deseada del progreso y el crisol donde se fraguaría la nacionalidad ... En el imaginario de las élites la línea férrea era emisora de civilización, unidad nacional y acceso preferente al mercado'" (E. Paz Soldán 78-79). Aparentemente, la necesidad de modernizar y los beneficios de transporte y comunicación fiable se encuentra en la imaginación de la clase de personas que ya vivían más o menos bien. La falta de infraestructura nacional dificultaba la vida de todos, en particular la gente más vulnerable bajo la explotación de la clase alta. Lo poco que había se usaba sobre todo para las compañías privadas, especialmente en el campo de la minería. Arguedas se queja además de que los ferrocarriles productivos "funcionan en manos de industriales extranjeros" y que los otros ferrocarriles "locales y departamentales; ...son, puede decirse, ferrocarriles de puro ornato y hechos por exigencias de campanario" (*Pueblo enfermo* 29-30). No sé pero me suena a una fuerte condena político-cultural.

Lo que era bastante claro para Arguedas—evidenciado por los muchos capítulos dedicados a los temas de la burocracia, la política, los caudillos y los militares, y lo que curiosamente ha desaparecido de la visión de muchos de los críticos—son los fracasos económicos y, sobre todo, gubernamentales de los muchísimos caudillos de aquellos años. No cabe duda, estos fracasos y la inhabilidad de modernizar son el resultado, como sugiere Arguedas, de la cultura boliviana—sus normas, sus instituciones, sus ideas, sus actitudes, su conocimiento, sus prioridades, etc. Aunque hoy se entiende estas características como fenómenos culturales, para Arguedas todos estos factores están resumidos como elementos naturales de la “raza”.

Respecto de aquella época y, refiriéndose tanto a Perú como a Bolivia, Heraclio Bonilla ha escrito: “In both countries governments were unstable. They were based on the interests of a narrow creole group which depended on the fiscal extortion of the Indian masses, while at the same time denying them any possibility of political participation” (582). Bonilla concluye: “The common misfortune which Bolivia and Peru shared in 1879 was the price that the ruling class of both countries had to pay for failing to strengthen the economy and to give greater cohesion to society during the first half-century after independence” (582). Esa es la realidad que critica y condena Arguedas: la inestabilidad gubernamental y económica de Bolivia—evidenciada a través de la explotación del indio, una limitada participación política, la burocracia y el ejército expansivos que consumían los recursos nacionales, la fragmentación geográfica y cultural, etc.—que había hecho imposible la modernización y democratización del país. Dicho de otra manera, es una crítica *del sistema* como sugiere Lastra (219). Para muchos lectores de Arguedas, esta crítica del sistema inexplicablemente se reduce a una diatriba

racial. Insisto, el “sistema” es poco más que un reflejo de la cultura predominante.

Respecto de esto, Lawrence Harrison ha reafirmado:

Clearly, governmental policies and the effectiveness with which they are pursued can be crucial, particularly when development is viewed in the short run—in terms of years of a decade or two. I would argue, however, that the cultural environment importantly influences the process through which leaders gain their positions, the priorities they apply in shaping policies, and the people, institutions, and practices they use to execute those policies. (xvii)

En otras palabras, los sistemas gubernamentales son el resultado de las normas, actitudes, esperanzas, valores, habilidades, etc. de la sociedad boliviana (o de cualquier otro país).

Aunque las teorizaciones raciales son una parte importante e innegable del discurso arguediano, no son suficientes así solos para explicar todas las complejidades de las obras ni todas las críticas expuestas en ellas. Está en este entendimiento que yace el conflicto entre la raza y la cultura en el análisis de los dos libros. En muchos casos, lo que estos autores latinoamericanos—inclusive Alcides Arguedas—criticaban se entiende más bien como elementos culturales que raciales. Estos escritores basaban sus análisis en la ciencia del día que realmente no hacía una clara distinción entre lo que se considera como “raza” y “cultura”. Unos cuantos críticos han notado esta distinción, pero no han examinado el fenómeno más al fondo. Como comentó Charles Hale respecto de la literatura de la degeneración: “Self-depreciation probably reached its extreme with Arguedas, and yet his *Pueblo Enfermo* was more than facile racial theorizing in the manner of Bunge or García Calderón. It was also an evocative, though depressing, portrait of the regional cultures of Bolivia, which displayed another tendency of positivist sociology, the impulse toward factual description” (401). Aun para los críticos que insisten en ver el tema estrictamente en términos biológicos, no se les puede escapar que

detrás de las palabras hay un evidente elemento cultural inseparable del argumento de Arguedas. Paz Soldán también ha notado que “A través de la categoría de la raza, los intelectuales se autodefinen culturalmente e inscriban a su Otro cultural dentro de su mismo intento de definición” (“Metáforas del mestizaje” 13). Curiosamente, a pesar de las evidencias que sugieren que la cultura era un factor importante en las condiciones de Bolivia y su subdesarrollo, el discurso crítico predominante sigue siendo centrado o en cuestiones de la raza o el racismo. Pero, ¿qué pasó a la cultura? ¿Por qué, a pesar de estas evidencias, se perpetúa esta visión/interpretación constantemente vinculada con y limitada por las teorizaciones raciales?

I. Desafíos de una lectura basada en la “raza”

La reducción de las obras de Arguedas a meros textos “racistas” es sumamente problemático por muchas razones, a saber: el problema de la definición de racismo y la evolución en el uso del vocablo “raza” de un concepto histórico cultural a uno biológico no es constante ni bien definido, las conexiones con Hitler son anacrónicas, niegan la veracidad de las observaciones reales, sugieren una teoría prescriptiva y no descriptiva, privilegian la causa indirecta sobre la directa. Quizá el problema más irreconciliable es que dependen totalmente de nuestras actitudes y opiniones respecto a la raza y al racismo para tener el deseado efecto retórico.

Quizá el primer problema a resolver es la inconsistencia del uso de la palabra “raza” bien sea para referirse a una cultura o algún concepto biológico—que conlleva connotaciones y denotaciones del uso del término “racismo”. Muchos intelectuales han mostrado que, en América Latina, las ideas respecto a la raza tienen su base en las

teorizaciones emergentes en Europa y los Estados Unidos. El problema, como ya hemos dado a entender, es que esas ideas no representan un entendimiento establecido y aceptado por esos teóricos. Manuel González Prada comienza su célebre ensayo “Nuestros indios” (1904) subrayando este problema (199). En otras palabras, el concepto de una raza no es nada estático sino cambiante, evolutivo y dependiente de la persona que la usaba. Subrayando lo tan complejo el empleo del vocablo es hoy día, Thomas Sowell ha sugerido que raza es “a social concept with a biological basis” (*Intellectuals and Race* 1).

Actualmente, en los Estados Unidos, por ejemplo, es muy común pensar en la raza *en general* como una de las siguientes categorías: ser indígena, asiático, negro o afro-americano, nativo de la Polinesia, blanco o alguna combinación de éstas. Además, hablamos de la etnicidad como una categorización más: hispano o no hispano. Naturalmente, leer sobre la raza en un texto publicado en los últimos 40 años, incluso los que se centran en los textos del siglo XIX, ha de evocar la idea de una de estas categorías raciales, pero el concepto y uso de raza es, históricamente, mucho más complejo. ¿Cómo se usa entonces “raza” cuando Arguedas publica sus libros y qué significado quería comunicar a sus lectores?

Sobre las ideas de la raza a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, Sowell ha explicado:

The term ‘race,’ as it was used in the late nineteenth and early twentieth centuries, was not confined to broad divisions of the human species, such as black, white and yellow races. Differences among Slavs, Jews, and Anglo-Saxons were often referred to as ‘racial’ differences as well. Madison Grant’s influential 1916 best seller, *The Passing of the Great Race*, was one of those writings which divided Europeans into Nordic, Alpine and Mediterranean ‘races,’ among others. (*Intellectuals and Race* 21)

Enfrentados con el problema del uso de un vocablo cuyo significado era/es tan variable y tan diferente a lo que concebimos hoy, muchos de los críticos han señalado que las teorizaciones históricas tuvieron una influencia en Arguedas para intentar mejor definir la palabra en *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce*.

Pero aun este acercamiento al problema también tiende a ser inconcluso. Si aceptáramos que en América Latina, las ideas de Herbert Spencer, Hippolyte Taine y Gustave Le Bon influenciaron a estos textos—aserción hecha por un gran número de críticos en términos generales y especialmente respecto de Arguedas y sus libros—quizás un entendimiento de aquellas ideas mejor iluminaría cómo hemos de leerlos. Hale, en su exposición sobre la historia de las ideas en Latinoamérica, resume el asunto así:

One element of Spencer's evolutionary system, though not a major one, was race, which came to be a central preoccupation of Latin American social thought. Modern European racism seems to have sprung from at least two sources, both of which were relevant to Latin American theorizing but were difficult to separate by the 1890s. The first was the quest for national origins and peculiarities, as reflected in Romantic historiography, literature and philology. A 'race' was simply a nationality or a people developing over time, distinct from others by language, religion or geography. [...] Still another and more influential exponent of the historical sense of race was Hippolyte Taine, whose famous introduction to his history of English literature (1864) was widely read in Latin America. [...]

A second source of nineteenth-century racism was empirical and anthropological, that is, the changing European attitudes toward primitive dark-skinned peoples which came from increased contact. Enlightenment ideals of the Noble Savage and of a universally attainable Civilization gave way to scientific evidence of the actual degradation of remote primitive peoples and to the resulting notion that only certain 'races', that is, human groups distinct from others by permanent inherited physical differences, were capable of becoming civilized. [...]

Taine argued in 1864 that the historian as scientist must seek the 'elemental moral state', or 'psychology', of a people which lies beneath the surface of observable human artifacts, literary creations, or political documents. The visible or external man in history reveals an invisible or internal man. This psychology is produced by the action of three 'primordial forces', *le race, le milieu, et le moment*. In Taine's historical

scheme, race (defined as ‘innate or hereditary tendencies’ normally tied to ‘marked differences in temperament and body structure’) was only one determining element. However, it became predominant in Le Bon’s *Lois psychologiques de l’évolution des peuples* (1894), in which the historical and the anthropological notions of race converged and became joined with numerous other themes of nineteenth-century social science.

Le Bon emphasized the ‘soul’ of a race or people, which he equated with its ‘mental constitution’, or the moral and intellectual characteristics which determine its evolution. He saw these characteristics as virtually unalterable, constantly being reproduced by heredity. [...] He went on to classify and rank races psychologically, stressing that character was more critical than intelligence. (397-99)

Este pasaje, que abarca la evolución de las ideas respecto del tema de la raza, quizá nos presenta más problemas de los que resuelve porque realmente no aclara cuál habrá sido la interpretación apropiada en *Pueblo enfermo* o *Raza de bronce*. Para Spencer, a quien Arguedas no cita, el concepto de la raza era una parte mínima de sus ideas sobre la evolución; para Taine, la raza era más bien un concepto histórico cultural que biológico aunque sí reconocía que había continuidad de ideas y actitudes que se pasaba de generación a generación—las tendencias hereditarias—y que también se puede explicar por la cultura que se perpetúa de generación a generación; por fin, de Le Bon, tenemos más bien el concepto de raza en términos biológicos y de herencia. Curiosamente o, quizá mejor dicho, problemáticamente, en el índice de la primera edición de *Pueblo enfermo* Arguedas cita a Le Bon tres veces y también a Taine tres veces y en la tercera edición, cita a Taine muchas veces más en el último capítulo. Claramente influenciado por *Nuestra América*, cita el nombre de Bunge unas cinco veces. Bunge, por su parte, nunca cita ni a Spencer ni a Le Bon, pero a Taine sí le cita tres veces. A pesar de las pocas veces en que Arguedas sugiere que lo psicológico tiene un vínculo biológico,

sugerir que la raza en *Pueblo enfermo* se basa en una concepción biológica porque había citado a Le Bon unas cuantas veces (o a Hitler una vez) me parece un caso muy débil.³²

Considero importante aquí señalar que, aunque Taine haya incluido como parte de su teoría la idea de herencia, para los que veían las cuestiones de raza en términos definitivamente biológicos, consideraban sus investigaciones/teorizaciones como una reacción contra las ideas de Taine y de Spencer. En el prefacio a la cuarta edición de *The Passing of the Great Race*, el científico, Henry Fairfield Osborn escribe:

Quite independently and unconsciously the author, never before a historian, has turned this historical sketch into the current of a great biological movement, which may be traced back to the teachings of Galton and Weismann, beginning in the last third of the nineteenth century. This movement has compelled us to recognize the superior force and stability of heredity, as being more enduring and potent than environment. This movement is also a reaction from the teachings of Hippolyte Taine among historians and of Herbert Spencer among biologists, because it proves that environment and in the case of man education have an immediate, apparent and temporary influence, while heredity has a deep, subtle and permanent influence on the actions of men. (vii)

Esta evidencia parece sugerir un entendimiento de raza por parte de Arguedas que, aunque reconocía vínculos con el concepto de herencia (es decir biología), se basaba en un sentido más bien histórico cultural—claramente separado de las conceptualizaciones puramente biológicas.

Aunque Arguedas declare exactamente lo que significaba la “raza” para él, parece vacilar de vez en cuando a lo largo de *Pueblo enfermo* y se contradice, a mi parecer, en un lugar por lo menos. A veces “raza” puede leerse perfectamente bien como un

³² Para complicar aún más el asunto, hay que tomar en cuenta el ensayo de González Prada: “Le Bon nos avisa que de ‘ningún modo el término de raza en el sentido antropológico, porque, desde hace mucho tiempo, las razas puras han desaparecido casi, salvo en los pueblos salvajes’, y para que tengamos un camino seguro por donde marchar, decide: ‘En los pueblos civilizados, no hay más que razas históricas, es decir creadas del todo por los acontecimientos de la Historia’” (González Prada 200-01). Pues, ni la conceptualización “biológica” o “antropológica” de Le Bon es tan sencilla.

sinónimo de “nacionalidad” o “cultura”. En otras ocasiones tiene más el significado de un constructo social. Refiriéndose a las cuatro razas establecidas en el censo de 1900—la indígena, la blanca, la mestiza y la negra—escribió:

El término raza, usado así de modo tan categórico para determinar la ligera variación que existe entre los grupos pobladores del suelo boliviano, parece fuera de lugar, y mucho más si se tienen en cuenta las restricciones y reservas que hoy día suscita su uso por no conceptuársele categóricamente valorizado por la ciencia ni creer que determine de manera concreta sus alcances, pues, —según Novicow— ‘nadie ha podido decir jamás cuáles rasgos establecían las características de la raza’. [...]

En Bolivia, por ejemplo, salvo la extremada perspicacia de los autores de dicho censo, no se sabría precisar, ni aun deslindar, las diferencias existentes entre las llamadas raza blanca y raza mestiza. Físicamente ambas se parecen, o mejor, son una. El cholo (raza mestiza) en cuanto se encumbra en un medio ya es señor, y, por lo tanto, pertenece a la raza blanca. [...] pero esto no impide para que los de cierta categoría social entren a formar parte de la raza mestiza, esto es, allí la calidad étnica de un individuo es la resultante de su figuración social. [...]

Las razas, por otra parte y como lo han hecho notar Novicow, Lacombe, Colajanni, Finot y otros, han podido existir *puras*, en tiempos de la prehistoria; hoy, sea por pacífica penetración, por conquista o cualesquiera otras causas, se han fundido, hecho una, por decirlo así, y sólo quedan resabios en sitios aún no invadidos por la actividad de los pueblos colonizadores, y su cultura es poco menos que rudimentaria. [...]

Es, pues, entonces a este solo precio, es decir, al de considerar las razas sólo desde el punto de vista psicológico y para mayor facilidad expositiva que, con pequeña variación, acepto la clasificación establecida por los autores del censo. Por consiguiente y variando el orden fijado, se ha de hablar, con alguna detención, de la raza indígena, raza pura y madre, y poco de las otras, especialmente de la negra y de la blanca, pues la primera, por su número, no juega papel activo en el conjunto, y la segunda, salvo detalles de orden moral, puede ser perfectamente incorporada a la mestiza. (A. Arguedas, *Pueblo enfermo* 35-38)

Siguiendo lo que sugiere Arguedas, se ve que la raza es la división básica que distingue entre dos o más grupos, pero él rechaza la idea de raza vinculada exclusivamente a la biología. Se distancia de la noción de raza como factor determinante también. Para él, ya no existen razas puras; entonces, raza es un constructo socio-cultural. Cuando menciona directamente la cultura, está hablando de sus normas, expectativas e

instituciones. En este sentido, es bastante claro que las críticas que ofrece sobre las razas se deben entender más bien en términos de cultura que biología.³³

En *Raza de bronce* Arguedas nunca es tan directo respecto de su conceptualización de raza. Es evidente que es fuertemente crítico de Pantoja y sus amigos que representan a los blancos; del cura, representativo de la Iglesia; de Troche, el mestizo; todo esto siempre en defensa del indígena (aunque tampoco glorifica las acciones de ellos). En una sección de la novela, sin embargo, aparece un breve discurso sobre cómo medran las “razas” consideradas inferiores. Refiriéndose a los indígenas, la voz narrativa sugiere:

Puede, sin duda, cambiar de situación, mejorar y aun enriquecerse; pero sin salir nunca de su escala ni trocar, de inmediato, el poncho y el calzón partido, patentes signos de su inferioridad, por el sombrero alto y la levita de sus señores. El indio que se refina, tórnase *aparapita* (cargador) en La Paz o *mañazo* (carnicero). Si todavía asciende en la escala, truécase en cholo con su distintivo de la chaqueta; pero jamás entra, de hecho, en la categoría denominada ‘decente’. Para llegar a la “decencia”, tiene que haber lucha de dos generaciones o entrevero de sangre, como cuando un blanco nada exigente o estragado encasta con una india de su servidumbre, adopta los hijos, los educa, y con la herencia de bienes, les lega su nombre, cosa que por lo rara se hace casi inverosímil. Sólo el cholo puede gozar de este privilegio. El cholo adinerado pone a su hijo en la escuela y

³³ Las ideas sobre la raza en Latinoamérica nunca han sido estáticas, sino que se puede decir que giraban entre definiciones de raza en el sentido histórico cultural, la raza española de *Facundo* por ejemplo, a una conceptualización más bien biológica de la raza. Alicia Ríos, nos recuerda que Martí, en su ensayo “Nuestra América”, postuló que no había razas. Ríos nota: “He did not mean to say by this that there were no whites, blacks, Indians, and mestizos, but rather that race did not exist in the biological sense of the word. Race existed from a rather different perspective: that of the oppressed, that of the slave. [...] Martí was opposed to the biological conception of race, and he would surely have also opposed José Enrique Rodó’s vision, clearly more ‘cultural’ than that of Sarmiento, but based equally on Latin racial pride” (19-20). Para Ríos, Rodó no era positivista, pero Enrique Krauze observa: “De hecho, cabe decir que *Ariel* revitalizó el positivismo. [...] *Ariel* dio una salida idealista a ese pesimismo. Nuestra aparente debilidad era nuestra fuerza” (54). Hale añade: “Rodó asserted in *Ariel* that we Latin Americans have an inheritance of race, a great ethnic tradition to maintain; a decade later he went on to identify the idea and sentiment of race with the communal sense of ancestry (la comunidad del origen, de la casta, del abolengo histórico). Rodó was departing from the anthropological or scientific racism and instead reviving the historical conception of race” (416). Esta visión de Rodó es bastante importante para considerar cuando se recuerda que Arguedas había incluido las ideas que Rodó le expresó en una carta antes de la publicación de la tercera edición del libro. Hay una tradición bastante leída que entiende la raza en el contexto social y cultural.

después en la Universidad. Si el hijo sobresale en los estudios y opta el título de abogado, entonces defiende pleitos, escribe en periódicos, intriga en política, y puede ser juez, consejero municipal y diputado. En este caso y en mérito de la función, trueca de casta y se hace 'decente'. (A. Arguedas, *Raza de bronce* 220-21)

Según lo que en este pasaje nos señala, aunque no sucede frecuentemente, hay manera de medrar. Las categorías raciales entonces, sí tienen alguna correlación biológica, pero son flexibles. La raza entonces está vinculada con aspectos culturales (educación, espíritu emprendedor, etc.) y de clase social. El indio se considera cholo cuando se enriquece y el cholo al blanco cuando se educa.³⁴

Esa realización nos presenta con más problemas interpretativos de la novela: ¿quién es blanco, quién es mestizo y quién es indio? Por lo general, se consideraba a Pantoja y a sus amigos como blancos, Troche como mestizo/cholo y los personajes indígenas claramente los indios—aunque se visten de cholos. Paz Soldán sugiere: “Troche, el administrador ‘cholo’ de *Raza*, es el mestizo en que predomina la sangre indígena; los patrones son los mestizos en quienes predomina la sangre ‘blanca’ (E. Paz Soldán 131).³⁵ Es cierto que la novela sí sugiere que “los jóvenes”, es decir Pantoja y sus amigos, tienen sangre indígena, un hecho que niegan, pero la novela realmente nunca trata el tema de raza en términos de sangre especialmente en el caso de Troche. Siempre se presenta a Troche por sus deficiencias culturales: “el administrador, cholo grosero, codicioso y sensual” (A. Arguedas, *Raza de bronce* 120) y nunca por su herencia biológica. Si Pantoja se consideraba “blanco” y Troche “cholo” la diferencia se debe a

³⁴ Respecto de la venta de las tierras bajo Melgarejo y la habilidad de los indios y mestizos de mejorar sus condiciones económicas, Heraclio Bonilla ha señalado un hecho curioso: “A study of Pacajes between 1866 and 1879 demonstrates that the beneficiaries of these sales were, in addition to the traditional landowners who expanded the frontiers of their estates, medium-scale proprietors, merchants, and even Indian chiefs and mestizos, who thus became integrated into the local and regional elites” (575).

³⁵ Véase también el prólogo de Paz Soldán en la edición de *Raza de bronce* de la Biblioteca Ayacucho.

factores culturales: Pantoja es terrateniente, vive en la ciudad, tiene educación formal; Troche vive en el campo entre los indios, se casó con mujer indígena, viola a las jóvenes de la hacienda y, al parecer, no tiene alto nivel de educación formal. Curiosamente, desde la perspectiva de los personajes indios se mantiene la distinción entre los blancos (Pantoja y otros hombres de su clase) y Troche (siempre el mestizo).

La evidencia para sugerir que en *Raza de bronce* la idea de raza se mantiene fiel a una conceptualización biológica parece algo elusiva. Pues en toda la novela, cuando se usa la palabra “raza” se refiere a una comunidad de personas no necesariamente determinada por la sangre. La única excepción aparece en el cuento de Suárez donde el concepto de raza se vincula con sangre (A. Arguedas, *Raza de bronce* 302). Por otro lado, se usa la palabra “casta” unas doce veces para referirse a los diferentes grupos. En un ejemplo, Choquehuanka claramente distingue entre la idea de casta y sangre aunque sí hay una correlación: “pero nunca olvides que te debes a tu casta, que tu sangre es la nuestra” (A. Arguedas, *Raza de bronce* 229). Hacia el final de la novela, Choquehuanka añade algo adicional: “También he pensado que sería bueno aprender a leer, porque leyendo acaso llegaríamos a descubrir el secreto de su fuerza; pero algún veneno horrible han de tener las letras, porque cuantos las conocen de nuestra casta se tornan otros, reniegan hasta de su origen y llegan a servirse de su saber para explotarnos también” (A. Arguedas, *Raza de bronce* 344). Aunque Choquehuanka lo presenta de manera negativa, al rechazar la cultura antigua y educarse el indio también puede salir de sus circunstancias menos que ideales. El concepto de ser indio se asocia con la posición socioeconómica más baja de la sociedad que menos acceso tiene a la cultura dominante.

A pesar de sugerir él mismo cómo interpretaba la idea de raza, Arguedas no siempre lo deja claro y en un lugar nos recuerda que lo psicológico se basa en lo biológico. Sin embargo, que yo recuerde, lo dice una sola vez en las casi 400 páginas de *Pueblo enfermo* y realmente nunca lo sugiere en la novela. Respecto de la tendencia de leer *Raza de bronce* como narrativa negativa y racista, Rodolfo Borello subraya que:

La visión arguediana de los indios, que tantos denuestos ha provocado de parte de numerosos políticos y pensadores bolivianos, parece, a primera vista, cargada de rasgos negativos. Arguedas vio a los indios como seres insensibles, duros, violentos, feroces, carentes de piedad, de ternura, de matices humanos específicos, codiciosos, inhumanos, resentidos, envidiosos, simples, primitivos, fatalistas, introvertidos y cobardes. Pero la lectura de su novela muestra que esos rasgos se dan como productos sociales, históricos, geográficos, económicos. Arguedas jamás dice que esas sean notas raciales. (“Arguedas: *Raza de bronce*” 119)

El mismo sentimiento se destaca también en *Pueblo enfermo*. Lo ha notado Charles

Hale:

For Arguedas, regional psychology seemed to be determined more by geography than by race. He depicted the character of the Aymara as harsh like his habitat, the altiplano, just as the ‘dreamy, timid, and profoundly moral’ Quechua reflected the ‘Mediterranean’ environment of the Cochabamba valley. However, when Arguedas moved from region to nation, from Indian to mestizo (cholo), race became the major determinant of character. He showed some sympathy for the abject, undernourished and exploited Indian, but only disdain for the cholo. (401)

Pero Hale añade un calificativo en la nota a pie de página: “It should be noted that his antipathy toward the mestizo was more pronounced in the much-altered third edition of *Pueblo enfermo* (1937) where, for example, *psicología de la raza mestizo* was expanded and made a separate chapter” (401n58).

Otros críticos como Michael Aronna y Edmundo Paz-Soldan (apoyándose en lo que había escrito Aronna) rechazan esta explicación de Arguedas sugiriendo que es simplemente un “defensive double speak” y que “[t]he kind of ethnic psychology or

anthroposociology practiced by Arguedas was premised upon a biological model of race” (J. E. Paz Soldán “Nación (Enferma)” 66; Aronna 143). Paz Soldán también añade, “Su visión jerárquica de las razas y su desprecio a la mezcla racial no sólo lo acompañaron a lo largo de su vida sino que se fueron radicalizando con el paso del tiempo, hasta llegar a abrazar las ideas de Hitler en la tercera y definitiva edición de *Pueblo enfermo* (1937)” (*Alcides Arguedas y la narrativa* 81).³⁶

Este recurso de apoyar la opinión de Arguedas como racista (en el sentido biológico e implícitamente discriminatorio) porque él había citado a Hitler me parece demasiado deshonesto y subraya uno de los problemas principales de leer un texto como *Pueblo enfermo*—el de proyectar los valores de hoy día al pasado. Hoy en día las acusaciones del racismo y las ideas “racistas” del pasado nos escandalizan. Es sumamente importante reconocer que, aunque estos días esas creencias, particularmente en las universidades de los Estados Unidos se asocian con el holocausto judío de la Segunda Guerra Mundial o con la esclavitud del sur estadounidense, en otra época esas opiniones eran aceptadas como evidentes y normales. Como ha notado Sowell en el contexto de los Estados Unidos a los principios del siglo XX:

Those who promoted genetic determinism and eugenics were neither uneducated nor fringe cranks. Quite the contrary. Edward A. Ross, Francis A Walker and Richard T. Ely all had PhDs from leading universities and were professors at leading universities. Edward A Ross was the author of 28 books, whose sales were estimated at approximately half a million copies and he was regarded as one of the founders of the profession of sociology in the United States. [...] In short, Ross, Walker,

³⁶ Es muy llamativo notar la diferencia de interpretación que existe entre los que escribieron sobre los textos arguedianos antes del surgimiento de la popularidad de las teorías poscolonialistas, como lo hicieron Borello y Hale que publicaron sus estudios en los años 1980, y las posturas defendidas por los críticos como Aronna y Paz Soldán que publicaron sus estudios en 1999 o después. Supongo que no es por nada que términos como “raza” o “racismo” ya han perdido casi todo significado.

and Ely were not only in the mainstream to use a term that has become common in our times they were among the elite of the mainstream.
(*Intellectuals and Race* 33)

A lo largo del siglo XX, las actitudes visibles entre las élites y las políticas de los centros de erudición han cambiado drásticamente. Lo que aquí nos interesa destacar es la tendencia de la élite intelectual de dictar a los otros miembros de su sociedad lo que deben pensar y que las ideas contrarias a la posición de ellos realmente no merecen ser consideradas seriamente. Respecto de esta tendencia, nota Sowell: “in the early twentieth century, Madison Grant referred to those who disagreed with his genetic determinism as sentimentalists and, in the late twentieth century, those who disagreed with the prevailing racial orthodoxy of that era were often dismissed as racists” (*Intellectuals and Race* 22).³⁷

En nuestro caso, concluir que Arguedas consideraba raza en términos biológicos porque había citado a Hitler en el año 1937 es ilógico y presenta varias contrariedades. Primero, ¿por qué sugeriría esta conexión como evidencia de un racismo biológico? Es cierto que Arguedas había citado a Hitler (en las últimas páginas de la última edición), pero para que el vínculo tenga el deseado efecto retórico y provoque la reacción esperada del lector, es importante que tengamos conocimiento de las atrocidades cometidas por el líder alemán a lo largo de la Segunda Guerra Mundial, pero que sólo salieron a luz en el verano de 1945. Segundo, como figura política, Hitler había captado la atención de todo el mundo en los años 1930. De hecho, él fue nombrado el Hombre del Año en 1938 en la revista *Time*. Aunque el artículo no lo trató con aprobación, ilumina los logros políticos e

³⁷ Si alguien necesita más evidencia de este fenómeno, hay un paralelo interesante en el debate actual sobre el cambio climático. ¿Dónde están las publicaciones científicas que contradicen la teoría predominante que sugiere que la industrialización de la sociedad y los seres humanos somos responsables por los pequeños cambios de temperatura? ¿Cómo se tratan a aquellos científicos que cuestionan esas teorías?

industriales que sucedieron bajo él después de la derrota de la Primera Guerra Mundial.

En adición, ha notado Thomas Sowell:

W. E. B. Du Bois was so intrigued by the Nazi movement in the 1920s that he put swastikas on the covers of a magazine he edited, despite protests from Jews. Even though Du Bois was conflicted by the Nazi's anti-semitism, he said in the 1930s that creation of the Nazi dictatorship had been 'absolutely necessary to get the state in order' in Germany, and in a speech in Harlem in 1937 he declared that 'there is today, in some respects, more democracy in Germany than there has been in years past' (*Intellectuals and Society* 99).

Tercero, entramos otra vez en el conflicto semántico sobre las ideas de raza. Aunque en la visión de Hitler se distinguía las razas por su biología, el dictador alemán creía en categorías raciales que hoy sólo se pueden discutir en términos culturales, pues la evidencia de diferenciación racial se basaba en unas teorizaciones ya desmentidas.

Además, inmediatamente después de citar a Hitler, se asocia la idea de inferioridad racial a elementos culturales: "Elementos inferiores desde el punto de vista racial, desprovistos, por tanto, de educación empezada en el hogar, perezosos e indolentes, cualquier que sea el campo en que actúen, se hallan incapacitados para elevarse a las esferas de la alta especulación, o siquiera de la alta cultura" (A. Arguedas, *Pueblo enfermo* 378). En otras palabras, subraya la correlación entre la raza y lo que considera una decadencia cultural.

Otro efecto de ver los textos dentro del contexto de raza en vez de cultura es la tendencia de disminuir o ignorar la veracidad con que Arguedas describe las realidades vividas por los sujetos del ensayo y también de la novela. En eso también se destaca otra contradicción teórica, pues tanto el positivismo como el realismo literario dependen de la observación y descripción fiel de la sociedad. Pero curiosamente, cuando esa realidad está en desacuerdo con la visión idealizada de los críticos y relativistas culturales, hay

que explicarla de alguna manera. Respecto de la narrativa realista de Arguedas, Borello ha afirmado:

En Arguedas primaba una intención documental testimonial, que se sobrepuso a la de dar una interpretación del fenómeno indígena que comprendiera la enorme complejidad del asunto. *Raza* resta como una objetiva descripción en la que el atento lector de Flaubert aprendió la lección del maestro francés y se limitó a dejar una suma muy bien organizada de observaciones detalladas de una realidad campesina que él conocía probablemente como muy pocos intelectuales bolivianos de su tiempo. (“*Raza de bronce* y la novela indigenista” 27)

Hale, por su parte, confirma en varios lugares que el positivismo y, específicamente, la sociología positivista (nombra *Pueblo enfermo* como ejemplo, citado arriba) mostraban una inclinación hacia la descripción factual (401). Pero, cuando llegamos al análisis de Paz Soldán, ya no se trata de una observación fiel a la realidad, sino algo diferente: lo grotesco. Refiriéndose a la figura del indígena y citando la descripción de Arguedas en *Pueblo enfermo* (imagen que luego se emplea en la novela) el crítico escribe:

Imágenes grotescas de animalización y falta de higiene acompañan su desarrollo: ‘revolcándose en sus propios excrementos y en el de los animales, alcanzan los cuatro o cinco años de edad, y es cuando comienzan a luchar contra la hostil naturaleza, pastoreando diminutos rebaños de cerdos, junto a las lagunillas malsanas y de aguas podridas’. El tropo de la falta de higiene clasifica al sujeto indígena como un ser patológicamente amoral y degenerado desde su infancia. (*Alcides Arguedas y la narrativa* 82)

Continuando con este punto y citando un estudio que se publicó en 1993, Paz Soldán ofrece como apoyo lo siguiente: “La visión grotesca del indígena revela al texto ‘sociológico’ como una narrativa ficcional disfrazada de narrativa ‘factual’. La realidad del aymara no es grotesca, sino que ha sido entramada de esa forma por Arguedas: ‘Lo grotesco ciertamente no pertenece a la realidad, sino al lenguaje que describe esa realidad’” (*Alcides Arguedas y la narrativa* 82). Cuestionar lo que había escrito

Arguedas está perfectamente bien, pero para desmentir la aserción de Arguedas, hay que producir alguna evidencia además de una opinión. ¿Será que la higiene de la gente indígena es sólo un tropo empleado en la literatura? Sospecho que los problemas higiénicos son los mismos tipos de problemas que se encuentran dondequiera que haya pobreza extrema, opresión y explotación. De todos modos, Arguedas muestra los problemas socio-económicos que tienen una correlación racial/cultural y no necesariamente concluye que la raza es la causa de dicha realidad. ¿Acaso el problema de la higiene no yace en la falta de educación disponible a la gente indígena y la falta de infraestructura nacional que apoya la mejoría del aseo personal?

Otro problema que nos presenta la interpretación biológica de la raza es el problema causal de aquellos argumentos. Bien lo ha señalado Paz Soldán: “Aunque Arguedas señala múltiples causas del atraso en la modernización del país, éstas derivan de las tres principales propuestas por Taine para el análisis de la psicología de una nación: *race, milieu y momento*” (*Alcides Arguedas y la narrativa* 78). Al reducir los discursos de Arguedas al racismo, los críticos no comentan sobre las causas principales de la decadencia del país y enfocan sus argumentos en *una* de las causas indirectas del fracaso modernizador. El resultado es que el racismo luego se usa para explicar cualquier crítica y, por conexión, cualquier problema sufrido por la gente menos económicamente avanzada. Pero los problemas entre las distintas “razas” son más viejos que cualquier teoría de superioridad/inferioridad racial que luego se usaba para explicar tales conflictos.

De esta manera, si existe el racismo en Bolivia—y sospecho que sí existe—es más probable que el racismo es el resultado de tales conflictos y no su causa.³⁸

En *Pueblo enfermo*, Arguedas enumera una miríada de causas de la decadencia nacional y del fracaso modernizador que sirven de trasfondo para el desarrollo de la trama en *Raza de bronce*. Para los críticos que comparten las opiniones de Michael Aronna y Edmundo Paz Soldán, la insistencia en ver el discurso de Arguedas como uno basado en una conceptualización de raza en términos biológicos implica una lectura prescriptiva. Han concluido que, para Arguedas, no había remedio para los males del país. En otras palabras, la sangre era demasiado determinista para que las condiciones de Bolivia mejorasen. Esa conclusión me parece contradictoria al ensayo desarrollado, pues ya vimos que para Arguedas la raza no determina absolutamente nada. En todo el ensayo, los comentarios de Arguedas están basados en la historia del país y representan sus observaciones sobre las realidades contemporáneas, como él las veía: la correlación entre la raza y las condiciones socioeconómicas del país. Es decir, todo el análisis de Arguedas, tanto en *Pueblo enfermo* como en *Raza de bronce*, es de naturaleza descriptiva. Aunque en las primeras dos ediciones del ensayo ofrecía soluciones (terapéuticas) para resolver los problemas del país—educación, inmigración, etc.—ya para la tercera edición había cambiado por completo su rumbo y, a pesar de titular el capítulo con una pregunta retórica en el futuro: “¿Qué harán de Bolivia los militares?”, una lectura de esta sección muestra claramente una crítica del presente o el pasado reciente de Bolivia y muy pocas comentarios sobre el futuro del país. Este último capítulo sirve no como una crítica de la raza biológica de los habitantes de Bolivia, sino

³⁸ Véase los textos de Thomas Sowell para más sobre esta técnica retórica, especialmente en el contexto de la esclavitud y el apartheid en Estados Unidos y Sur África.

como una fuerte condena de las instituciones gubernamentales, económicas y militares del país. O sea, ofrece una crítica de las instituciones establecidas según las normas de la cultura dominante del país—la mestiza.

Como se ve, un acercamiento “racista” de los textos que no toma en cuenta la importancia de la cultura en los comentarios de Arguedas nos presenta con muchos problemas y contradicciones teóricos y críticos. Si fuésemos a repensar los textos no como críticas de las razas bolivianas en el sentido biológico sino como críticas del conjunto de las culturas bolivianas (la blanca, la mestiza y la indígena), las obras tomarían un significado completamente distinto. Pues, no es la raza biológica que ha impedido la modernización del país, sino las culturas prevalentes en Bolivia y expresadas a través de sus actividades las cuales han hecho tan difícil el desarrollo del país. Un análisis de los dos textos que considera los factores culturales es mucho más adecuado para explicar las realidades observadas por Arguedas. Tales acercamientos tienen una larga historia en los análisis de los economistas y también los sociólogos.

II. *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* como críticas culturales

Para muchos académicos y comentaristas sociales, el factor que más contribuye al desarrollo de una nación o sociedad (inclusive grupos étnicos dentro de una nación, por ejemplo, los japoneses o los alemanes en Brasil) es la cultura. En el prefacio de su estudio comparativo sobre el desarrollo de los países de Latinoamérica, Lawrence Harrison afirma: “I have been increasingly persuaded that, more than any other of the numerous factors that influence the development of countries, it is the culture that principally explains, in most cases, why some countries develop more rapidly and

equitably than others. By ‘culture’ I mean the values and attitudes a society inculcates in its people through various socializing mechanisms, e.g. the home, the school, the church” (xvi).

Thomas Sowell es otro que ha estudiado la cultura como la fuerza detrás del progreso de varias sociedades alrededor del mundo. De hecho, tal visión es la base de su trilogía: *Race and Culture* (1994), *Migrations and Culture* (1996), *Conquests and Cultures* (1998) y es el tema central de muchos de sus otros libros. Sowell se basa también en una definición de cultura que se enfoca no en la producción cultural—las artes y la literatura—sino “primarily on those aspects of culture which provide the material requirements for life itself—the specific skills, general work habits, saving propensities, and attitudes toward education and entrepreneurship—in short, what economists call ‘human capital’” (*Race and Culture* xii).

El venezolano Carlos Rangel también considera los factores culturales, principalmente en el contexto histórico, para explicar las circunstancias actuales de Latinoamérica. Para Rangel, no es ninguna sorpresa que los múltiples países del continente no se modernizaron. Al compararlos con la historia de los Estados Unidos, observa:

It was Latin America’s destiny to be colonized by a country that, though admirable in many ways, was at the time beginning to reject the emerging spirit of modernism, and to build walls against the rise of rationalism, empiricism, and free thought—that is to say, against the very bases of the modern industrial and liberal revolution, and of capitalist economic development. (182)

Muy parecido a la posición que toma Rangel, Max Weber sugiere que el progreso y el desarrollo están vinculados a las creencias religiosas; específicamente, arguye que el protestantismo es más propicio para el capitalismo que el catolicismo. Uno de los puntos

más destacables del estudio de Weber son las afirmaciones respecto del trabajo. Según este filósofo, para los católicos, el trabajo era algo que se tenía que aguantar mientras que, para los protestantes, el trabajo se convierte en algo moral: en un llamamiento divino.

Curiosamente, la distinción entre las ideas sobre el trabajo es una que sigue vigente hasta hoy en día. He escuchado en el contexto latinoamericano y en el contexto italiano el dicho popular—o una variación del mismo: Los americanos (estadounidenses, gringos) viven para trabajar; los latinos trabajan para vivir.³⁹ De hecho, las negativas ideas latinoamericanas respecto del trabajo sobresalen en Arguedas, Bunge y Rangel. En la edición revisada de *Nuestra América*, una de las soluciones a los problemas que enfrentaba Argentina es el trabajo. Escribió Bunge:

No hallo pues sino un remedio, un solo remedio contra nuestras calamidades: la CULTURA, alcanzar las más alta cultura de los pueblos europeos...¿Cómo? POR EL TRABAJO. Trabajar la tierra, la escuela, la imprenta, la opinión, el arte, desgranar el trigo, despojar de su cándido vellón a la oveja, sangrar la vena de carbón y de oro, mover los motores de la industria, provocar el estímulo de las letras, alcanzar los descubrimientos de las ciencias, modelar la piedra, colorear el cuadro... Nunca nos será dado trocar nuestra sangre, ni nuestra historia, ni nuestro clima, pero sí podemos europeizar nuestras ideas, sentimientos, pasiones... No contentarnos con tomar las formas de la cultura europea, como tomaron los escolásticos las de la cultura grecolatina; antes bien penetrarnos de su espíritu, que luego ya adquiriremos nuestro propio espíritu, como lo adquirieron—¡después cuánto esfuerzo!—esos escolásticos laboriosísimos que engendraron en el vientre de Europa el Renacimiento... Engendremos también nosotros la reacción en los fecundos flancos de América... ¡Civilicémonos por el trabajo! [...]

Por tanto, mi fórmula de la regeneración puede bien conceptuarse ésta: LA CULTURA POR EL TRABAJO, LA DIVISIÓN DEL TRABAJO POR LA MODESTIA, EL ESTÍMULO DEL TRABAJO POR LA ALEGRÍA. (231-32)

³⁹ En uno de los libros de texto que usaba para enseñar la lengua española a estudiantes de segundo año (nivel 200), una de las secciones sobre la cultura hispanoamericana elabora sobre este concepto del trabajo y las otras preferencias culturales de estos países (Spinelli, García Fernández y Galvin Flood 333).

Alcides Arguedas también reconoce y critica las actitudes de los bolivianos respecto del trabajo. En *Pueblo enfermo* nota: “en Bolivia el trabajo aún sigue considerándose como maldición divina y la holganza supremo límite de felicidad” (125).

Unas páginas después continúa:

El trabajo paciente y ordenado no tienta ni seduce al boliviano. Si trabaja ha de ser para conseguir de hecho fabulosa recompensa a su labor. De lo contrario, permanece inactivo, merodeando por las salas palaciegas, a la pesca de una candidatura de diputado o concejal, o de ambas a la vez, y desconoce en absoluto la alegría sana de crear y emprender. (127)

Las observaciones de Arguedas respecto del trabajo culminan en una serie de comparaciones entre las actitudes y habilidades de los extranjeros frente a los nacionales para emprender y manejar una variedad de negocios. Esas comparaciones no solamente iluminan el carácter y la cultura del boliviano, sino también explican al extranjero. Al meditar sobre por qué el extranjero tiene éxito donde el nacional no lo tiene, mira a los factores culturales:

El comerciante extranjero emplea otro sistema. Bien sabe que todo entra por los ojos, y extiende gama de colores y deslumbra con el aparato. Se instala en un lugar cómodo, amplio, de buena posición, y en seguida no se cruza de brazos en espera del cliente, sino que lo llama, lo busca, le ofrece facilidades de pago y hasta lo trata con urbanidad. Toda su tienda es un muestrario, y sus dependientes bien seleccionados entre los de espíritu despierto, sólo se ocupan de poner ante los ojos del curioso y del comprador, lo que pueda solicitar su atención, sin jamás formar corrillos y menos hacer oír el eco de una risa. Y de estas insignificancias, la continua derrota de los comerciantes nacionales al por menor, obligados a ceder el campo a los más activos y mejores conocedores del terreno. (A. Arguedas, *Pueblo enfermo* 128)

Tal como señala Arguedas, las actitudes de los bolivianos respecto del trabajo han tenido un impacto en casi todos los sectores de producción e industria. Lo que observa Arguedas es cierto y muestra los efectos de las actitudes culturales y no de la biología.

Como ha observado Sowell:

Cultural attitudes toward commerce and industry have varied as much as attitudes toward education. A disdain for commerce and industry has, for example, been common for centuries among the Hispanic elite, both in Spain and Latin America. Similar attitudes have been prevalent in the Portuguese colonial empire. Even those elites with vast wealth have tended to have that wealth in landholdings, rather than in industry or commerce. The result in much of Latin America has been an over-representation—sometimes an absolute predominance—of non-Hispanic, non-Portuguese, immigrants and their children among the leading commercial and industrial figures of various countries. (*Race and Culture* 25)⁴⁰

Esta aversión al trabajo resulta en lo que Arguedas llama “empleomanía”. El uso del término ha sido criticado por haber intentado agregar un sabor médico al análisis, pero Arguedas destaca un fenómeno bastante interesante e importante: la tendencia de buscar empleo como burócrata en el gobierno y los problemas de corrupción que se vincula con este tipo de actitud. O sea, las ideas respecto del trabajo están fuertemente enlazadas con los problemas gubernamentales—crítica central de Arguedas y causa principal del fracaso nacional.⁴¹

Como lo dice Arguedas, “[o]tra de las singularidades del carácter indo-español es la propensión general de alcanzarlo todo mediante la ayuda del Estado y, particularmente de servir al Estado” (*Pueblo enfermo* 122). Esta tendencia no es única a Bolivia, como Arguedas mismo señala. Además, curiosamente, se ve en muchos lugares del Tercer Mundo y como ha notado Sowell: “A burgeoning bureaucracy is more likely to be an

⁴⁰ Reconocer este hecho también ayuda a explicar por qué tantos pensadores latinoamericanos de la época vieron la inmigración como una solución posible a los problemas nacionales. Véase *Intellectuals and Race*, *The Economics and Politics of Race*, *Conquests and Cultures*, *Migrations and Cultures* de Thomas Sowell para más detalles y ejemplos respecto de este fenómeno.

⁴¹ Esta actitud no nos debe sorprender cuando consideramos la actitud histórica española respecto del trabajo y la nobleza. Mucho se habla sobre la importancia de “limpieza de sangre” durante la edad media como reflejado en el sistema de castas en la Nueva España durante la colonia, pero igualmente importante era el concepto de la “limpieza de oficio”. Pues quién se olvida del escudero hambriento de *Lazarillo de Tormes*.

impediment than a contributor to economic development” (*The Economics and Politics of Race* 236).

¿Cómo sucede esto? El economista, Alvin Rabushka lo ha descrito así:

The self-interest axiom of market theory stipulates that individuals act in their own best interest. To claim that government corrects market failures is to postulate that government *maximizes a social welfare function for the common good*. But government is composed of individuals each of whom, if we are to be consistent, must also be concerned with maximizing his own welfare. It is inconsistent with the self-interest view of market behavior to suppose that a politically issued paycheck converts an economic individualist into an economic altruist. On the contrary, consistency would postulate that government employees are takers, not givers, with one distinct advantage: they need not earn a profit to stay in business. The coercive power to tax can offset the uneconomic adventures of government.

In the absence of unanimity, political decisions impose externalities on those not in agreement—an illustration of public failure. For many, the political process in fact provides a means through which private gains may be secured at the expense of other citizens. (56-58)

Esta explicación compagina perfectamente con lo que critica Arguedas a lo largo del ensayo y especialmente con los capítulos V, VI, VII, X, XI, XII y XIII—en pocas palabras: la corrupción política y sus efectos en la sociedad boliviana. Citando al caudillo boliviano Morales, Arguedas señala:

La falta de trabajo e industria le ha reducido (al país) a la miseria y decadencia en que está. Sus gobernantes, unas veces corrompidos y otras corruptores, sólo han cuidado de encastillar su poder, y no de emplearlo en beneficio del pueblo: por eso veis la ignorancia, el vicio, la vagancia y esa falta de fe, de espíritu público y de conocimientos prácticos. Por eso hoy lamentamos la estrechez y decadencia del comercio, de la minería, de las artes y de la agricultura; y por eso no hemos tenido caminos, ni medio alguno de vialidad y de comunicación... (*Pueblo enfermo* 279)

Justo después, al comentar sobre aquella cita, Arguedas opina:

Fue éste el único momento de terrible sinceridad en ese hombre. Todo lo demás importa poco ahora que se haya dicho... Morales, en esas cuantas líneas, ha hecho el proceso de la historia de su país; ha pronunciado las

palabras definitivas y justas que ocultaron y callaron otros gobernantes...
(*Pueblo enfermo* 279)

Éste es el mismo modelo que se destaca a lo largo de *Raza de bronce* empezando con la creación de las haciendas. “The Spaniard bound for America (the would-be *Indiano*) came to found cities as a base from which to exploit the land”—observa Rangel—. “The agricultural or, preferably, mining work was done for him by slaves who were organized into encomiendas and later into haciendas—institutions that displayed all of the defects and none of the good qualities of the socioeconomic structures of medieval Europe” (184). Se ve claramente que en la novela, la hacienda y la explotación del indio son las bases de toda la trama. Respecto del tema del trabajo, son los indígenas que están obligados a trabajar las tierras del hacendado mientras que éste, hombre blanco y símbolo del poder y las normas culturales de Bolivia en aquel entonces, anda en la ciudad. Aun cuando sí está presente en la hacienda, no trabaja, sino que pasea con los amigos, va de caza, etc. En ningún momento pinta al patrón, ni a sus amigos, como hombres que trabajan con sus manos, sino como los descendientes y beneficiarios de un sistema corrupto; hay que recordar que la voz narrativa, al empezar el libro segundo de *Raza de bronce*, destaca que fue el caudillo bárbaro, Melgarejo, que desapropiaba tierras de los indígenas para dárselas a sus familiares y partidarios que le apoyaron (A. Arguedas, *Raza de bronce* 114-18; Bonilla 574).

Una búsqueda del texto, por ejemplo, de la palabra “trabajo” resulta en treinta y cuatro menciones; “trabajar” unas diez veces más. En casi cada ejemplo de los cuarenta y cuatro, el contexto es el trabajo forzado del indio. Curiosamente, en uno o dos ejemplos, se refiere al poeta, Suárez: “menos el melenudo Suárez, que anhelaba recoger notas de colorido local para componer algún trabajo” (A. Arguedas, *Raza de bronce* 226).

Respecto de los otros amigos de Pantoja, sabemos: “Sus otros amigos—Pedro Valle, José Ocampo y Luis Aguirre—se le parecían. Eran patronos y sus haciendas permanecían en sus manos jóvenes tal como las habían recibido de las manos perezosas de sus ociosos padres. [...] Nunca se dieron el trabajo de meditar si el indio podía zafarse de su condición de esclavo [...]”—continúa el narrador—. “La sola idea les parecía estafalaria e insostenible, porque desde el instante que en toda sociedad, desde la más culta, se acepta la necesidad ineludible de contar con una categoría de seres destinados a los trabajos humildes del servicio retribuido, forzosamente en su medio tenían que actuar los indios en esos trabajos, con o sin retribución” (A. Arguedas, *Raza de bronce* 219-20). En *Raza de bronce*, el trabajo manual se reserva para los indios mientras que la clase dominante sólo indaga en trabajos mentales.

Lo que se ve es la perpetuación del sistema que explota al indio el cual ha sido apoyado por la corrupción gubernamental, siguiendo exactamente el modelo enseñado por Rabushka. Esta realidad implícita también se expresa explícitamente durante la reunión cuando los indios están decidiendo atacar o no al patrón y sus amigos. Eso reconoce Choquehuanka: “Está bien; hay que matarlos. Pero ¿son tantos nuestros duelos que tengamos necesidad de matar? Recuerden que una sola gota de sangre blanca la pagamos con torrentes de la nuestra. Ellos tienen armas, soldados, policías, jueces, y nosotros no tenemos nada ni a nadie...” (A. Arguedas, *Raza de bronce* 341-42). O sea, todos los elementos de poder gubernamental están bajo el control de un solo grupo: los blancos/mestizos (que en *Pueblo enfermo* Arguedas considera el mismo grupo). En otras palabras, se trataba del mismo añejo sistema que importaron los españoles en el siglo XVI, mucho antes de cualquier teorización de superioridad biológica.

Pues, abundan los ejemplos que se pueden destacar de las deficiencias culturales evidentes en las dos obras, y he destacado lo que considero los elementos centrales de las dos obras: trabajo y corrupción gubernamental.⁴² En el contexto de estas obras, si entendemos raza como herramienta para ayudarnos a diferenciar entre los distintos grupos y lo que dice Arguedas sobre esas razas como crítica, evaluación o análisis de las culturas de esos grupos, entonces sí tenemos algo más o menos tangible dentro de la sociedad que podemos evaluar. En este sentido, *Pueblo enfermo* capta una realidad vivida de la gente y critica los factores culturales que son responsables por los fracasos de varios grupos. De igual manera, eso explica el discurso central de *Raza de bronce*. Aunque muestra lo que considera la realidad vivida de los indígenas, no los glorifica y critica lo que percibe como su cultura atrasada y a la vez logra criticar la maldad de los mestizos, los blancos y hasta las instituciones como la Iglesia. Es la cultura de todos la que ha impedido el progreso y la modernización del país.

Si leemos a Arguedas como una simple repetición racista de las teorías del pasado, creo que estamos perdiendo una oportunidad de mejor entender las realidades de la época, las ideas del autor y también el discurso en general. Fingir que se trata de un simple racismo de la época no le obliga al crítico a examinar los hechos y la realidad detrás de los argumentos del autor. Tomando la posición del relativista cultural, los

⁴² La cuestión del alcoholismo es otra que merece ser más elaborada. En *Pueblo enfermo*, aparece como elemento importante en el capítulo III, "Psicología de la raza mestiza", y luego todo el capítulo IX está dedicado a los problemas del alcoholismo en Bolivia. En *Raza de bronce* el alcohol y la embriaguez juegan papeles bastantes visibles y se ve en varias partes de la novela (número de referencias: 16 "alcohol", 12 "ebrio/ebria", 2 "embriaguez", 4 "borrachera", 1 "borracho", 3 "whiskey", 5 "aguardiente"). Para unos, los temas como el alcoholismo presente en los dos libros se explica como "estereotipos". Pues, aun Manuel González Prada, quien, que yo sepa, nunca ha sido acusado de racismo, ha escrito: "Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida" (207).

críticos descartan las ideas como racistas y evitan tener que examinar lo que dice el autor en el contexto cultural y hacer valorizaciones culturales. Irónicamente, los que no quieren hacer comparaciones o juicios de valor sobre los aspectos culturales, no tienen ningún problema hacerlo retroactiva y retrospectivamente para condenar la cultura y las ideas del grupo dominante en defensa de un ideal.

“Modernizar para democratizar”

Insistir en que *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* son racistas es demasiado reduccionista: simplifica la conceptualización de raza en los textos de Arguedas, niega por completo la importancia de la cultura de una sociedad como elemento fundamental para el desarrollo, y disminuye y oculta por completo la verdadera y principal causa del fracaso boliviano: la corrupción gubernamental y la inhabilidad de los líderes (que sí eran mestizos) de realizar los proyectos necesarios para que el país se modernizara. El fracaso boliviano se debe a deficiencias culturales, especialmente en el ámbito político.

Es innegable que la historia política de Bolivia juega un papel importante tanto en *Pueblo enfermo* como en *Raza de bronce*. Sin embargo, la tendencia de leer y estudiar estos libros en el contexto de la decadencia racial y las ideas científicas sobre raza ha predominado en la crítica de los dos textos—especialmente en los años recientes.

Aunque tales acercamientos son muy apropiados al considerar el tema de los dos libros, han ignorado por completo las otras preocupaciones latinoamericanas de aquella época: la libertad y la democracia.⁴³ Después de la independencia de los países latinoamericanos

⁴³ Reconocemos que los conceptos de la democracia y libertad son distintos y que cada uno puede existir sin el otro. Sin embargo, para muchos escritores son ideales que están fuertemente vinculados y realmente no hacen una clara distinción entre los dos en todos los casos.

a lo largo de siglo XIX, hay una aguda lucha ideológica, y en muchos casos sangrienta, entre los mismos miembros de la élite sobre el control y el futuro político de sus nuevos países. A pesar de ser consideraciones importantes durante más de cien años en el contexto latinoamericano, rápidamente estos dos ideales—la libertad y la democracia—desaparecerán del discurso crítico debido en parte a la emergencia del comunismo y las ideas socialistas en Latinoamérica en los años 1920 y 1930 y el deseo de los críticos literarios de promover tal ideología política.

Históricamente, aunque estos países se independizaron, mantuvieron en muchos casos la estructura de poder que existía durante la colonia. En el contexto de Perú justo después de independizarse, Heraclio Bonilla informa: “The Independence process resulted from the actions of a profoundly vulnerable Spanish and creole minority, which was intent on maintaining its former privileges under a new liberal cloak; there was a total absence of popular representation in any of the decisions taken concerning the political and economic organization of independent Peru” (539). El resultado en Perú fue el ascenso de varios caudillos militares y conflicto interno.

La historia durante los primeros cien años después de la independencia de Bolivia es bastante parecida con la inestabilidad siendo especialmente algo problemático. Según David Bushnell, la constitución original de Bolivia escrita por Bolívar buscaba aumentar la estabilidad del sistema: “Its most notorious feature was a president serving for life and with the right to nominate his successor: a constitutional monarch in all but name, with strictly defined legal powers but a fund of personal influence” (147). Pero a pesar de las intenciones del Libertador, Bolivia entró casi de inmediato en problemas de estabilidad. Señala Arguedas: “En cien años de vida independiente cerca de cuarenta mandatarios

gobiernan en Bolivia bajo los títulos de Presidente Constitucional, Presidente Provisorio, Encargado del Poder Ejecutivo, Consejo de Ministros, Junta de Gobierno, Junta Militar, etc., etc.... y estallan algo así como 187 revueltas, motines de cuartel, asonadas” (*Pueblo enfermo* 252). Bonilla estima que durante la década de 1840, hubo unos sesenta y cinco *coups d'état* intentados (572). El constante conflicto interno y los gastos gubernamentales crearon condiciones que hacían imposibles una adecuada modernización del país.

Durante estos años, la libertad y la representación democrática en esta república constitucional no existían. Así lo ha notado Hale: “Political independence had been achieved in the heyday of western constitutionalism, the governing conviction of which was that a rationally conceived and written code of laws could effectively distribute political power and thus guarantee individual liberty, the mainspring of social harmony and progress” (373). Aunque eso pudo haber ocurrido en teoría, en la práctica, en el caso de Bolivia, la idea de una constitución duradera no existió y el resultado es que tuvieron varias y los caudillos constantemente cambiaron las “reglas” según sus propios intereses y beneficio.⁴⁴ Cuando por fin, Bolivia tiene un gobierno civil y no una dictadura militar, la situación política del país realmente no se mejora. El historiador Herbert Klein reseña:

The civilian governments which were established in Bolivia after 1880 were constructed on the base of a small percentage of the national population. To all intents and purposes they were representative only of the Spanish speakers, at most only a quarter of the national population. And given the literacy requirements for voting, as well as the financial restriction for holding office, the Bolivian regime was in every sense of

⁴⁴ Jonathan Hartlyn y Arturo Valenzuela sugieren que para que haya una democracia es necesario tres componentes: contestación (que el poder no reside siempre en el mismo partido ni la persona, sino que otros pueden presentarse como líderes potenciales para que los ciudadanos del país voten), el constitucionalismo (respeto por la constitución), la participación (que todos los adultos de la sociedad pueden participar en el proceso) (100-01).

the word a limited participation political system. The electorate numbered only 30,000 to 40,000 persons in the period up to 1900. The elite were concerned to keep the Indian masses out of politics as well as denying them access to arms or any other effective means of protest. The army, especially after its professionalization and modernization, became an indispensable tool to maintain Indian submissiveness, and was constantly called upon to suppress the periodic Indian uprisings. [...]

For the Indian rural masses, political expression was confined to traditional village elders or temporary leaders of revolts who led them in 'caste wars'. [...] Until well into the twentieth century, national politics were the exclusive concern of only 10 to 20 percent of the population. ("Bolivia" 560)

Aunque unos cuantos disfrutaban de la participación política, la gran mayoría de la gente vivía al margen de la sociedad. Hay un patrón que se ve en el comportamiento de casi todos los caudillos y presidentes: llegan al poder con la promesa de mejorar la situación económica y mantener elecciones libres, pero tan pronto como llegan al poder, ya no cumplen con sus promesas (H. S. Klein). Bajo el control de los caudillos, los recursos del país se gastan en pagar favores y aumentar el ejército, pero nunca en los necesarios proyectos modernizadores. La inestabilidad económica y gubernamental tenía costos reales para los habitantes de Bolivia. Es precisamente contra esta realidad vivida y este sistema gubernamental que Arguedas lucha.

Muchos críticos dan por entendido que Arguedas veía una salida en la modernización del país. Para ellos, el hecho de que Arguedas había cambiado su último capítulo de *Pueblo enfermo* para no ofrecer una "terapéutica" muestra una actitud fatalista del autor, un reconocimiento de que, según Edmundo Paz Soldán, "el fracaso de Bolivia como nación moderna se halla sobredeterminado por su fundamental heterogeneidad geográfica y racial" (80). No lo veo así. Arguedas apuesta por la modernización porque sabe perfectamente bien que sólo a través de ella se mejorarán las condiciones políticas y económicas de la nación. Cualquier progreso señala hacia la

democracia. Como escribió Alexis de Toqueville en la introducción de *Democracy in America*: “Once citizens began to hold land by other than feudal tenure, and transferable wealth, being conspicuous, created new wellsprings of power and influence, no discovery in the arts, no improvement in commerce or industry, failed to create a comparable number of new elements of equality among men” (5). Al continuar sugiere:

Once works of the intelligence became sources of power and wealth, people were obliged to look upon every scientific advance, every new discovery and idea, as a germ of power placed within the people’s grasp. Poetry, eloquence, memory, the graces of the spirit, the fires of the imagination, profundity of thought—all these gifts, which heaven distributes at random, benefited democracy, and even if they happened to be in the possession of democracy’s adversaries, they still served its cause by setting in relief the natural greatness of man. Democracy’s conquests therefore spread with those of civilization and enlightenment, and literature was an arsenal open to all from which the weak and the poor daily drew arms. (5)

Arguedas reconoció que la modernización representaba un camino posible hacia la libertad y la igualdad, y también creía que la literatura jugaba un papel importante en este proceso.⁴⁵ De hecho, la nota final de *Raza de bronce* ilumina muy bien el punto. Declara Arguedas:

Este libro ha debido en más de veinte años obrar lentamente en la conciencia nacional, porque de entonces a esta parte y sobre todo en estos últimos tiempos, muchos han sido los afanes de los poderes públicos para dictar leyes protectoras del indio, así como muchos son los terratenientes que han introducido maquinaria agrícola para la labor de sus campos, abolido la prestación gratuita de ciertos servicios y levantando escuelas en sus fundos.

Un congreso indigenal tenido en mayo de este año 1945 y prohijado por el gobierno ha adoptado resoluciones de tal naturaleza que el paria de ayer va en camino de convertirse en señor de mañana...

⁴⁵ En la advertencia que escribió Arguedas a la tercera edición de *Pueblo enfermo* reconoce que las ideas de libertad, igualdad y fraternidad no existían en la Bolivia de su día. Quizá reconoció que tampoco existían en los otros países latinoamericanos. Escribió Arguedas: “verlos florecer hoy día, imponerlos, sería resolver, destruir nuestra actual organización, asentada, hasta cierto punto, en la desigualdad y el egoísmo” (*Pueblo enfermo* VIII).

Los cuadros y las escenas aquí descriptos, tomados todos de la verídica realidad del ayer, difícilmente podrían reproducirse hoy día, salve en detalles de pequeña importancia. Y es justo decirlo. (*Raza de bronce* 348)

Aunque Antonio Cornejo-Polar ha concluido que “la nota expresa ‘ingenuidad u oportunismo’ e ‘impone un nuevo código de lectura y modifica el sentido trágico del texto en otro más bien alentador y optimista’”, es importante reconocer que el proyecto político de Arguedas se expresaba a través de la literatura y que él estaba consciente de esto (cit. en E. Paz Soldán 117-18).

Otros pensadores finiseculares también reconocieron la importancia de la democracia y la libertad y escribían sobre el tema. Hale sugiere que Rodó “recognized democracy (along with science) as one of the two props upon which our civilization rests and agreed with Fouillée (against Renan) that the law of natural selection works in society toward the softening of hierarchies and the broadening of liberty” (416). Alicia Ríos arguye, “Despite being a close follower of Ernest Renan, Rodó was in favor of certain democratic ideas; when he spoke of aristocracy, it was not on the basis of economic or social privileges, but rather on that of merit earned from honest work and the cultivation of uncorrupted values” (20). José Martí es quizá el latinoamericano que más famosamente escribió sobre la libertad y la democracia. Escribe Krauze, “Para Martí, hay cuatro problemas a resolver en su trayecto: el caudillismo cuyo objetivo es el poder no la libertad” (32). En los artículos del Partido Revolucionario Cubano que Martí redactó, escribe:

El partido no se propone perpetuar ‘el espíritu autoritario y la composición burocrática de la colonia, sino fundar en el ejercicio franco y cordial de las capacidades legítimas del hombre un pueblo nuevo y de sincera democracia, capaz de vencer, por el orden del trabajo real y el equilibrio

de las fuerzas sociales los peligros de la libertad repentina en una sociedad compuesta para la esclavitud'. (cit. En Krauze 35)

Hay varios paralelos visibles entre las ideas de Martí, Rodó y Arguedas, a saber: la ciencia moderna y la democracia traerían más libertad, la importancia de trabajo y valores ideales, el caudillo como estafador de la libertad, problemas de la burocracia y autocracia, etc...; hay resonancias de estas ideas en los textos de los tres pensadores.

Una gran parte de lo que escribe Arguedas tanto en *Pueblo enfermo* como en *Raza de bronce* se centra en estas mismas preocupaciones y observaciones. Estas dos obras representan una fuerte denuncia del sistema gubernamental, especialmente de los caudillos militares que dirigían el país. Escribe Emil Volek:

El caudillo tiende a considerarse a sí mismo como irremplazable, cultiva la gestión personal y continúa con la añeja tradición de la actitud patrimonial ('la ley y el dueño de todo soy yo'), todo actitudes y actividades que promueven el 'clientelismo' de la ciudadanía más que instituciones republicanas y cívicas independientes, que serían fundamentales para la verdadera vida democrática de la sociedad. ("El camino de Macondo" 2)

Eso es lo que está detrás de las circunstancias destacadas en *Raza de bronce* y es también lo que tanto critica en *Pueblo enfermo*. Bajo esas circunstancias no podían ni modernizar ni democratizar el país.

Creo que uno de los problemas de la interpretación de esas dos obras reside en lo que se piensa sobre la modernidad y la modernización. No es la tecnología importada a un país que trae "modernidad", sino la habilidad de un país de hacer o inventar la tecnología por sí mismo que trae modernización duradera. Volek lo define así:

Aclaremos entonces; la modernidad es la ciencia moderna: [...] Es la ciencia transformada en tecnología, transformada en producción industrial, en comercio y en expansivo poder económico y también militar (ciertas cosas van juntas, querámoslo o no). Y para abrir espacio para todo eso, hubo que crear ciertas condiciones favorables: la infraestructura institucional, educativa, jurídica, financiera, o sea, las condiciones de

libertad social capaces de fomentar los cambios modernos (“El camino de Macondo” 5).

Al parecer, muchos de los críticos, por preocuparse tanto con el hecho de que Arguedas haya sugerido que las razas (digo culturas) no estaban preparados para la modernización, han perdido por completo este punto: los políticos bolivianos no han sido capaces de llevar a cabo ningún cambio significativo para el mejoramiento del país, sino todo lo contrario.

Harrison sugiere que hay siete maneras a través de las cuales una sociedad puede alentar la expresión creativa de su gente y progresar; curiosamente, son los mismos siete factores que se necesitan para una sociedad democrática moderna:

1. Through creation of an environment in which people expect and receive fair treatment.
2. Through an effective and accessible education system: on that provides basic intellectual and vocational tools; nurtures inquisitiveness, critical faculties, dissent, and creativity; and equips people to solve problems.
3. Through a health system that protects people from diseases that debilitate and kill.
4. Through creation of an environment that encourages experimentation and criticism (which is often at the root of experimentation)
5. Through creation of an environment that helps people both discover their talents and interests and mesh them with the right jobs.
6. Through a system of incentives that rewards merit and achievement (and, conversely, discourages nepotism and ‘pull’)
7. Through creation of the stability and continuity that make it possible to plan ahead with confidence. Progress is made enormously more difficult by instability and discontinuity. (3)

Aunque Arguedas identifica ciertos impedimentos culturales para lograr todos esos objetivos de la noche a la mañana, son de alguna manera u otra exactamente las deficiencias que empareja con la sociedad y más específicamente con el liderazgo boliviano. Escribió Arguedas: “Allí, nadie osa emprender, porque todos desconfían” (*Pueblo enfermo* 129), pues no existe ninguno de las siete condiciones. De hecho, no

sería una tarea demasiado difícil emparejar el factor expuesto por Harrison con por lo menos un ejemplo en que Arguedas sugiere que no existe tal calidad como lo declara en *Pueblo enfermo*. Por supuesto, todos estos elementos están ausentes para la gente indígena de *Raza de bronce*.

En Arguedas, lo que se ve es una crítica del hecho de que el país, después de tanto tiempo, no se modernizó. Debemos añadir a esto que tampoco se democratizó—una realidad que está muy presente tanto en *Pueblo enfermo* como en *Raza de bronce*. Lo que ocurrió en Bolivia se relaciona a la generación argentina de 1837, de la cual Volek ha sugerido:

No obstante todas las limitaciones posibles, esta generación planteó frente a su sociedad y frente a la América hispana y, más tarde, *latina*, el desafío que ha quedado en pie hasta hoy día: porque su proyecto no era sólo *modernizar* ni tampoco sólo *democratizar*, sino *modernizar para democratizar la sociedad*. Si no entendemos este ethos, no entendemos nada de la herencia de esta gran generación. (“El camino de Macondo” 6)

Si la modernización y la democratización van de mano en mano, ¿por qué la crítica lo ha ignorado tanto? Eso aplica a Argentina y a Bolivia.

Es muy difícil saber exactamente cuáles fueron las ideas políticas de Arguedas. Mucho de lo que se ha escrito sobre la política de Arguedas es muy conflictivo y está basado en opiniones personales de críticos y seguramente se dio con fines políticos.

Mariano Baptista Gumucio escribe:

Pero poco se sabe del Arguedas político y aún menos de las ideas políticas de don Alcides. Esto viene a cuento por la profusión con que en estos días, se emplea en nuestra prensa el calificativo de fascista, atribuido a gentes—militares o civiles—que poco saben de lo que sea aquello: al fin y al cabo, el fascismo como programa político: racismo, economía corporativa, sindicalismo vertical, partido único, pretensión imperial; quedó sepultado en los escombros de la II Guerra Mundial y lo que se conoce como tal en nuestros días, incluido el régimen de Franco en España, son dictaduras militares de derecha o simples tiranías que

imponen el orden en beneficio de unos pocos, apelando a la represión y a la violencia organizada. Pero de fascistas no tienen sino el calificativo que les endilgan sus opositores.

Arguedas perteneció al partido liberal hasta su muerte, publicó su *Historia de Bolivia* bajo los auspicios financieros de Simón I Patiño y vivió largos años en París. (“Arguedas y el fascismo” 233)

Empero otro crítico boliviano sugiere: “A partir de su nihilismo hacia la democracia burguesa, su anticomunismo oligárquico, su convicción de que todos los partidos y todos los políticos y militares han fallado y siendo, esencialmente, un racista, su aproximación al fascismo es, prácticamente, ineludible” (Domic 249). Todavía otro autor ha indicado: “Otros escritores le creyeron un anarquista proletario de ideas a lo León Bloy. Cuando una vez expliqué que Arguedas era un buen señor conservador que había gozado de puesto oficial y escribía su monumental historia de Bolivia bajo el ala y la sombra de Patiño, se sorprendieron (Marof 152). De mi parte, no es mi intención especular sobre el partido político de Arguedas; sólo subrayo las contradicciones inherentes entre muchos de los críticos. Era liberal, era conservador, era anarquista, era fascista. En cualquier caso, no hay duda que reconoció los problemas del sistema boliviano y abogaba por un sistema más democrático.”⁴⁶

Si leemos a Arguedas dentro de este contexto de “modernizar para democratizar”, entonces, ¿cómo se ve en los textos? Uno de los primeros aspectos que suele destacarse tiene que ver con el desarrollo de la infraestructura del país. Curiosamente, el comienzo de *Pueblo enfermo* presenta ciertos paralelos con *Facundo* de Sarmiento, especialmente respecto de las tierras salvajes, etc. Al dar un bosquejo de los aspectos físicos del país, una de las primeras cosas que señala Arguedas es la falta de infraestructura nacional.

⁴⁶ Recordemos que W. E. B. DuBois consideraba que Alemania tenía más democracia bajo Hitler que había tenido en mucho tiempo (Sowell, *Intellectuals and Society* 99).

Escribe Arguedas en *Pueblo enfermo*:

Como se ve, todo es primitivo, agreste, salvaje. En los jocundos valles de los alrededores de Sucre, Cochabamba y La Paz, vense peregrinar grupos de indios viajeros en pos de sus caravanas por las playas desiertas y acribilladas de recio pedrusco, buscando un paso por dónde vadear las corrientes tumultuosas de los torrentes convertidos en cataratas. Escogen el sitio en que, si no divididas, por lo menos se desparraman en grande extensión las aguas y las atraviesan sosteniendo a los borricos cargados de frutas o combustible. Muchas veces se equivocan en calcular la fuerza del caudal y pagan caro su equívoco. Arrástralos la corriente y los arroja un centenar de metros más abajo con algunos miembros rotos, si no ya cadáveres.

Hoy, después de la guerra, o durante la guerra, recién se ha visto la necesidad de las rutas y caminos como condición primera y determinante de progreso material y cohesión nacional. Y se han hecho o se intenta hacer caminos y se pregona en todos los tonos la necesidad de hacerlos pronto y rápido; pero—¡lo de siempre!—el dinero falta porque el poco que aún queda después de saldadas las cuentas con los acreedores del interior y exterior, se lo comen los militares y los políticos, a dos carrillos, y apenas queda un poco para la instrucción y otro poco para el fomento... (29)

A mi parecer, esos dos párrafos subrayan perfectamente el problema: intentaron modernizar sin democratizar. Es decir, reconocen la necesidad de modernizar, desean construir la infraestructura necesaria, pero por falta de controles democráticos, los caudillos hacen lo que quieren con los recursos nacionales. Luego, cuando escribe sobre el ferrocarril en Bolivia, muestra la otra cara del problema: cuando sí logran tener alguna tecnología modernizadora, no es para el beneficio de todos.⁴⁷ La crítica aguda de Arguedas en este respecto sugiere que él entendió bien la imposibilidad de modernizar al país sin también democratizarlo.

Este mismo concepto se destaca a lo largo del primer libro de la novela *Raza de bronce* en las dificultades que enfrentan los personajes Agiali, Quilco y Manuno quienes viajan al valle para comprar semillas para la hacienda. Es la falta de una sociedad

⁴⁷ Véase la nota 31.

democrática, que protege los intereses de los indios y que es responsable por la falta de infraestructura, (calles y puentes) la cual complica tanto el viaje que estaban forzosamente obligados a hacer.

Se puede encontrar otros ejemplos de este tipo de pensamiento también a lo largo de *Raza de bronce* especialmente respecto de las múltiples referencias a los caudillos históricos. En un pasaje agudamente revelador se lee:

En todas las casas, de todas las bocas se elevó, en secreto, un coro de anatemas contra los criollos detentadores de esas sus tierras, que, por tradición, habían pertenecido a sus antepasados, y de las que fueron desposeídos, hace medio siglo, cuando sobre el país, indefenso y acobardado, pesaba la ignorante brutalidad de Melgarejo.

Entonces, so pretexto de poner en manos diligentes y emprendedoras la gleba en las suyas infecunda, arrancaron, con mendrugos o a balazos, la tierra de su poder, para distribuirla, como gaje de vileza, entre las mancebas y los paniaguados del mandón, cayendo así en su aridez de ahora, porque el brazo indígena, que por interés, codicia y sarcasmo, dieron en llamar inactivo los congresales de ese año triste de 1868, resultó más pobre, más ocioso, que el de los improvisados terratenientes, que sólo tuvieron la habilidad de encontrar en el indio un producto valioso de fácil explotación y el talento de inventar nuevas cargas, sin osar ningún esfuerzo de modernización, inhábiles del todo para emprender... (A. Arguedas, *Raza de bronce* 114-15)

Lo importante de este pasaje es que a pesar de ser una novela de ficción, la figura del caudillo Melgarejo y los hechos destacados en esta sección del libro sí sucedieron. La ironía debe ser inmediatamente evidente; desapropiaron tierras de los indios en nombre del progreso y la modernización. Otra vez, intentaron la modernización sin la democratización. Hay varios otros ejemplos de estas figuras históricas en la novela y cada vez se destaca el hecho de que eran déspotas para quienes las ideas de modernización, que también implica democratización, eran incompatibles.

Uno de los aspectos más curiosos y repetidos tanto en la novela como en el ensayo es la crítica hacia el emergente marxismo. Suárez, el poeta romántico que

idealiza a los indios en una discusión con Pantoja, sugiere que el indio boliviano es comparable al mujik ruso. Partes del intercambio entre Pantoja y Suárez pueden iluminar el discurso de Arguedas:

—...Te voy a hacer otra pregunta, parecida a la anterior. ¿Cómo es el mujik? Explícamelo claramente, para saber si tu comparación es justa, pues yo sólo me acuerdo de una frase de Gorki: pero temo que sea demasiado literaria y no responda a la realidad.

Suárez quedóse más cortado todavía con la pregunta, pues también él lo poco que sabía del mujik lo había conocido en el escritor de la vida errante y miserable. Dijo, sin embargo:

—El mujik es la última categoría social rusa, y en él predomina la ausencia casi absoluta de voluntad y más absoluta todavía de las libertades individuales y... [...]

—Esas son frases de escritor. Y yo podría responderte con ese mismo Gorki, que aquí, como sabes, leemos mucho, que los tales mujiks, como nuestros indios también, son ladrones, perezosos, sucios y mentirosos... Pero dejemos Rusia, desconocida, lejana y vengamos a nuestro propio país. (*Raza de bronce* 274-75)

Este trozo, aunque también muestra la actitud negativa hacia la cultura indígena, descarta muy bien cualquier comparación entre la situación de Rusia y la de Bolivia; la realidad rusa y la realidad boliviana son distintas. Es importante, sin embargo, notar que Pantoja no cuestiona la comparación indio-mujik como categoría social y, de hecho, ofrece una crítica cultural tanto de los mujiks como de los indígenas. Negar una conexión entre Bolivia y Rusia es, sin duda, un intento de disminuir la ideología soviética como algo ajeno. Además, esta disminución del autor soviético sirve para desprestigiar todo el sistema soviético.

Por si quede duda, la actitud de Arguedas en el último capítulo de *Pueblo enfermo* reitera esa posición.

Y ese tipo del jacobino [el bolchevista], al modernizarse, ha ganado quizá en cultura, en conocimientos, y sobre todo, en métodos para propagar sus ideas y alcanzar por tanto sus fines; pero, psicológicamente, ya no sólo permanece el mismo sino que también, por efecto de la época,

se ha perfeccionado y es más listo, más audaz y tiene mayores recursos para darse a conocer, ostentar títulos y méritos, *imponerse*, en suma.

El bolchevismo, a juzgar por la experiencia de los años que lleva de predominio y por la observación imparcial de los estudiosos, no ha hecho otra cosa en Rusia que demoler la tiranía de unos pocos para reemplazarla por la tiranía de los más hartos, nada más, los cuales hartos son los que a estas horas turbias manejan los destinos de la nación más grande del mundo, geográficamente, sin que haya podido poner en práctica sus teorías de nivelamiento social, ni de justicia ni de igualdad, ni extirpar del pecho del hombre la idea de propiedad, porque esos conceptos de justicia absoluta, de igualdad absoluta, de desinterés absoluto, son meras abstracciones o especulaciones de filántropos y no responden todavía a la esencia íntima de la naturaleza humana. (363)

Queda claro, a Arguedas; para poder efectivamente llevar a cabo la modernización del país tiene que haber a la vez el desarrollo de la democracia. No hay duda que las acusaciones de Arguedas como fascista están vinculados a sus opiniones sobre el marxismo y el comunismo. La dicotomía izquierda-derecha, o comunista-fascista, es poco más de un intento de calumniar a Arguedas. Pues en realidad los dos sistemas tienen demasiado en común (Sowell, *Intellectuals and Society* 90-100).

A mi parecer, Arguedas, a través de sus críticos del sistema y el estatus nacional de Bolivia aboga por la modernización para democratizar al país. Aunque en muchos sentidos critica el pasado y se enfoca en las causas de los fracasados intentos de modernizar al país, esas mismas críticas implican un cambio de rumbo para el futuro; son los ejemplos o recordatorios de lo que no funcionó y sugiere el cambio para ir adelante. Lejos de aceptar el modelo soviético del comunismo como la solución a los problemas de Bolivia, sabe perfectamente bien que no se puede hacer sólo con la imposición de un gobierno o gobernador/caudillo. La única respuesta es modernizar para democratizar.

Conclusiones

Las conclusiones a que han llegado los críticos académicos respecto de las obras de Alcides Arguedas son muy variadas. Estas ideas divergentes sobre el autor y sus obras han producido un cuerpo de investigaciones en el cual puede ser muy difícil obtener o formar una visión clara del autor, sus creencias y sus esperanzas para el futuro de su país. Las obras mismas de Arguedas no han aclarado mucho el debate, especialmente cuando se considera lo que a primera vista parece ser una contradicción muy grande entre los discursos de sus dos textos principales: *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce*.

Los críticos que han emprendido un estudio sobre Alcides Arguedas en los últimos treinta años han tenido que enfrentarse con la aparente e incómoda paradoja presente en *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce*: el primero, un ensayo en el cual Arguedas examina las causas de lo que él percibe como los fracasos nacionales, y el último, una obra narrativa que pone de manifiesto la realidad social del indígena y el tratamiento de éste por parte de los terratenientes apoyados por el gobierno oficial. En los años más recientes, para muchos de los críticos que se han aproximado a *Pueblo enfermo*, la causa principal detrás de los fracasos nacionales y su inhabilidad de modernizarse, que examina y desarrolla Arguedas, es nada menos que las razas mestiza e indígena. Para los críticos, *Pueblo enfermo* representa otro texto racista del siglo XX que pretende emplear un vocabulario médico para diagnosticar los males del país. Interpretaciones de esta estirpe también han influenciado cómo se lee la novela.⁴⁸ Lo que en un tiempo fue una novela innovadora por su manera de tratar fielmente la realidad social del indígena boliviano y de despertar al público lector a los serios problemas que aquella sociedad enfrentaba

⁴⁸ Quizá es más importante notar cómo se enseña la novela en las aulas universitarias.

desde luego se interpreta como un ejemplo más del racismo “evidente”—según esos críticos—en el ensayo que la precedía.

Pero reducir los textos de Arguedas a otros ejemplos más del “racismo” es simplificar demasiado lo que es en realidad una situación mucho más compleja. Las acusaciones de “racismo” o de ser “racista” son, a mi manera de ver, simplemente otro intento de desacreditar las verdaderas críticas de Arguedas y son parte de una tradición de críticas política y socialmente motivadas. De hecho, las denuncias lanzadas a Arguedas subrayan unas verdades muy interesantes—principalmente los esfuerzos por parte de la *intelligentsia* izquierdista de minar las observaciones, opiniones y críticas del autor. En la primera ola de imputaciones se le acusaron a Arguedas de ser fascista y en la segunda, racista. Estas conclusiones coinciden bastante bien con el surgimiento del marxismo latinoamericano y con la presencia del posmodernismo y las teorías poscolonialistas. A medida que los ideales liberales y capitalistas son más y más reemplazados por las voces marxistas/socialistas latinoamericanas, menos tolerables son las obras que critican el totalitarismo gubernamental y las deficiencias culturales de aquellos países.

Más allá de la agenda política, las lecturas de *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* tienden a ser muy problemáticos por muchas razones. Primero, como notó Claudette Rose-Green, cuando uno lee estos textos como críticas de la raza, es decir en el sentido biológico, es casi imposible reconciliar el mensaje de las dos obras. Los que ven resonancias del ensayo en la novela están básicamente en la posición de tener que defender una postura que insinúa que, puesto a que no se profundizó en la mentalidad del indígena ni se celebró ni se idealizó la cultura—léase elementos folclóricos—de los indígenas, Arguedas realmente no le importó a Arguedas la comunidad indígena y que su

representación de la sociedad indígena es equivocada y por ende racista. Pues, llegar a esa conclusión requiere que uno rechace las teorías sobre el indigenismo y el realismo literario. Niegan la importancia de la observación y la representación fidedigna de la realidad observada.

Segundo, nuestro uso común del término “raza” en la actualidad complica la lectura de los dos libros. Es decir, la manera en que nosotros hoy día entendemos el vocablo realmente no corresponde al significado encontrado en las obras. Escribiendo hace más de cien años, Arguedas no se preocupó por definir la palabra, pero las pistas contextuales indican que “raza” se debe de entender con un sentido distinto al uso común de hoy. Es bastante evidente que las ideas sobre la raza han cambiado mucho desde que *Pueblo enfermo* se publicó por primera vez. En un tiempo, una raza se entendió más bien como un grupo distinto de otro por idioma, geografía, costumbres, etc.—elementos que hoy día son más próximas a una cultura. Esas ideas fueron poco a poco reemplazadas por ideas más “científicas” que empezaron a considerar la raza como un constructo biológico. Pero, ¿cómo entendió Arguedas el vocablo?

Aunque de vez en cuando Arguedas sugiere en *Pueblo enfermo* que la raza tiene vínculos biológicos, en la mayoría de los casos parece emplear la palabra más bien de una manera que corresponde a la idea de una raza como concepto cultural. Lo que es más, rechaza directamente las teorías deterministas que concluyeron que las razas “inferiores” no podían mejorar. Los textos más influyentes de la época como los de Spencer y Taine brindan apoyo a la interpretación de raza en el sentido cultural bajo las ideas de Le Bon, siendo las que más se vinculan con la biología—aunque en realidad, ni su visión es tan sencilla. Es cierto que Arguedas había citado a aquellos pensadores, pero la evidencia

parece sugerir que él fue más influenciado por los autores que vieron la raza en el sentido histórico-cultural.

En *Raza de bronce*, el uso del término “raza” es un poco más directo y en casi todos los ejemplos la idea de una raza se vincula con un grupo de personas sin hacer ninguna alusión ni a la sangre ni a la biología. Es curioso notar que en varios lugares emplea la palabra “casta” en vez de “raza”, hecho que subraya la importancia de la raza como algo no directa ni escuetamente ligado con la biología, sino más bien como concepto conectado con la cultura. Aun desde la perspectiva indígena, la cultura parece ser el factor que divide los grupos. Recordemos que Choquehuanka considera que saber leer diferencia a los indígenas de los blancos y que aquella destreza ha de ser la fuente de la maldad de los patrones blancos. Pues, el mismo título de la novela, *Raza de bronce*, aunque aparenta ser una referencia al fenotipo indígena, es más bien un comentario sobre la fuerza y resistencia de los indígenas.⁴⁹ La frase aparece una sola vez en la novela cuando Pantoja y sus amigos están hablando de la dificultad que tuvieron con Wata Wara antes de matarla.

A mi parecer, *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* no son textos contradictorios, sino que se tratan de dos aproximaciones a los mismos problemas culturales que enfrentaba el país. La única brecha que existe entre estos dos textos se encuentra en la crítica misma. Los críticos que no han podido reconciliar los discursos contenidos en los dos textos no lo han hecho debido a sus prejuicios y entendimientos conceptuales sobre la raza. Es bastante claro que la raza es una parte importante en los dos, pero cómo se

⁴⁹ El uso del metal “bronce” para referirse a la gente indígena me parece un juego de palabras. Pues por lo general se escucha el uso del adjetivo “cobrizo” para describir el color de la piel indígena, aunque tanto “bronce” como “cobre” se pueden usar para el “color rojizo”.

entiende la “raza” es la clave. La evidencia histórica contenida en los textos mismos apoya una lectura de estos libros como críticas de la cultura boliviana—la blanca, la mestiza y la indígena. La “raza” de que escribió Arguedas se entiende no en algún sentido biológico, sino como un concepto cultural.

Leer *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* como críticas culturales resuelve muchos de los desafíos que estos textos nos presentan. Cuando reconocemos que los dos textos están principalmente preocupados con lo que el autor percibe como deficiencias culturales, la brecha que existe entre los dos libros, que tanto ha dejado perplejos a los críticos, desaparece. Los problemas que Arguedas crítica en el ensayo constituyen el trasfondo sobre el cual la acción de la novela toma lugar. Leer las obras como críticas culturales y no biológicas también resuelve el problema interpretativo del término “raza” y así, lo que sobresale es un discurso cohesivo y reconocible en los dos textos. Dejando a un lado el supuesto racismo de Arguedas, se hace más evidente las verdaderas preocupaciones del autor: la corrupción gubernamental, el caudillaje, la falta de infraestructura, los malos hábitos y actitudes respecto del trabajo, la fragmentación geográfica y cultural—todos problemas vinculados a la cultura boliviana que imposibilitan la modernización del país.

La insistencia en una definición biológicamente racista ignora por completo la importancia de la cultura en el progreso de un país. Adoptando una postura de “relativismo cultural” muchos críticos han negado evaluar si la cultura indígena o mestiza del día haya estorbado o facilitado el proceso de la modernización. Así no tienen que enfrentarse tampoco con las realidades inconvenientes de esas culturas. Al limitar la lectura de Arguedas a este nivel, perdemos mucho que de otro modo podría ayudarnos a

entender mejor la historia y el proceso de modernización en Bolivia. Frente a esta problemática, una lectura que se enfoca en las deficiencias culturales de todos los sectores de la sociedad boliviana explica de manera mucho más completa el fracaso modernizador boliviano tanto en el ensayo como en la novela.

Al revisar la historia boliviana, se ve que los primeros cien años después de la independencia de Bolivia eran años difíciles para el recién formado país. Factores externos de la economía tuvieron un impacto desde un principio en la habilidad de Bolivia de financiar su gobierno. Significativamente, la falta de preparación para el mundo moderno tuvo efectos considerables en el país, y la inhabilidad de modernizarse hizo que los problemas se multiplicaran. Perdieron ciertos sectores de su economía y dependían de sus exportaciones demasiado. La inestabilidad económica fue agravada por la inestabilidad y corrupción gubernamental. Como consecuencia de esos problemas, Bolivia pierde dos tercios de su territorio nacional en los primeros aproximadamente cien años de independencia debido a varias guerras, pierde acceso al mar y es un país ideológica y geográficamente dividido. Los esfuerzos para modernizar en gran medida fracasaron y lo único que les quedaba eran vestigios de tecnologías importadas. En muchos sentidos, en vez de lograr las promesas y las esperanzas de un país independiente, están después de cien años en condiciones peores.

Arguedas apuesta por la modernización como la solución a los problemas que enfrenta Bolivia a los principios del siglo XX. Él reconoce que a través de la modernización del país, habrá también una democratización del mismo. Esta idea repercute tanto en el ensayo como en la novela, pero por alguna razón, sugerir que lo que le interesó a Arguedas fueron los temas de la libertad y la democracia parece escandalizar

a unos críticos a pesar de que ya había una tradición de textos que tratan el tema— especialmente entre los que condenaban el caudillismo que tanto ha manchado la historia latinoamericana. El problema de Bolivia es que intentaron modernizar sin tener un nivel adecuado de democracia para poder efectivamente llevar a cabo los necesarios proyectos—y el uno apenas puede existir sin el otro. Quizá el mejor ejemplo de este fenómeno se encuentra en la falta de infraestructura dentro del país. En *Pueblo enfermo* se destaca el hecho de que fue la corrupción gubernamental y los caudillos que hicieron imposible la construcción de las calles y los puentes necesarios. El mismo sentimiento se presenta en la novela, pero esta vez vemos que la falta de infraestructura (modernización) y el desequilibrio del poder (falta de democracia) dificultan las vidas de los indios que se ven obligados a hacer un viaje peligroso a beneficio del patrón.

El enfoque crítico sobre la raza ha restado importancia a esta dimensión del discurso arguediano. De hecho, los críticos siguiendo el proyecto político de los años 1960 le han denunciado de todo tipo de afiliación política acusatoria para disminuir este punto. Con sus visiones de socialismo utópico, justicia social y relativismo cultural, los críticos han privilegiado una ideología que Arguedas mismo condenaba: el comunismo como solución a los problemas bolivianos. Las críticas más recientes que, siguiendo las teorías posmodernistas, le han acusado a Arguedas de racismo son otra ola y variación del mismo proyecto político izquierdista. Lejos de ser los textos racistas que la crítica los ha nombrado, *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* son dos textos de fuertes críticas culturales tanto de la sociedad predominante (blanco/mestizo) como de la sociedad subordinada (indígena). Al entender los textos así, se hace evidente el proyecto de Arguedas de “modernizar para democratizar” Bolivia.

Capítulo 3

El problema social de los hombres de maíz: Raza, cultura y democracia en Miguel Ángel

Asturias y el debate interétnico guatemalteco

*¡Guatemala feliz...! que tus aras
No profane jamás el verdugo;
Ni haya esclavos que laman el yugo
Ni tiranos que escupan tu faz.*

—*Himno nacional guatemalteco*

When social scientists talk of social problems, they usually mean discrepancies between social reality and what they assume to be norms. Because they are largely preoccupied with discerning, announcing and emphasizing discrepancies between their assumed norms and reality, social scientists tend to generate social problems rather than solve them.

—P.T. Bauer, *Equality, the Third World, and Economic Delusion*

En el mundo literario de Guatemala, quizá no haya autor de más renombre que Miguel Ángel Asturias. Habiendo ganado el Premio Lenin de la Paz en 1965 y el Premio Nobel de Literatura en 1967, ha dejado su huella indeleble sobre el mundo y, especialmente, sobre las artes de su país natal.⁵⁰ Actualmente, el Teatro Nacional de Guatemala lleva su nombre—el Centro Cultural Miguel Ángel Asturias—y anualmente, desde 1988, el Consejo Asesor para las letras del Ministerio de Cultura y Deportes ha otorgado el Premio Nacional de Literatura “Miguel Ángel Asturias” a un(a) autor(a) guatemalteco(a) que ha tenido un impacto en la literatura del país. Asimismo, hace poco apareció en la *Prensa Libre*, uno de los periódicos más circulados de Guatemala, en la

⁵⁰ Varias publicaciones notan años diferentes respecto del Premio Lenin—unos dan el año 1965 y otros 1966. Asturias mismo aclara que él supo que había sido galardonado con el premio en mayo de 1965, pero que no se fue a Moscú a recibir el premio hasta el año siguiente en 1966 (López Álvarez 144).

sección de “Especiales”, una serie de artículos y reseñas sobre su vida y literatura. No debe ser ninguna sorpresa entonces que para mucha gente, Asturias es la máxima representación del hombre de las letras guatemaltecas.

Al considerar los logros literarios del novelista, es demasiado fácil olvidarse de sus otras carreras—el político y el periodista. En su ensayo intitulado “Miguel Angel Asturias as a Political Propagandist” (1973), Kenneth J. Grieb nos recuerda que, a lo largo de su vida, Asturias se vio involucrado en la política de Guatemala de alguna manera u otra; a veces era en puestos gubernamentales oficiales y otras veces en papeles no oficiales:

That Asturias’ novels deal with political themes has been recognized by several commentators, but there has been little consideration of their implications. Such an analysis is particularly needed in view of the strong tradition of participation by intellectuals in the Latin American political scene, the tendency to link one-sided interpretations of recent history to current electoral struggles, and the potential influence of literary works among politically active intellectuals. (11-12)

Otro crítico, Luis López Álvarez, en la introducción de *Conversaciones con Miguel Ángel Asturias* (1974), sugiere dos vertientes para la literatura de Asturias: una vertiente mágica y una vertiente política (16-17;161-64). Discrepo un poco de tal afirmación en el sentido de que la vertiente mágica misma está tildada por la política. Es casi imposible separar la literatura y las actividades de Asturias de la política guatemalteca tanto durante su vida como después de su muerte. De igual manera, es bastante claro que mucha de la recepción crítica también se basa no en el discurso de la obra sino en la politización de tal mensaje.

Al leer las muchas biografías sobre el autor se hace evidente que él no solamente escribió sobre la cultura, los problemas y el mejoramiento de su país, sino que realmente

intentó efectuar cambio en su sociedad. Como consecuencia de las ideas y acciones políticas de Asturias respecto del futuro de su país y el bienestar de los sectores más marginados, abusados y olvidados por el gobierno, pasó gran parte de su vida viviendo y escribiendo en el exilio.

Cuando sí vivió dentro de Guatemala, trabajó para que los pobres—la masa negra como los llamaba⁵¹—pudieran recibir clases gratis a través de la Universidad Popular y luchó como pudo en contra de la dictadura tanto la de Estrada Cabrera como la de Jorge Ubico, apoyando constantemente las ideas de la democracia y la libertad.⁵² No cabe duda que a través de su literatura, producción periodística y activismo político, Asturias había llamado la atención del mundo letrado a las realidades sociales guatemaltecas y al antiguo y misterioso universo de los mayas.⁵³ Pero a pesar de sus mejores esfuerzos para mejorar las condiciones de vida para los ciudadanos de Guatemala, particularmente para la gente indígena y su participación en los procesos políticos, hay unos autores, activistas

⁵¹ En un artículo “Realidad social guatemalteca” (1925), Asturias divide la población guatemalteca en dos—los semicivilizados y la masa negra. La masa negra consiste de los ladinos e indios pobres que no saben leer y escribir y los semicivilizados que sí saben y por eso gobiernan al país (Taracena Arriola 695). Esta agrupación que propone Asturias subraya las divisiones guatemaltecas: la cultural y la socioeconómica.

⁵² Se puede argüir que la lucha contra la dictadura marcó toda la vida del autor. Cuando era niño, su padre se encontró en problemas con Estrada Cabrera y tuvo que dejar su puesto como juez y mudarse a Salamá, Baja Verapaz, para el bien de la familia. Es allí donde el niño Asturias se pone en contacto con los indígenas, acontecimiento que será muy importante luego en su vida. Como observa René Prieto, durante la dictadura de Ubico, Asturias fue obligado a aceptar un puesto gubernamental y nunca habló en contra del líder. Sin embargo se mantuvo fiel a sus ideales (6).

⁵³ La dimensión política de la producción literaria de Asturias ha sido bien documentado por muchos críticos. De las más sobresalientes y repetidas observaciones son las de la política anti-imperialista/anti-estadounidense encontrada en su trilogía bananera: *Viento fuerte* (1950), *El papa verde* (1954) y *Los ojos de los enterrados* (1960). Se ve también en *Week-end en Guatemala* (1956), entre otros escritos. Respecto de la cultura maya, es evidente que la gente indígena está presente en mucha de su producción tanto literaria como periodística, pero la cultura en sí es especialmente visible y central en las publicaciones de *Leyendas de Guatemala* (1930) y *Hombres de maíz* (1949).

y académicos que están algo menos entusiastas respecto del legado de Asturias. Ellos no ven en él a un héroe literario/político nacional sino a un racista.

Esta realidad conflictiva guatemalteca y el debate sobre el supuesto racismo de Asturias son el punto de partido para el análisis del presente capítulo. Al estudiar la vida y los textos del autor me surgen dos preguntas fundamentales: primero, ¿será que Asturias realmente fue un racista? Segundo, ¿cómo podemos reconciliar un texto como *Sociología guatemalteca: el problema social del indio* (1923), la tesis de un autor joven, en la cual Asturias es acusado de haber hecho comentarios “racistas” sobre los indios, con *Hombres de maíz* (1949), un texto en el cual la antigua cultura maya y los personajes indígenas son tan celebrados y centrales a la trama y cuya visión del mundo indígena ha sido celebrada por romper con los modelos del indianismo e indigenismo que la precedían? Unos sugerirían que el autor puede haber cambiado de opinión respecto de los indígenas en los veintiséis años entre la publicación de los respectivos libros y ofrecen como evidencia el hecho de que Asturias publica su tesis antes de haber viajado a París donde realmente empieza a estudiar y entender la antigua cultura maya y que sus mejores obras literarias se publicaron después de esa experiencia.⁵⁴

Tal explicación me parece algo débil y problemática. Primero, sugerir que el autor cambió de opinión respecto de los indígenas de Guatemala expone una lectura bastante limitada de sus textos—muchas de las críticas que aparecen en *Sociología guatemalteca* aparecerán a lo largo de su vida tanto en sus obras periodísticas así como

⁵⁴ Varios críticos han notado que Asturias se interesa más por la cultura maya al estudiarla en París. Es cierto que Asturias había reevaluado algunas de las propuestas que ofrece en su tesis, pero mantuvo que la mayoría de sus observaciones siguen siendo válidas (Callan, “Introduction” XII). Veremos este punto en más detalle adelante.

en su literatura. La situación social/política/económica del indígena y los excesos y abusos del gobierno y la clase dirigente son las bases para mucho de su periodismo y literatura.⁵⁵ Como indica el mismo título del estudio, *Sociología guatemalteca: el problema social del indio*, es primeramente un análisis de la *situación social de Guatemala* y en segundo lugar explica el *tratamiento y las condiciones bajo las cuales viven los indígenas*.⁵⁶ En otras palabras, es un estudio preocupado con la sociedad guatemalteca y cómo funciona el “indio” dentro del sistema. Con muy pocas excepciones, Asturias mantiene las mismas inquietudes respecto de la sociedad guatemalteca y las acciones del gobierno y las desarrolla a lo largo de su carrera. Segundo, tal posición parece aceptar que Asturias fue un racista cuando era joven y que luego abandonó sus ideas de la juventud. Pero si Asturias había abandonado sus puntos de vista “racistas”, ¿por qué seguir insistiendo en el racismo si él se había arrepentido? La respuesta a esa pregunta es bastante compleja pero las motivaciones principales empiezan a hacerse evidentes cuando las examinamos en un contexto político. Por cierto hay una correlación bastante llamativa entre la recepción crítica de Asturias y la política del mismo.

A pesar de las fallas y deficiencias notables en su tesis—que por cierto corresponden perfectamente con la preeminencia del pensamiento positivista de su época—sugerir que el autor era un racista ha sido usado como un arma política para eliminar y reemplazar la visión de Asturias y la imagen del indígena en sus obras con las

⁵⁵ Otra variación de este modelo sería su literatura anti-imperialista, que básicamente se desarrolla sobre las mismas bases, pero que están enfocadas en condenar los intereses y el poder extranjero dentro de su país—tema que también se destaca en *Sociología guatemalteca*.

⁵⁶ Me parece muy llamativa la tendencia de algunos críticos de referirse a la tesis por la segunda parte del título, *El problema social del indio* saltando por completo que el estudio se enfoca principalmente en toda la sociedad guatemalteca.

ideas, objetivos e imaginaria de la *intelligentsia* izquierdista latinoamericana y guatemalteca. Aunque se acercan a los problemas de Guatemala de dos maneras bastante diferentes, *Sociología guatemalteca* y *Hombres de maíz* son dos obras interesadas principalmente en la misma cosa: la sociedad guatemalteca y las culturas indígena y ladina. Lejos de ser textos “racistas” creo que son críticas de la cultura guatemalteca—ladina e indígena—y los excesos y abusos que habían impedido el progreso del país.

Este capítulo está dividido en cuatro secciones: primero, como muchos de los argumentos en contra de Asturias se mantienen a un nivel teórico, vamos a examinar los varios acercamientos teóricos y críticos para contextualizar el presente debate y para subrayar las aparentes contradicciones interpretativas y los proyectos políticos asociados con tales interpretaciones; segundo, vamos a analizar *Sociología guatemalteca* como una crítica de la cultura guatemalteca y desmentir algunas de las acusaciones del racismo lanzadas al autor; tercero, indagaremos en la novela *Hombres de maíz* para subrayar el interés de Asturias por mantener y revalorar la cultura indígena; por último, vamos a dedicar una sección del estudio a explorar la política del autor y su visión para una Guatemala democrática.

Contexto histórico, teorías y recepción crítica

Acercarse a los textos de Asturias siempre ha sido una actividad complicada y la recepción crítica de sus obras ha sido bastante impredecible dependiendo, por supuesto, de la naturaleza de la obra por estudiar. Las teorías literarias interpretativas también son muy variadas según la época y los objetivos políticos del crítico que se acerca al texto. En muchos casos, detrás de las teorizaciones interpretativas yace una política sea

implícita o explícitamente expresada que efectivamente predetermina cuáles van a ser las conclusiones a que llega el crítico. Hacer generalizaciones sobre el autor y sus obras es difícil cuando consideramos la cantidad y variedad de sus publicaciones tanto artísticas como periodísticas; el entusiasmo de la recepción crítica de sus obras anti-imperialistas es distinto a la actitud expresada hacia sus novelas neo-indigenistas. Recordemos que Asturias publicó textos durante un periodo de medio siglo y en ese tiempo las actitudes y objetivos de la crítica se han metamorfoseado de un campo de estudio sobre el valor estético de la literaria a uno de supuesta ciencia social. Así que los objetivos y expectativas de la crítica han cambiado para reflejar esas actitudes. A diferencia de otros autores (por ejemplo, Alcides Arguedas), a pesar de los aparentemente contradictorios discursos presentes en *Sociología guatemalteca* y *Hombres de maíz*, hasta recientemente no había una tendencia crítica de interpretar ninguno de los dos textos a la luz del otro. En gran medida, los críticos parecen divididos respecto del autor y sus obras en términos generales: hay aquellos que valoran las contribuciones literarias del autor y defienden sus posturas políticas, y los que se enfocan en las implicaciones políticas de su literatura y de sus actividades políticas para minimizar sus logros e ideas.

Para añadir a la confusión y complejidad de estudiar las obras asturianas, algunas de sus obras son bien leídas, recibidas y entendidas; otras, no tanto. Richard Callan en el prefacio de su libro *Miguel Ángel Asturias* (1970) señala que “Miguel Angel Asturias of Guatemala received the Nobel Prize for literature in 1967. Until then, only two or three articles about him had ever appeared in English, although he was widely acknowledged as one of the leading novelists of the Spanish-speaking world” (V). Respecto de *Sociología guatemalteca*, relativamente poco se ha escrito sobre el texto y esto a penas

hasta los años 1970, más de cincuenta años después de su publicación original.⁵⁷ La falta de acceso al texto es curiosa al considerar que cuando Asturias publicó su tesis en 1923 recibió el Premio Gálvez por ser la mejor tesis de la Universidad de San Carlos (Callan, “Introduction” XIII; López Álvarez 156). Hoy en día, de los que saben de su existencia, apuesto que aún menos lo han leído. De igual manera, a pesar de haber ganado el Premio Nobel de la Literatura en 1967 por su novela *El señor presidente* (1946), mucho menos se ha escrito sobre su novela *Hombres de maíz* (1949). En lo que sigue, vamos a examinar y resumir algunos de los argumentos críticos y teóricos *generales* respecto del autor y sus obras.

I. Los primeros lectores y la crítica del “Boom”

Uno de los primeros inconvenientes que superar al acercarnos a los textos de Asturias es el olvido o el rechazo y aun ostracismo de que padece el autor y muchas de sus obras. Es una situación, como veremos, que depende de múltiples factores pero que yo creo se puede reducir mayormente a dos: la accesibilidad/dificultad de lectura y la política. Nota René Prieto en el primer párrafo de la introducción de su libro *Miguel Ángel Asturias’s Archaeology of return* (1993):

Miguel Angel Asturias is unique among authors of note for having his most flamboyant writings overshadow his best. He basks in the limelight for all the wrong reasons, undeservedly deprived of all rightful recognition by the extravagance of his own originality. To compound matters, and in spite of all appearances to the contrary, he is among the most persistent saboteurs of the tribute he merits. I say this because he always maintained

⁵⁷ En 1971 aparece una reedición por Centre de Recherches de l’Institut d’Estudes Hispaniques en París. En 1977, Arizona State University, Center for Latin American Studies, publica *Sociología guatemalteca*, que incluye una traducción al inglés. La introducción fue escrita por Richard Callan. Es la versión que uso a lo largo de este estudio. Pedro F. de Andrea ha notado que: “It was his first book. It is a bibliographic rarity, and few have been able to consult it. [...] It is of particular importance not only for being his first book, but also because it has a special testimonial and foreshadowing value” (cit. en Foster VII).

that the one and only function of a Latin American author was to unveil the political reality of his country. [...] And yet, Asturias wrote a number of formidable *neo-Indigenista* works in which, missionary fervor and didactic intention notwithstanding, he avowedly made ‘no concessions’ to the reader. This is so true, in fact, that these works – the *Leyendas de Guatemala* (1930), *Hombres de maíz* (1949), *Mulata de tal* (1963), *Carivigilia primaveral* (1965), *Maladrón* (1969), and *Tres de cuatro soles* (1971) – remain misunderstood to this day. (1)

Continuando con su comentario sobre la accesibilidad de las novelas neo-indigenistas,

Prieto añade:

The most obvious reason why these experimental works continue to be shrouded in a veil of smoke is simply that Asturias’s ‘sociopolitical’ novels...are also his most accessible. The *neo-Indigenist* fiction is no less political but much less mimetic and its meaning more puzzling as a consequence than, say, for example, *El señor presidente*. [...] In addition, because *El señor presidente* and the banana trilogy are independently meaningful – they make sense as self-contained units – they are more often read and more often understood, whereas the *neo-Indigenista* fiction (which requires a certain familiarity with Mayan mythology and the rhetoric of surrealism) is tackled by few critics and seldom, if ever, by the general public. (3)

Los que han leído *Hombres de maíz* o *Leyendas de Guatemala* saben bien de lo difícil que son estas obras y hasta cierto punto es fácil de entender por qué han sido puestas a un lado y olvidadas por el público en general. Pero, ¿cómo se explica la falta de interés por parte de la crítica académica-profesional?

Pues, aquí, la historia se vuelve algo más turbia pero bastante iluminadora. A pesar de sus logros literarios, inclusive el hecho de que había recibido el máximo premio en el campo de la literatura, el entusiasmo hacia sus obras había casi desaparecido entre la crítica de los años del Boom literario. René Prieto escribió: “The best any critic would do during the Boom was to suggest that Asturias was one of the forefathers of the ongoing literary revolution, and to indicate, very much in passing, that *Hombres de maíz* had been ‘influenced’ by Mayan myth” (5). En su artículo intitulado “Constructing

Ethnic Bodies” (2006), refiriéndose a la novela *Mulata de tal*, Arturo Arias ayuda a iluminar a qué se debe esta actitud ambivalente por parte de los críticos del Boom:

Mulata was called an ‘untruthful novel’ by South American critics of the 1960s, such as Emir Rodríguez Monegal and Angel Rama, who, defending existing hegemonic narratives, labeled it as ‘premodern’ on the grounds that Asturias merely ‘copied’ readily-available indigenous sources. By contrast, novels emphasizing urban/metropolitan topics were celebrated for accentuating their European roots in the process of elaborating stylistic experimentations. According to this bias, urban/cosmopolitan writers were read (and celebrated) for their innovative styles, whereas writers such as Asturias were read (and panned) for content, while their equally innovative styles went ignored. Once their work had been found guilty of essentialized primitivism because of its double consciousness of modernity/coloniality, much of Latin American metropolitan ‘taste’ assumed that no possible notion of style or textual strategy could be submerged there. None of the critics who made these charges were Central American, nor did they take into account the region’s singular ethnic and political realities in their readings of the novel. They did however attempt to silence it [...]

The South American furor against Asturias, which extended to the U.S. when his critics moved to leading American universities, brought to bear a power/knowledge relationship that imposed certain cosmopolitan prejudices against marginality: racial prejudices toward indigenous subjectivity, geopolitical prejudices toward Central America, machista prejudices against women and the specter of homosexuality. These came in the guise of supposedly modernistic aesthetics. Thus Asturian textuality remains to this day relegated in the Latin American literary canon, created by cosmopolitan critics from South America in U.S. universities, to the pejorative classification of ‘premodern literature’ and to the sub-genre of the Latin American ‘novela indigenista,’ and *Mulata*, a true masterpiece, languishes in critical oblivion, branded as an unintelligible or unstructured novel.

Esta cita extensa ilumina el proceso por el cual las obras neo-indigenistas asturianas pasaron rumbo al olvido en los años 1960 y 1970. Respecto de las observaciones de Arias en cuanto al canon literario es bastante sugestivo considerar cuántas de las novelas neo-indigenistas asturianas se leen en las clases universitarias o aparecen en las listas de lecturas de los departamentos de estudios literarios.

Si Asturias empieza a desaparecer hacia los márgenes de la crítica literaria de los años 1960 sea por cuestiones estéticas y estilísticas o por una falta de un claro entendimiento geopolítico de Guatemala, no nos debe sorprender que el toque final en la exclusión de Asturias en los círculos académicos fuera de naturaleza puramente política. Lo ha notado Prieto:

Not surprisingly, given his involvement and lifelong proclamations, the coup de grace that finally relegated Asturias to the shadows was of a political nature. In 1966, he accepted the post of Guatemalan ambassador to Paris, a decision that was much criticized by the Latin American leftist intelligentsia. (6)

Continúa Prieto, citando en parte a Jack Himelblau:

Accepting this new diplomatic responsibility from a government that was not viewed sympathetically by the liberals was in many ways the straw that broke the camel's back (considering that the camel was already weighed down with Asturias's ever problematic 'surrender' 'to the new Señor president, Jorge Ubico' and his unexplained posture at the time of Jacobo Arbenz's downfall.⁵⁸ (6)

Es muy llamativo considerar que la política de Asturias fuera tan central a la recepción crítica de las obras literarias y artísticas del autor.

Este último punto a mi parecer es el más importante. Como señalé al principio, es casi imposible separar la literatura de Asturias de la política, y en este caso, se mostró irresistible para la crítica literaria izquierdista. Aquí vale la pena recordar lo que había dicho Ángel Rama respecto de los cambios críticos de los años 1960. Aunque ya lo citamos en el capítulo uno, es suficientemente importante para repetirlo aquí. En la

⁵⁸ Me parece que aquí Prieto usa el término "liberal" en el sentido estadounidense para sugerir izquierdista, progresista, etc. Pues, a mi parecer, Ubico fue jefe político de Verapaz durante la presidencia de Cabrera y bastante aliado con los liberales de Guatemala. No debemos confundir su uso con el concepto del liberalismo clásico que se encuentra en América Latina en el siglo XIX y a los principios del siglo XX. Esta distinción es importante porque como veremos Asturias fue muy influenciado por las políticas liberales comunes en América Central entre los años 1870 y 1930.

introducción general de *The Latin American Cultural Studies Reader* (2004), Abril Trigo, citándoles primero a Ángel Rama y luego a Hernán Vidal, ha señalado:

‘I had to reinsert literature into a general structure of culture, which inevitably led me to its grounding in the historical, and to work with sociological methods capable of holistic constructions, reconverting criticism to the process of letters and committing it to social demands and the Latin American community. [...] Criticism began to be historical, sociological and ideological, providing explanations that related the work to its context and scrutinized the concrete grounding of cultural phenomena. This movement emphasized the interest in a sociology of culture... and Marxism’.

As Hernán Vidal has put it, Rama’s position embodied a ‘social understanding of literature’ according to which ‘the literary critic was supposed to abandon his identity as a technical analyst of privileged texts in order to take on the identity of a producer of culture from *a consciously defined political position*’. After this turn, concludes Vidal, ‘literary criticism thus moved closer to symbolic anthropology, sociology, and political science’. (10, énfasis mío)

No hay duda que la posición política de Asturias fue conscientemente definida, pero aparentemente no fue la posición que “tenía” que impulsar. Desde los años 1960 la política de Asturias, junto con la dificultad de leer algunas de sus novelas, ha sido causa de varias inquietudes para la *intelligentsia* latinoamericana. El rechazo por parte de la izquierda intelectual de América Latina es muy iluminador respecto de la política de Asturias y sus objetivos.

II. El surgimiento de las teorías poscoloniales

A pesar del intento de minimizar las obras y las innovaciones de Asturias en el canon latinoamericano por razones políticas, hay varios intelectuales que siguen escribiendo sobre el autor para destacar la importancia de sus aportaciones a la tradición literaria latinoamericana. Recientemente, hemos visto una segunda ola de interés que abarca toda la literatura de Asturias con una variedad de estudios publicados después de

la muerte del autor en 1974. Investigadores notables como Amos Segala, Richard Callan, Gerald Martin, René Prieto, Mario Roberto Morales, Arturo Arias, entre varios otros, han trabajado para recuperar el legado de Asturias y reconocerle por sus muchas innovaciones. Gerald Martin, en su capítulo “Latin American narrative since c. 1920”, ha notado, citando en parte a Ariel Dorfman:

Many critics would agree that the first page of the New Novel – indeed, for one critic the first page of the ‘Boom’, was the magical incantatory opening of Asturias’s *El señor presidente*: ‘Boom, bloom, alumbright, Lucifer of alunite! The sound of the prayer bells droned on, humming in the ears, uneasily tolling from light to gloom, gloom to light’. And the first work which decisively united the concept of the New Novel with that of magical realism was the same author’s *Hombres de maíz* (1949). Ariel Dorfman perceived its importance as early as 1968: ‘Although its origins fade into remote regions and its socio-cultural coordinates are still disputed, the contemporary Spanish American novel has a quite precise date of birth. It is the year 1949, when Alejo Carpentier’s *El reino de este mundo* and Miguel Angel Asturias’s *Hombres de maíz* saw the light of day. The latter, both the fountainhead and the backbone of all that is being written in our continent today, has met with a strange destiny, like so many works that open and era and close off the past’. (169)

Como han notado Martin y Dorfman, el destino de *Hombres de maíz* es difícil de reconciliar. A pesar de su aparente importancia histórica, la novela en sí ha sido mayormente ignorada por la mayoría de los críticos. Prieto observa que Asturias nunca desapareció por completo de la crítica literaria latinoamericana, pero tampoco recibió el reconocimiento que merecía por sus innovaciones y originalidad—especialmente respecto de sus obras neo-indigenistas.

En los años 1990, mientras se cerraron las hostilidades de los treinta años de conflicto armado en Guatemala, surge otra ola de interés en Asturias y sus novelas, mas esta vez varios de los académicos se enfocaron en el legado de Asturias y los indígenas guatemaltecos y empezaron a reevaluar sus opiniones sobre la actitud del autor hacia sus

compatriotas. Guiados mayormente por las teorizaciones poscoloniales en boga en Estados Unidos y Europa, emergieron unas acusaciones del racismo por parte de Asturias. Abajo leamos unos cuantos ejemplos en orden de la fecha de publicación:

Gordon Brotherston, refiriéndose al concepto de la intertextualidad del *Popol Vuh* en la literatura latinoamericana, escribe que, “In ‘Gaspar Ilom’ (1945), later the opening chapter of *Hombres de maíz* (1949), engagement with the Quiche’ text can be shown to have transformed completely Asturias’s view of his compatriot Maya, curing him of the racism evident in his early thesis *El problema social del indio* (1923) [...] (301).

Kay B. Warren, en su libro, *Indigenous Movements and their Critics* (1998), al comentar sobre los críticos actuales de los movimientos “mayas”—específicamente sobre los comentarios y opiniones de Mario Roberto Morales—ha escrito: “Pan-Mayanist leaders see his [Morales’s] columns—along with the work of Miguel Angel Asturias (1977), Severo Martínez Peláez (1985), and other newspaper commentators—as key sources of ‘intellectual racism’ in the country” (41).⁵⁹

Arturo Arias, compartiendo una anécdota que sucedió durante una conferencia en Guatemala (y en la cual figura otra vez Morales aunque no incluyo esa parte de la anécdota), escribe:

At the first conference on Maya studies in Guatemala City (August 1996), Luis Enrique Sam Colop, a K’iché Maya academic, public intellectual and

⁵⁹ Necesito confesarme. No tengo ninguna idea de lo que será el “intellectual racism”. Para los propósitos de este capítulo, vamos a intentar no indagar demasiado en el debate pan-maya actual—es tema para otro libro. Nos interesa la polémica abierta sólo en cuanto a la acusación de racismo y la estrategia teórica—retórica detrás de ella. El análisis se basará en las normas y entendimientos de la época en que Asturias escribió el ensayo no en las ideas de casi cien años después. La fecha incluida en la cita hace referencia a la bibliografía de Warren en la que incluye la tesis de Asturias; 1977 es cuando se publicó la versión que yo manejo en este estudio pero que se publicó originalmente en 1923. Además de incluir una traducción al inglés y una introducción de Richard Callan la versión en español se mantiene fiel al original. Para más sobre la controversia, léase *La articulación de las diferencias o El síndrome de Maximón* (2008) de Mario Roberto Morales en conjunto con el libro de Warren.

newspaper columnist who debates politics in the national press, accused the country's most celebrated Ladino writer, novelist Miguel Angel Asturias, of racism on the basis of ideas he expressed in his graduate thesis in 1923. [...] This controversy dragged into 2003, when K'iché Maya poet Humberto Ak'abal became the first Maya writer in Guatemala to be awarded the Miguel Angel Asturias National Prize in Literature, an honor he declined. He said that he refused to accept the prize because it was named for a Ladino writer who had made racist comments against indigenous peoples, this despite the fact that it was bestowed upon him by the country's first Maya Minister of Culture, Otilia Lux de Cotí, a member of Ak'abal's same ethnic group though of a different social and professional class, who defended the name of the award. (“Constructing Ethnic Bodies”)

Interpretar este presunto racismo de Asturias puede ser problemático y es curioso notar que tales acusaciones realmente no aparecen hasta los años 1990—setenta años después de la publicación de la tesis. Aunque hay muchos textos y teorías que han contribuido a esta nueva manera de leer a Asturias hay una correlación evidente entre el surgimiento de los estudios poscoloniales y los textos que intentan pintar a Asturias de racista.⁶⁰

Mucha de esa crítica está vinculada con los recientes proyectos políticos de los grupos pan-maya de Guatemala. Mario Roberto Morales ha notado:

Buena parte de la actual *intelligentsia* “maya” se está educando o ha sido educada en la academia norteamericana, sobre todo en el campo de la antropología, la lingüística y la educación, y bajo el alero de *Postcolonial Studies* y otras direcciones posmodernas del pensamiento occidental contemporáneo, como el multiculturalismo, el desconstruccionismo, el feminismo y, en general, el posestructuralismo” (*La articulación de las diferencias* 24).

Aunque podríamos incluir aquí el trabajo de muchos críticos, específicamente hay dos teóricos cuyas ideas parecen centrales al informe de este tipo de lectura: Edward Said y Frantz Fanon. No es mi intención resumir ni debatir los méritos de las lecturas poscolonialistas en general, ni tampoco los de los autores que acabo de mencionar sino en

⁶⁰ Kay B. Warren nota que Sam Colop informó algunas de sus opiniones respecto de la época colonial del siglo XVI con la lectura de Tzventan Todorov y Beatriz Pastor (136).

cuanto son aplicables a nuestro contexto latinoamericano/guatemalteco. Sin embargo, vamos a iluminar algunos puntos centrales que son interesantes y relevantes para nuestro análisis.

Aunque el poscolonialismo abarca una extensiva variedad de textos, hay unas corrientes comunes que queremos subrayar. Respecto de la emergencia de los estudios poscoloniales fuera del posestructuralismo que lo precedía, Raman Selden, Peter

Widdowson y Peter Booker notan:

Analysis of the cultural dimension of colonialism/imperialism is as old as the struggle against it; such work has been a staple of anti-colonial movements everywhere. It entered the agenda of metropolitan intellectuals and academics as a reflex of a new consciousness attendant on Indian independence (1947) and as a part of a *general leftist* reorientation to the ‘Third-World’ struggles (above all in Algeria) from the 1950’s onwards. (218, énfasis mío)

Según las teorías poscoloniales: “Western values and traditions of thought and literature, including versions of postmodernism, are guilty of a repressive ethnocentrism” (Selden y eds. 218).⁶¹ Apoyándose en las ideas de Linda Hutcheon, los editores sugieren que la diferencia entre el poscolonialismo y el posmodernismo o el posestructuralismo está en sus propósitos y agendas políticas: “Thus, postmodernism and poststructuralism direct their critique at the unified humanist subject, while postcolonialism seeks to undermine the imperialist subject” (Selden y eds. 219). Frecuentemente, los textos poscoloniales están divididos por un discurso que separa el ‘sujeto’, actor activo, representante del poder en contra del ‘objeto’ de estudio, un ser pasivo que representa la impotencia o resistencia frente a los poderes imperialistas/colonizadores. Para abreviar: los estudios

⁶¹ Curiosamente, el marxismo parece no estar incluido en el pensamiento occidental culpable del etnocentrismo. Al contrario vemos que las posturas de Mariátegui y sus ideas respecto de la naturaleza marxista de la civilización inca son, en muchos casos, elogiadas y no repugnadas. Hasta ahora, nunca he leído que Mariátegui fuese un racista por intentar imponer ideas europeas sobre los incas.

poscoloniales están basados en las ideologías y políticas izquierdistas y buscan minar las fuerzas “imperialistas/colonizadores”—que ellos consideran culpables de un etnocentrismo, sean o no imperialistas de verdad—en apoyo del ser subordinado. Dichos críticos intentan cumplir con estos objetivos de muchas maneras, pero vamos a examinar brevemente cómo los textos de Said y Fanon cumplen con este proyecto y qué tan apropiados son en el contexto de la gente indígena de Guatemala.

En el caso de Said, sus críticas del “Orientalismo” han sido de muchas maneras un modelo para seguir para los críticos contra Asturias. Tal como escriben los editores de *Modern Criticism and Theory: A Reader* (2008): “Orientalism is the discourse of the West about the East” (Lodge y Wood 367). Para Said—un académico palestino de Columbia University que estudió en Egipto y Palestina cuando éstos estaban bajo la administración de Inglaterra—este conjunto de textos ha contribuido a la construcción de una imagen y una serie de expectativas por parte de la gente del Occidente respecto de la gente del Oriente, las cuales él ha considerado erróneas y nocivas. Uno de los conceptos más desarrollados es el del oriental como el “otro”, objeto de estudio en el mundo occidental. De esta manera, el orientalismo, como campo de estudio, ha definido todo el oriente sea o no acertado en sus suposiciones.

Pero el texto de Said, no se entiende simplemente por cuestiones geográficas (este vs. oeste), sino que hay una implícita corriente de distinción racial que inevitablemente se reduce a un etnocentrismo racista. Como escribe Said: “No better instance exists today of what Anwar Abdel Malek call ‘the hegemonism of possessing minorities’ and anthropocentrism allied with Europocentrism: a white middle-class Westerner believes it his human prerogative not only to manage the nonwhite world but also to own it, just

because by definition ‘it’ is not quite as human as ‘we’ are” (379). El argumento central de Said, entonces, se puede resumir así: El Occidente ha creado el discurso y la imagen del Oriente porque el Oriente no ha tenido el poder para crear su propio discurso en el oeste. Esta visión occidental del Oriente, además de ser una división cultural del este y oeste, tiene una base de diferencia racial y, como resultado, es culpable de etnocentrismo—léase, racismo.

Otra de las áreas que los poscolonialistas utilizan para comprobar y confirmar sus afirmaciones del tratamiento del “otro” dentro de un texto se basa en el lenguaje que el autor emplea para representar los personajes “subalternos”. Frantz Fanon, un intelectual negro de Martinica, ha hecho unas observaciones en cuanto al uso y la importancia del lenguaje en su ensayo “The Negro and Language” (1952). Fanon sugiere que la habilidad de “hablar” (sea en la sociedad o como representación literaria) es fundamental para declarar y apoyar la existencia de un grupo: “For it is implicit that to speak is to exist absolutely for the other” (127). La oportunidad de expresar sus quejas y preocupaciones así como la habilidad de construir su propia identidad es esencial para poder afirmar su existencia dentro de una sociedad.

Los problemas del uso del idioma van más allá todavía que solamente una representación local, sino que entran también en lo que son las cuestiones de la importancia del idioma nativo frente al idioma colonizador. Uno solamente tiene que mirar a los muchos países que hoy en día utilizan el inglés, francés, español y portugués para entender el asunto como lo plantea Fanon. En casi cada instante lo que ha dominado en estos muchos países colonizados es el idioma del colonizador. Cómo mantener los idiomas nativos frente a los poderes de los imperialistas y colonizadores es una de las

preocupaciones principales de los grupos indígenas. En el discurso principal y oficial de un país, los idiomas nativos usualmente no ocupan un lugar de importancia social, sino que se ven como el atraso cultural y algo que tiene que ser superado para que haya progreso. Escribe Fanon:

Every colonized people – in other words, every people in whose soul an inferiority complex has been created by the death and burial of its local cultural originality – finds itself face to face with the language of the civilizing nation; that is, with the culture of the mother country. The colonized is elevated above his jungle status in proportion to his adoption of the mother country's cultural standards. He becomes whiter as he renounces his blackness, his jungle. (127)

Es decir, cuanto más el subyugado—tiene que ser negro—intenta imitar y ser como el colonizador—obviamente una persona blanca—más persona es en los ojos del colonizador. Curiosamente, la posición de Fanon, tal como la de Said, implican no sólo una distinción cultural en cuanto al idioma hablado, sino una dimensión racial. También cuanto más rechaza el colonizado a su propia cultura e historia más aceptable es en la sociedad dirigente.

Dichas teorías son particularmente atractivas para la *intelligentsia* izquierdista y los actuales grupos mayas porque—según la lógica de ellos—pueden deslegitimizar a Asturias como alguien calificado o “aceptado” para escribir sobre la gente indígena guatemalteca. Fundamentalmente es un argumento sobre quién tiene el derecho de hablar “por” un grupo—en este caso los indígenas. Como escribe Kay B. Warren, “Politicizing ‘who speaks for whom’ is a central issue inside and outside movements that seek recognition, greater cultural autonomy, and political influence” (19). Los argumentos de Said básicamente sugieren que sólo alguien dentro de la comunidad de estudio—el palestino, el indio, el negro, la mujer, etc. —tiene el derecho de “hablar” o escribir sobre

dicha comunidad. De Fanon vemos el mecanismo de opresión que funciona en contra de la gente que no habla el idioma del opresor—para nuestro estudio, el español. Llevado a su “obvia” conclusión, Asturias no puede escribir sobre los indígenas porque no era indígena—punto que se puede debatir—y, como no hablaba ningún idioma “maya” y escribía en español, obraba para reducir el indígena a una identidad ladina. Así lo nota Arias: “The stance adopted by the group surrounding Sam Colop implicitly disqualified Asturias’s creative attempts to portray Guatemalan identity as ethnically hybrid” (“Constructing Ethnic Bodies”). En las palabras de Warren:

Mayanists assert there is a culturally specific indigenous way of knowing: a subject position no one else can occupy and political interests no one else has to defend. The essentialism is tactical and situational: they advance this position to claim unique authority as social critics. Their goal is clear: to undermine the authoritativeness of non-Maya, or *kaxlan*, accounts—be they Guatemalan Ladinos or foreigners—which, until the recent indigenous activism and resistance surfaced, monopolized the representation of Maya culture and national history. (37)

Estas teorías, por elocuentes que sean, son bastante problemáticas en los contextos que pintaron sus autores y aún más cuando uno intenta compaginarlas con la historia y la realidad de Latinoamérica en general. Aun si considerásemos las observaciones de Said y Fanon válidas, su aplicación en el contexto de Guatemala no sería tan en blanco y negro. En el mejor de los casos podríamos considerar estas teorizaciones como ciertas en algún lugar y momento específico de la historia, pero como modelo de interpretación de relaciones interculturales a una escala mundial simplemente no funcionan. Algunos de los elementos problemáticos son: la naturaleza de sus relaciones binarias, la insistencia en un vínculo racial con los diferentes grupos y la visión/situación/limitación histórica con la cual se acercan al tema. Estas limitaciones

van a ser particularmente importantes—y visibles—en el análisis de las obras de Asturias.

Una de las primeras complicaciones en los textos de los dos críticos se encuentra en la relación entre “sujeto” y “otro”. Los dos se basan en la construcción—falsa a mi parecer—de una relación binaria entre los dos grupos.⁶² Para Said, el Orientalismo divide el mundo en Occidente y Oriente; para Fanon: francófono y no francófono. Es más, en los dos casos, el lado opresor se asocia con ser blanco mientras el “otro” ha de ser negro o oriental/no-blanco.⁶³ Aunque en la superficie estas divisiones nos parecen razonables, al indagar un poco más vemos que los argumentos pierden vigencia. En el caso de Said lo que él ha nombrado “Oriente” y “Occidente” son, en realidad, un conjunto de gentes y civilizaciones que siempre se han considerado a sí mismos como grupos distintos. Said efectivamente borra las diferencias culturales existentes allí (por ejemplo judíos, árabes, persas, sunitas, chiítas, etc.) para agruparlos todos como miembros de la misma “raza”.⁶⁴ De igual manera, la visión del negro de Martinica de

⁶² En una interesante bifurcación ideológica, los estudios que se enfocan en los argumentos “raciales” insisten en ver raza en términos definitivos; la gente se encuadra en una de dos posibilidades. En los estudios sobre género, no hay por qué alguien tenga que ser hombre o mujer, sino que hay todo un continuo de posibilidades de las cuales uno puede escoger su identidad.

⁶³ Este punto es bastante curioso. Mientras Fanon emplea un vocabulario que divide los dos grupos en blancos y negros, Said escoge sus palabras con más cuidado. En la sección del ensayo “Crisis”, queda claro que el Orientalismo es culpable de un racismo bastante negativo; los europeos son blancos, cristianos, arios, etc., pero parece evitar asociar a los orientales con los negros (Said). Podemos aquí también encontrar útil la controversia reciente con la activista palestina Linda Sarsour que se consideraba una “ordinary white girl from New York city” pero con el hijab se convierte en una “person of color”. Hmm... Ahora es la religión que determina el color/la raza de una persona.

⁶⁴ Al minimizar las distinción cultural y agruparlos así, Said ha disminuido la importancia de diferencia cultural para aumentar la imagen de discordia racial entre el este y oeste, sugiriendo que los orientales son las víctimas del racismo y no participantes. Por su lado, Thomas Sowell ha señalado que algunas de las peores atrocidades cometidos ocurrieron entre distintas grupos culturales aunque hay una tendencia de ver tales cosas como consecuencias del racismo. Véase por ejemplo el prefacio del libro *Race and Culture* (1994).

Fanon es en realidad un negro que ha pasado por una larga historia de contacto cultural y mestizaje tanto con los blancos como con otras razas/etnias africanas; por terrible que sea la historia, aquella visión simplifica la naturaleza del negro en Martinica y/o elimina por completo la categoría mestizo/mulato de la población o la incluye necesariamente en la categoría “blanco”. En los dos casos, insistir en la diferencia blanco y negro esconde esa realidad, pone énfasis en la diferenciación racial e ignora por completo cualquier diferencia cultural.⁶⁵

En el contexto de Guatemala y en la crítica de Asturias estos conceptos son mucho más nebulosos. A pesar de los intentos de los intelectuales de sugerir una relación binaria entre los ladinos e indígenas guatemaltecos, la realidad del debate identitario es mucho más compleja y enredada. Parte de la complicación yace en el hecho de que tanto los ladinos como los indígenas son los descendientes de la misma antigua civilización maya—que por su parte nunca fue ni representó un grupo unido—los cuales han pasado por muchos siglos de transculturación y mestizaje biológico, unos más que otros. Uno de los críticos que ha denunciado estas teorizaciones como modelo de interpretación, Mario Roberto Morales, escribe en la introducción de su libro, *La articulación de las diferencias o El síndrome de Máximón* (2008): “Se ha insistido mucho en que, en Guatemala, los indios no se distinguen de los ladinos por la raza sino por la cultura” (21). En Guatemala, no sólo falta una relación binaria, sino que tampoco existe una división racial en cualquier sentido biológico. En muchos casos, lo que distingue a los ladinos de

⁶⁵ Es curioso notar cómo Fanon señala que los negros de Martinica y los de África se consideran diferentes y cómo el uno se siente superior al otro. Igualmente llamativo es la actitud expresada hacia el negro que vuelve de Francia hablando francés y quejándose del calor: “they know, a European has got off the ship” (Fanon 137). En tal caso, aunque hay un tono subyacente de racismo y división “blanco y negro”, parece claro que para ellos no existe una diferenciación racial/biológica sino cultural.

los indígenas es el idioma—uno de los veintidós idiomas mayas o el español—que hablan, la ropa que llevan, el trabajo que hacen y la clase socioeconómica a que pertenecen. En otras palabras, es una distinción *cultural*.⁶⁶ Vamos a desarrollar más esta distinción a lo largo del análisis de *Sociología guatemalteca* y *Hombres de maíz*, pero por ahora queremos destacar que la diferencia más visible en Guatemala entre los ladinos e indígenas es una cuestión cultural y, en este sentido, el modelo de diferenciación de Fanon o Said no corresponden a la realidad guatemalteca. Insisto en este punto: el debate interétnico de Guatemala es más bien un debate cultural que racial.

III. Neo-indigenismo y realismo mágico: claves de interpretación

Quizá uno de los hilos críticos más útiles para la interpretación de las obras artísticas de Asturias—particularmente *Hombres de maíz*—se encuentra en la teoría genérica del neo-indigenismo. Como han notado varios críticos, al haber “fallado” el indigenismo en tratar fielmente la mentalidad del indígena latinoamericano y construir una visión más acertada de las comunidades y culturas indígenas, emerge una nueva literatura indígena encabezada por Miguel Ángel Asturias, según René Prieto (cit. en Shaw 106). Walter Shaw, en su capítulo “El neoindigenismo y *Hombres de maíz*” (2006), citando un estudio de Joseph Sommers, observa, “Esta nueva manifestación literaria se distingue del indigenismo en sí en que el escritor indigenista ‘se preocupaba más por cambiar la mentalidad y la conciencia social de sus lectores...que por

⁶⁶ Quizá otro término apropiado sería *socio-cultural*. Sin embargo, evito el uso aquí porque aunque pudiéramos discutir los factores sociales implícitos en esta diferenciación, también hay muchos ladinos de la misma clase social que hacen los mismos trabajos manuales. Por eso, califico la frase con “en muchos casos”. Para simplificar, aunque podríamos incluir una discusión sobre los elementos sociales, después de todo, no creo que sean tan importantes como los elementos culturales en la distinción entre ladino e indígena.

profundizar en la realidad indígena’, *los ‘nuevos escritores’ indigenistas se concentran en una caracterización del indígena más convincente*” (102, énfasis mío). En otras palabras, mientras el indigenismo literario sí fue una literatura mimética que captó ciertas realidades sociales, siguió siendo una literatura escrita *sobre* las comunidades indígenas y no una escrita *desde* la perspectiva indígena.

Según Shaw, los neo-indigenistas también tenían que enfrentar muchos de los mismos tipos de conflictos sociales que enfrentaron los autores indigenistas, aunque los neo-indigenistas tenían que tomar en cuenta además las realidades cambiantes de las comunidades y culturas indígenas. Es decir, la naturaleza cambiante de las comunidades indígenas, mientras más entraban en contacto con la cultura ladina/blanca/mestiza, requería más una nueva literatura que podía responder adecuadamente a esas nuevas realidades. Como resultado de su enfoque en la situación cambiante del mundo indígena, hay una profundización en los personajes indígenas y su cultura que da una idea o una valorización de esas culturas más bien desde adentro. En vez de describir las realidades sociales de la población indígena desde fuera, profundizan en la mentalidad y las creencias desde la perspectiva de ellos.

Tal vez uno de los cambios que más impacto tuvo en la comunidad indígena fue la llegada de la modernización. Refiriéndose a las observaciones de Ángel Rama, Shaw señala que con la llegada de la modernización la situación del indígena se complica bastante. Dentro de las comunidades indígenas, tenían que decidir: “o retrocede[r], entrando en agonía, o renunciar a sus valores, es decir, [morir]” (104). Comentando sobre las observaciones de Rama y luego citándole, Shaw nota:

La modernización es el comienzo de la ruina cultural del indígena comenzando más importante con: “...la pérdida de sus raíces, la

destrucción de un equilibrio cultural que no es reemplazado por ningún otro equivalente, el arrasamiento de una cosmovisión comunitaria remplazada por el ‘individualismo escéptico’ de la sociedad burguesa contemporánea”⁶⁷. (104)

Me pregunto: ¿dónde Rama ubicaría a los indígenas que conscientemente toman la decisión de salir de su pueblo y educarse en las universidades europeas o norteamericanas?

Si el indigenismo es una literatura principalmente preocupada con la denuncia social del tratamiento del indígena por la sociedad dominante y la reivindicación del mismo, el neo-indigenismo se puede entender como aquella literatura que pretende mostrar fielmente las realidades contemporáneas de las comunidades indígenas desde su propia perspectiva y que busca redimir o renovar su *cultura* que actualmente se está desvaneciendo. La solución modernizadora donde “desaparece” la cultura indígena precolombina ya no es aceptable como manera de incorporar la cultura indígena a la dominante. Hacia ese fin, Shaw ha destacado cuatro características principales del neoindigenismo:

- a) El realismo mágico derivado del vanguardismo y el surrealismo.
- b) Una presentación del indígena enfocándose en los aspectos humanos y psicológicos del protagonista.
- c) El lenguaje literario y sus esfuerzos en capturar en español la autenticidad del indígena original.
- d) La ampliación del espacio narrativo junto con las transformaciones del indígena, cada vez menos independientes de la sociedad en su totalidad. (103-04)

⁶⁷ Las implicaciones del argumento defendido aquí por Rama es muy iluminador. Según él, el indígena solamente tiene dos opciones: o vivir como le han dicho que el indígena tiene que vivir o dejar de ser indígena. Si la herencia y la genética no constituyen la indigeneidad, ¿qué más hay? Ser indígena entonces ha de ser un constructo social basado en valores culturales, pero ¿cuáles? Obviamente uno tiene que ser marxista y ser guiado por alguna “cosmovisión comunitaria” para calificar. Otra vez, la perspectiva izquierdista de Rama se ve—he aquí la política identitaria.

En el neo-indigenismo, aunque sí hay ciertos elementos o instancias de reclamo social, visto en su totalidad, sobresale una literatura que busca dar valor a, o de redimir, la cultura indígena al despertar al lector a las realidades humanas del indígena. Este proyecto de redención está fuertemente vinculado con el realismo mágico, especialmente en las manifestaciones más tempranas.

Como lo que se entiende por realismo mágico ha cambiado un poco con los textos más recientemente publicados, vamos a enfocarnos en las obras más tempranas del modo que aparecen en los años 1940 y 1950. Siendo Asturias uno de los primeros mágicorrealistas, sus obras están repletas de estas técnicas y objetivos que son esenciales para entender e interpretar plenamente sus textos.

Hay diferentes ideas en cuanto a la aparición de este término en la crítica. Es generalmente aceptado que el término fue usado primeramente por Franz Roh, un crítico de arte alemán que lo usó para explicar el arte posexpressionista y fue Arturo Uslar Pietri quien lo adoptó primero en un contexto literario en 1948. Un año después Alejo Carpentier en su famoso prólogo de la novela *El reino de este mundo* (1949) introdujo otro término “lo real maravilloso” para explicar estos mismos fenómenos—el misterio de la existencia—después de una estancia en Haití. Respecto del tema, escribe Carpentier:

Esto se me hizo particularmente evidente durante mi permanencia en Haití, al hallarme en contacto cotidiano con algo que podríamos llamar lo *real maravilloso*. Pisaba yo tierra donde millares de hombres ansiosos de libertad creyeron en los poderes licantrópicos de Mackandal, a punto de que esa fe colectiva produjera un milagro el día de su ejecución... Había respirado la atmosfera creada por Henri Christophe, monarca de increíbles empeños, mucho más sorprendente que todos los reyes crueles inventados por los surrealistas, muy afectos a tiranías imaginarias, aunque no padecidas. A cada paso hallaba lo *real maravilloso*. Pero pensaba, además, que esa presencia y vigencia de lo real maravilloso no era privilegio único de Haití, sino patrimonio de la América entera, donde todavía no se ha terminado de establecer, por ejemplo, un recuento de

cosmogonías. Lo real maravilloso se encuentra a cada paso en las vidas de hombres que inscribieron fechas en la historia del Continente y dejaron apellidos aún llevados... (10-11)

Carpentier, al regresar a Cuba después de pasar mucho tiempo con los surrealistas franceses concebía que “lo real maravilloso” era aspecto inherente del continente americano. En una entrevista, Carpentier cita a Hernán Cortés cuando éste no pudo explicar al rey español las maravillas que se encontró en su alrededor. Durante su viaje a Haití, Carpentier podía ver con sus propios ojos este real maravilloso. Para Carpentier “lo real maravilloso” se encuentra principalmente en el continente americano como parte fundamental de su existencia. Basándose en las creencias de las llamadas culturas primigenias (indígena, negra, criolla), Carpentier ve que lo maravilloso se construye sobre unas creencias o una fe común. Para él, cuando todos creen que sucede algo, o que algo es realidad, para él así lo es.

Entonces, ¿en qué consiste este realismo mágico? Es importante reconocer que el realismo mágico es el conjunto de dos términos: *realismo* y *mágico* (Volek, “El realismo mágico”). Cuando pensamos en el término *realismo* en el contexto de estudios literarios pensamos en aquel movimiento a los finales del siglo XIX que intentaban recrear literariamente el mundo tal y como lo es. Escribe Emil Volek, “El realismo en el arte se propone modelar ‘fielmente’ su mundo referencial” (“El realismo mágico” 14). La ironía es que a pesar de los esfuerzos para representar la realidad, ya que es una obra de ficción, no es la realidad. “Ni el modelo más realista puede escaparse de este condicionamiento y dejar efectivamente de *crear* un *simulacro* de la realidad, tal y como se cree que ésta existe, o sea, como un constructo cultural”—continúa Volek. “Con otras palabras, el modelo de la realidad, de lo que se supone es la realidad, *es el modelo de un*

simulacro, de un constructo cultural: es un simulacro de un simulacro” (“El realismo mágico” 15). Como indica el término literario, el realismo mágico también tiene que ver con una visión realista del mundo tal y cómo se lo cree. Aun en el realismo del fin del siglo XIX, no se trata de la realidad, sino que es un simulacro de una realidad—es la representación de una realidad, pero no necesariamente *la realidad*.

Entonces, ¿en qué consiste la realidad? Pienso que esta es la pregunta fundamental que se necesita hacer para entender el realismo mágico. Sugiere Volek, “Un simulacro de la realidad aceptado por la sociedad no surge arbitrariamente, sino en una encrucijada de intereses sociales, ideológicos y políticos” (“El realismo mágico” 16). En el caso del realismo mágico, la realidad es este conjunto de ideas y creencias que una comunidad comparte. No se trata necesariamente de captar literariamente la realidad circundante, sino de captar *otra* realidad—una que existe en la mente y en las creencias de un específico grupo. Es una realidad que la ciencia occidental no puede necesariamente explicar, pero existe en los corazones de los habitantes. Apunta Volek que el realismo mágico, como realismo, “no es *la* realidad ni tampoco la realidad americana, sino sólo *uno de sus posibles simulacros* y una de las posibles fuentes para una estética americanista. Además, ese simulacro de la realidad es percibido como ‘maravilloso’ sólo desde una norma dominante de ‘lo real’ (o sea, desde la realidad – desde el constructo cultural de la realidad—de las metrópolis modernas)” (“El realismo mágico” 15).

Uno de los aspectos fundamentales de la literatura mágicorealista es la posición privilegiada que ocupan las sociedades “primigenias” y “marginadas” en los textos, sea la comunidad negra como en el caso de Carpentier, la comunidad indígena como en el caso

de Asturias y Arguedas, o el criollo/mestizo como en el caso de Juan Rulfo. Abdon Ubidia, haciendo eco de las observaciones de Carpentier y Volek, afirma en su artículo “Cinco tesis acerca del realismo mágico” (1997): “Los [sic.] creencias y tradiciones orales latinoamericanas son la materia prima del realismo mágico [...] El realismo mágico nace donde el realismo social termina” (102). Es decir que la materia que se presenta en estas obras tiene sus raíces en las antiguas tradiciones americanas propias de los grupos nativos de esas tierras. Eso implica también que esos grupos ocupan un lugar central en el discurso. Ya no son en los textos del realismo mágico el “otro” sino el “sujeto”. Señala Volek que “el enfoque sobre el mágico mundo de las culturas primigenias o sobre la cultura popular criolla del campo y de la ciudad implica también un importante *viraje valorativo*: la mirada del indio, del negro o del hombre de pueblo es ahora *equivalente* y no inferior al hombre de la civilización ‘avanzada’, ‘moderna’” (“El realismo mágico” 19). Parte de la realidad de ellos se encuentra en las luchas sociales a que se enfrentan estos grupos. En el realismo mágico estas culturas ocupan una posición privilegiada en la sociedad donde uno tiene que aceptar sus creencias como la realidad. El realismo mágico eleva el estatus de las culturas marginadas al nivel del grupo central de las viarias sociedades. Esto es particularmente evidente en las novelas de Asturias.

Si vamos a concluir que la literatura mágicorrealista pone al “marginado” en el centro es importante entender también cómo estos grupos están representados y cómo esta “realidad” está creada. Esos textos que intentan captar la realidad de esos grupos muchas veces se basan en las creencias de ellos para hacerlo. En este sentido, la mitología local se torna un aspecto muy importante en la recreación de aquella realidad.

Este es un concepto esencial para entender los textos de Asturias, por ejemplo.⁶⁸

Respecto de este punto Volek escribe, “El mito autóctono realiza la tendencia de la narrativa moderna (desde Thomas Mann hasta Joyce) de interpretar la cotidianidad contemporánea en términos de un mito subyacente, porque en esas sociedades ‘primigenias’ la cosmovisión mítica *es* la realidad cotidiana” (“El realismo mágico” 20).

Volek, quien ha escrito extensivamente sobre Alejo Carpentier y el realismo mágico, ha sugerido:

In its beginnings—in Miguel Angel Asturias, in Alejo Carpentier, in José María Arguedas, or in Juan Rulfo—magic realism was an artistic and critical exploration of certain archaic and pre-modern, marginal cultural worlds and also of certain cultures that were immersed in time warps within modernity yet were outside of the horizon of the modern rational everyday life, such as the indigenous, the Afro-Caribbean, or the Andean *mestizo* worlds, or the Mexican Creole culture. It was serious business, because the aesthetics of magic realism was chosen as an instrument for discovering and revealing the aesthetic and human values of marginal ethnic cultures. For these early masters, what was *exotic* for the European Avant-Gardes, was recognized and recovered by them as part of their own local realities, and indeed obliged them, and others, to redefine and enrich the concept of national cultures, identified until then mainly with the Hispanic heritage. [...] The literature of magic realism, at that time, anticipated the social emancipation of minority cultures. In that sense and in that phase, magic realism was actually revolutionary artistic method, because it pried open cultural spaces that had been closed for those marginal ethnic realities for a long time. (“From Argiropolis” 20)

Esta realidad de los objetivos de los tempranos autores magicorrealistas como Asturias demuestra cuan importante es un entendimiento del realismo mágico para interpretar acertadamente los textos de Asturias. Otro elemento notable del realismo mágico es que esas literaturas buscan redimir las “culturas” marginadas. Aun si existiera una distinción “racial” en el sentido biológico dentro de la sociedad representada en las obras artísticas,

⁶⁸ René Prieto sugiere que un entendimiento de la mitología maya es esencial para entender plenamente los textos neo-indigenistas de Asturias. Su estudio, *Miguel Angel Asturias's Archaeology of Return* (1993) profundiza en este tema.

esas literaturas están principalmente interesadas en la dimensión cultural—creencias, normas, ideas, idiomas, etc. Con tantas consideraciones teóricas/críticas en mente, vamos a indagarnos plenamente en los textos *Sociología guatemalteca* y *Hombres de maíz*.

Sociología guatemalteca: una crítica de las culturas ladina e indígena

Es bastante curioso notar cómo en los últimos años Asturias ha sido reducido en los ojos de muchos críticos del máximo representante de la literatura guatemalteca a un simple racista. Aunque esas acusaciones son relativamente nuevas, forman gran parte de la imagen del autor para los que se han acercado a sus textos narrativos en los últimos treinta años.⁶⁹ Esas acusaciones se basan en el supuesto racismo en su tesis, *Sociología guatemalteca*, pero también se extienden a su producción literaria. Si es posible concluir que Asturias es un racista y por ende no cuenta como miembro del grupo indígena—y esto a pesar de ser mestizo con herencia y vínculos biológicos indígenas—entonces su producción literaria también se puede reducir a otro especie de Orientalismo efectivamente borrando sus críticas para reemplazarlas con las interpretaciones y objetivos de otro grupo político.⁷⁰ Para los que ven los textos de Asturias de esta manera, el hecho de que no habla un idioma indígena y la falta de estos en su literatura es otra evidencia más de su racismo—privilegia el español frente los idiomas maya-quiché. Este

⁶⁹ En los años 1990, Asturias parece recibir otra mirada crítica por unos académicos. Hay varios elementos que contribuyeron al resurgimiento de interés en el autor. Rigoberta Menchú gana el Premio Nobel de la Paz juntándose a Asturias como los únicos guatemaltecos de ganar el premio prestigioso. Con el cierre de las hostilidades y la firma de los acuerdos de la paz, empieza en Guatemala un debate sobre derechos, representación, etc. de la gente indígena y surgen grupos de intereses “mayas” (así se llaman ahora). Hay todo un corpus de estudios sobre ese tema que sólo vamos a tocar tangencialmente en este estudio.

⁷⁰ A mi parecer, los grupos indígenas quieren mantenerse separados de la cultura dominante del país, una postura que conlleva muchas implicaciones para el futuro del país. El estudio de Alvin Rabushka, *A Theory of Racial Harmony* (1974) puede ser muy iluminador respecto de las consecuencias económicas y políticas de una sociedad dividida así.

hilo de pensamiento ilógico—que está motivado puramente por razones políticas—pierde casi por completo las verdaderas preocupaciones, intereses y esperanzas del autor para liberar al indio de la subyugación de la clase dirigente guatemalteca e incluirle en la gobernación del país de una manera más democrática.

Que la tesis tiene sus deficiencias no hay duda, pero, a mi parecer, reducirla a otro texto racista de los principios del siglo XX sería también un error y distraería mucho del propósito del texto y los deseos del autor. Podemos reconocer desde un principio que el lenguaje que emplea Asturias y algunas de las “soluciones” que propuso serían consideradas políticamente incorrectas según las normas del día de hoy, pero insisto en que recordemos que la tesis no se escribió hoy sino hace casi cien años cuando esas opiniones se consideraban verdades científicas. Insistir en el racismo de Asturias conlleva ciertas connotaciones negativas que implican un sentido de superioridad biológica y la justificada discriminación del grupo considerado “inferior”. En comparación con otros libros de la época, se hace evidente que el acercamiento de Asturias al tema está claramente informado por la ciencia del día; pero, igualmente claro es que él aboga por una solución a los problemas que enfrenta Guatemala de una manera bastante distinta de las teorías deterministas del día. Asturias nunca concluye que los indígenas están destinados a la destrucción ni es una advertencia a la hegemonía de prepararse para o de defenderse contra el surgimiento del indio malvado sino todo lo contrario.⁷¹ Como escribió Asturias, “No vamos a conformarnos con los que aceptan las

⁷¹ La posición de Asturias contrasta muy bien con el libro de Madison Grant, *The Passing of the Great Race* (1916). Thomas Sowell nota que “Madison Grant’s book *The Passing of the Great Race*, expressing fears of a loss of hegemony by whites in general and Nordics in particular, was a landmark book of its era. It was not only a best seller in the United States, it was translated into French, Norwegian and—most fatefully—German. Hitler called it his ‘Bible’” (*Intellectuals and Race* 27).

predestinaciones que condenan a ciertos pueblos a la ruina” (*Sociología guatemalteca* 33).⁷² Es cierto que hay partes en la tesis donde el vocabulario que emplea Asturias sugiere cierta erudición científica, especialmente respecto de la biología. A pesar de sus faltas, es mi opinión que *Sociología guatemalteca* se debe leer no en el contexto de la raza como concepto biológico sino cultural a través del cual Asturias pudiera elevar el estatus del indígena convirtiéndole en participante al nivel nacional.

En los términos más sencillos, el argumento de la tesis es el siguiente: el indio guatemalteco ha degenerado física y psíquicamente debido a los muchos años de subyugación y maltrato por parte del liderazgo del país, acciones que Asturias asocia con los ladinos. En cuanto a la política, a pesar de ser dos tercios de la población, los grupos indígenas viven fuera de la comunidad nacional. Para mejorar las condiciones de vida e integrar al indígena a la nación hay unos pasos que tomar: prohibir el casamiento prematuro, mejorar la alimentación, reducir el trabajo que se le exige, educarle y enseñarle sobre la higiene—todos aspectos de la cultura indígena. Todo eso puede ayudar para retardar la degeneración, pero para eliminarla por completo se necesita algo más: “sangre nueva”. En el último capítulo del texto, Asturias arguye que la manera de mejorar las condiciones de los indígenas es a través de una política de inmigración y mestizaje.⁷³ Pero como veremos, a pesar de utilizar lenguaje que sugiere mejoramiento biológico, lo que realmente espera mejorar son los elementos culturales.

⁷² Manuel González Prada había dicho algo muy parecido, pero, curiosamente, nunca he leído que él fuera racista.

⁷³ Richard Callan y Mario Roberto Morales (apoyándose en las observaciones de Callan) han sugerido que la última sección se agregó al texto originalmente escrito por Asturias. Declara Richard Callan, “Chapters VII and VIII on miscegenation and immigration seem to have been an afterthought, developing Chapter VI, where the manuscript originally concluded; the table of contents in the original pertains to the initial version” (“Introduction” XIII).

I. La problemática lectura de “raza” en Asturias

De los primeros desafíos que se necesita superar cuando uno se acerca al texto, es clarificar bien qué entiende y qué quiere sugerir el autor con el uso del vocablo “raza”. Las ideas comunes sobre la raza no eran las mismas que nosotros entendemos hoy día y esto nos presenta con una dificultad interpretativa. La ambigüedad significativa del término está ya bastante reconocida. Peter Wade, en su libro *Race and Ethnicity in Latin America* (1997), abre el primer capítulo con un resumen del uso de la palabra desde los primeros ejemplos conocidos hasta el siglo XX donde vimos muchos cambios y contradicciones en su uso. Antes de los 1800, “raza” se entendió como un concepto asociado con linaje y ascendencia. En el siglo XIX, se cambió para referirse más bien a tipos que se consideraban similares en origen y apariencia.⁷⁴ Es durante esa época que las ideas respecto de la raza empiezan a asociarse más y más con la ciencia del día y se ven las doctrinas de diferencia racial como el resultado de la genética. Esas teorías se empleaban, por ejemplo, para justificar la práctica de la esclavitud (Wade, *Race and Ethnicity* 5-15). Con tantas ideas cambiantes respecto del concepto de la raza, ya para el siglo XX vemos mucha variación en su uso. Como señala Wade, “The twentieth century saw a period of changes and contradictions during which the meanings attached to the term race varied very widely (*Race and Ethnicity* 12). Al principio del siglo XX vemos el surgimiento de las ideas de la eugenesia y gradualmente a lo largo del siglo empiezan a ver la raza como un constructo social (Wade, *Race and Ethnicity* 13-14).

⁷⁴ Wade ofrece mucho más detalle e historia para resumir los cambios, pero para nuestros propósitos es suficiente iluminar el hecho de que la definición ha cambiado mucho. Para ayudar a iluminar cómo se cambia el concepto, Wade usa un ejemplo con raíces bíblicas: según la primera definición, todos los descendientes de Abraham—específicamente los hijos de Moisés por sus dos esposas—serían considerados de la raza de Abraham; en el segundo caso unos hijos serían considerados negros y otros blancos o judíos.

Thomas Sowell, quien ha escrito extensivamente sobre la raza y la cultura, ha notado, “The term race as it was used in the late nineteenth and early twentieth centuries, was not confined to broad divisions of the human species, such as black, white and yellow races. Differences among Slavs, Jews, and Anglo-Saxons were often referred to as “racial” differences as well” (*Intellectuals and Race* 21). Paul Verdevoye nota que, “en su afán de identificación, ideólogos y ensayistas tropezaron con el concepto de ‘raza’, tan manoseado. Le dieron un contenido que, sin excluir totalmente lo biológico, aludía sobre todo a los que podríamos llamar de modo menos ambiguo tradición o especificidad cultural” (712). La confusión no se limitó solamente a escritos teóricos e intelectuales, sino también en los estudios oficiales de los gobiernos latinoamericanos. Mara Loveman, en su fascinante libro *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (2014), ha notado:

In Latin America’s early national censuses, national progress was frequently defined in racial terms. [...] Like other scientists and intellectuals who wrote about race in this period, those who authored the official reports on census results often trafficked in the haziness of the boundary between biology and culture. (139)⁷⁵

Esos ejemplos nos ayudan a ubicar mejor el significado del término “raza” en la tesis de Asturias y también aclarar por qué en un momento él usa la palabra con tintes biológicos y en otro con un significado más bien cultural. ¿Qué quería dar a entender Asturias con el término “raza”? A pesar de usarla en el último capítulo en un sentido biológico, en la mayoría del texto se emplea la palabra más bien con una connotación

⁷⁵Estos son sólo unos cuantos ejemplos de los problemas de definir una “raza”...

cultural.⁷⁶ Quizá podamos encontrar unas pistas en los textos que influenciaron al autor y el desarrollo de las ideas en *Sociología guatemalteca*. Mario Roberto Morales sugiere, “Tal vez deba agregarse a [las influencias] la muy probable lectura del *Facundo* de Sarmiento, sobre todo porque los capítulos finales relativos a la propuesta de la miscegenación fueron obviamente agregados al *corpus* ya cerrado del libro y porque menciona a la Argentina como ejemplo a seguir en este asunto, además de los Estados Unidos, que fue el país ejemplar para Sarmiento” (“Miguel Ángel Asturias” 561). Aunque los comentarios de Morales se relacionan a la idea del mestizaje propuesta en *Facundo* y *Sociología guatemalteca*, también nos puede ser útil para mejor entender la concepción de “raza” como la usa Asturias. Recordemos que en *Facundo*, Sarmiento hace referencia a la raza española—una definición que destaca más bien un entendimiento cultural que biológico. Aunque tanto Asturias como Sarmiento asocian el concepto de la herencia con la raza, sus críticas son más dirigidas a aquellos elementos de las sociedades que se vinculan con las normas, expectativas, hábitos, actividades, logros y actitudes de los dos grupos. En otras palabras, están escribiendo sobre y criticando las respectivas culturas. La “muy probable lectura” de *Facundo* también sugiere mucho sobre la centralidad de la democracia en el texto de Asturias.⁷⁷

⁷⁶ Tal como leímos en la introducción y el capítulo uno, los autores Herbert Spencer, Hippolyte Taine y Gustave Le Bon son considerados unos de los autores más influyentes en América Latina respecto de la raza. De los tres, Le Bon parece ser el que más asociaba el concepto de la raza con la biología aunque su definición tampoco parece ser tan fácilmente definida y categorizada. Es interesante notar que de los tres, Asturias sólo cita a Le Bon y las dos citas aparecen precisamente en el último capítulo. Recordaremos que unos críticos han sugerido que ese capítulo se añadió al manuscrito original—lo que explica el cambio de tono respecto de la raza.

⁷⁷ Emil Volek ha sugerido que al centro de los escritos de la generación argentina del 1837 era la idea de modernizar el país para democratizarlo (“El camino de Macondo” 6). Comparando los dos textos, creo que Asturias habría captado la importancia de la democracia y es uno de los ecos del libro más fuertes en *Sociología guatemalteca*.

Otra influencia importante que todos los críticos han notado fue la experiencia que tuvo Asturias en México cuando conoció a José Vasconcelos en 1921 durante una conferencia estudiantil. Aunque la tesis de Asturias antedata la publicación de *La raza cósmica* por unos dos años, no cabe duda que Vasconcelos ya había formado y desarrollado las opiniones que luego publicaría. Según Richard Callan, “[Vasconcelos] had long talks with Asturias and, of course, urged him to pursue his social studies on the Indians of Guatemala; his idea of integrating the Indians into national life through education is incorporated into Asturias’s thesis, as well as some elements of the opinions he then held in favor of mixed races” (“Introduction” IX-X). Pues, esta influencia de Vasconcelos es sumamente importante en cuanto a la formación de las ideas de Asturias, pero resulta también igualmente interesante al nivel interpretativo. Vasconcelos, como sabemos, también abogó por el mestizaje como una solución a los problemas latinoamericanos, pero que yo sepa, no ha sido considerado tan “racista” como Asturias. De hecho, Emil Volek ha subrayado, “This lofty babble of a foremost Mexican educator flew to the heads of a generation of Latin Americans and was the rage of the 1920s. It still reverberates in contemporary Chicano culture. One wonders if any of them have read beyond the title” (“From Argiropolis” 16).

A pesar del discurso de Vasconcelos y su afinidad para con el mestizaje, otros críticos han visto la obra de otra manera notando también una ambigüedad entre el concepto de la raza en el sentido biológico y cultural. Marilyn Grace Miller, apoyándose en una observación de David William Foster, apunta:

This antiscientific approach was also marked by high levels of ambiguity in the use of specific terms, not the least of which was the word ‘race’ itself, a term whose usage repeatedly raised questions for Vasconcelos’ readers. [...] Sometimes anthropological in Vasconcelos’ wide-ranging

appropriation, as in 'white race' or 'black race,' 'race' more frequently came to refer to a group of people with a shared history and common set of cultural values, a meaning quite distant from ethnic or racial characteristics.

This is important not only because it reflects a principal intellectual tension of the period, but also because it mirrors the central debate in the cult of *mestizaje*: is it a physical, quantitative category, or is it a social, cultural, or even spiritual phenomenon? (42)

En su estudio sobre los censos en Latinoamérica, Mara Loveman nota que había una tendencia de enfocarse más bien en la cultura que la raza biológica. Como observa ella, las ideas generales sobre el progreso nacional todavía se vinculaban con las ideas del progreso racial, pero el progreso racial se articulaba más y más en términos culturales (226). Respecto de los intelectuales, Loveman señala:

Trafficking in the permissive blurring of meanings, leading Latin American writers idealized *mestizaje* as constitutive of their distinctive national identities, even as they celebrated how *mestizaje* dissolved differences to yield 'improved' (meaning less Indian or black) populations. Undercurrents of biologicistic logic and social Darwinian evolutionary thought coursed through the work of writers whose principal aim was to glorify the formation of mestizo national identities. This was true even of authors such as José Vasconcelos in Mexico and Gilberto Freyre in Brazil, who gained fame for supposedly breaking from the racial paradigm and supplanting it with a 'cultural' approach. (228)

Si aceptamos estas obras como influyentes en el desarrollo de las ideas de Asturias, que él también hubiera visto la raza como un constructo cultural no es ninguna sorpresa. Es evidente que histórica y contextualmente Asturias habría entendido raza como manifestación de las normas culturales de un grupo: es decir, el conjunto de valores, expectativas, normas, actitudes, etc. que un grupo específico acepta y que le define.

Respecto de la idea del *mestizaje* como vehículo para mejorar biológicamente la gente indígena, en la introducción de la reedición de la tesis, Richard Callan ha escrito:

At first, it comes as a surprise that any such idea could have emanated from Asturias, because in a way it denies the intrinsic value of the Indian

race and culture. But that was not its intention. I think that in fact ‘purity’ of blood in the theoretical, racist sense was an alien concept to him and never entered his mind. (“Introduction” XI)

Comparto en parte la opinión de Callan: Asturias nunca sugiere la idea de “pureza” de sangre como solución a la inhabilidad de Guatemala de modernizarse, sino todo el contrario y, de hecho, asocia claramente el mestizaje con el ladino—la cultura ladina; el futuro del país. Esa actitud hacia el mestizaje representa un cambio respecto de las ideas de los escritores de la generación anterior que vieron el mestizaje como la causa detrás de los fracasos nacionales. Para Asturias, es la solución que les va a permitir modernizar y democratizar sus respectivos países. En ese sentido, es la formación de una cultura guatemalteca, la unión de lo indígena con lo ladino, que realmente busca el joven autor.⁷⁸

En *Sociología guatemalteca*, vemos que Asturias parece manejar una definición de “raza” que se asocia con los conceptos biológicos en el último capítulo, pero en la mayoría del texto refleja más bien un entendimiento de “raza” en términos culturales. Lo que más me llama la atención no es el hecho de que Asturias hubiera sido influenciado por la ciencia del día, sino que, en una obra que antedata el mexicano Vasconcelos y *La raza cósmica* por dos años y el brasileño Gilberto Freyre y *Casa grande e senzala* por diez años, se hubiera apartado de las teorías deterministas para enfocarse en los elementos de la cultura. Como nos recuerda Callan, por rebelde que fuese Asturias, fue producto de su sociedad y en aquel entonces las ideas positivistas todavía eran bastante comunes y aceptadas (“Introduction” XVI).⁷⁹

⁷⁸ Una idea muy similar aparecerá años después en José María Arguedas. Véase, por ejemplo, *Formación de una cultura nacional indoamericana*.

⁷⁹ Nota Charles Hale: “In Comte’s prescription for a ‘universal education’, one would study the several sciences in the order of their complexity and emerge with a sense of their interrelation. Mathematics was the foundation [...]; sociology was the capstone” (385-86).

Asturias nos da unas pistas interpretativas sobre sus ideas respecto de las razas en el primer capítulo, “Introducción”, de su estudio y se hace evidente que para él, la raza es un concepto más bien asociado con valores culturales que biológicos. Escribe él: “La identidad de razas, de lenguas, creencias religiosas y hasta el criterio de las fronteras naturales, agitaron a Europa en sucesivos cambios y la agitan todavía” (*Sociología guatemalteca* 9). Luego, refiriéndose a Guatemala, Asturias añade:

La Nación guatemalteca está formándose. No existe todavía como resultado de solidaridad entre sus miembros, unidad de cultura y comunidad de aspiraciones. Somos un pueblo inconsciente de su unidad, formado por razas distintas que hablan lenguas distintas, lo que no importaría, si no fuera porque tenemos a la vez diversos grados de cultura y por las mismas aspiraciones contrarias. (*Sociología guatemalteca* 9)⁸⁰

En cuanto a la referencia a Europa, Asturias parece sugerir que cada país representa una raza distinta. De otro modo, él no hubiera hablado de distintas razas en Europa. En el caso de Guatemala, sin embargo, la distinción no está tan clara. Por un lado, puede ser que esté definiendo a los ladinos y los indígenas como razas diferentes—conclusión en sí que conlleva ciertos problemas interpretativos que examinaremos adelante—o que considera los muchos diferentes grupos de indígenas, que hablan distintos idiomas, como razas diferentes. Un poco después, al describir el territorio guatemalteco, parece aclarar: “en los que vegetan varios grupos de población, cuya raza y costumbres son muy desemejantes” (Asturias, *Sociología guatemalteca* 22). Parece bastante claro entonces que, para Asturias, cada grupo distinto, que hoy se consideraría como las varias etnias

⁸⁰ Es importante notar que el uso de “cultura” por Asturias en este contexto parece sugerir “nivel de educación” o “desarrollo social”. O sea, todo lo que Asturias criticará a lo largo de la tesis son precisamente los factores que contribuyen al desarrollo/educación del indígena—su cultura. Las recomendaciones que hará al final de la tesis también responderán a estos mismos factores. “Raza” entonces denota un grupo distinto, pero no parece sugerir ningún vínculo biológico, es una división que existe puramente al nivel “cultural”. Aunque Asturias observa una correlación entre la “raza” indígena y estos elementos, su error es en considerar esa correlación como la causa de sus problemas.

indígenas, constituye una raza, o sea, una cultura. Las implicaciones de esta conclusión son múltiples, pero sobresale una verdad: en Guatemala, y para Asturias, la diferenciación racial no es biológica sino *cultural*.

Lo antedicho nos lleva a otro inconveniente de interpretar la tesis como obra racista en el sentido biológico: la falsa dicotomía racial que existe entre las gentes indígenas y los ladinos. Para los críticos que se suscriben a las teorías posmodernistas y poscolonialistas, la existencia de una relación binaria entre los dos grupos es fundamental, y parte de un discurso más amplio sobre la política identitaria, los opresores y los oprimidos, sin la cual sus argumentos pierden sentido. Lo que es más, insistir en una división binaria racial no sólo esconde la realidad de la diferencia entre los ladinos e indígenas, sino que también imagina las veintidós etnias autóctonas como un solo unido grupo maya.⁸¹ La historia no apoya ninguna de esas conclusiones. Aunque históricamente ha habido cierta división entre la gente indígena y los ladinos, no es una relación que se basa en la biología, sino que en la cultura. Este es un punto que Morales ha enfatizado en varias publicaciones. Respecto del origen del término “ladino”, él ha escrito:

La intensidad del mestizaje, posibilitado por españoles e indias, dio origen al ladino, apelativo que, primero, se adjudicó a los indios que sabían hablar español y que eran versados en las costumbres españolas, independientemente de que fueran biológicamente mestizos o no, y porque no estuvieron dispuestos a trabajar la tierra en condiciones de servidumbre sino que se ubicaron en estamentos intermedios de servicios, originándose de esta manera a sí mismos como un nuevo sujeto social diferenciado de españoles e indios. Desde su origen, pues, los términos indio y ladino

⁸¹ Esto también es uno de los problemas a mi parecer con los grupos pan-maya actuales. Borran las realidades históricas en nombre de la conveniencia política. *Popol vuh*, *Rabinal achi*, y hasta los jeroglíficos grabados en las piedras y estelas de los sitios arqueológicos testifican de la diferenciación de esos grupos “mayas”. Además, hay evidencia para sugerir que las ciudades mayas eran influenciadas por la llegada de gente de Teotihuacán en México.

tuvieron un contenido más cultural que fenotípico, biológico o racial. (*La articulación de las diferencias* 37)

En otro lugar, Morales añade: “En realidad, la diferencia entre indios y ladinos es cultural, y solamente la autoidentificación hace posible la clasificación, ya que étnica y culturalmente los guatemaltecos se mueven dentro de un mestizaje tan intenso e intrincado, que las diferencias binarias son ya imposibles de establecer y quedan sólo como referencias abstractas para pensar la interetnicidad” (“Miguel Ángel Asturias” 560). Con pocas excepciones, los ladinos se distinguen de los indígenas simplemente por el estilo de vida ya que casi todos tienen antepasados—léase sangre—“mayas”. En muchos casos es simplemente una cuestión de hasta qué grado uno es mestizo.

Curiosamente, las ideas de Asturias respecto de los ladinos y los indígenas no son originales sino que representan una actitud general del país evidenciado en los censos.

Escribiendo sobre el censo de 1893, Mara Loveman nota:

The tables showed Guatemala’s population divided into ‘the two principal groups’: Indians and Ladinos. Notably, the ladino category encompassed both ‘whites’ and ‘the mixture of the European with the indígena.’ The propriety of this categorical lumping was justified with the observation that in Guatemala ‘the mixture of the European with the indigenous race has produced neither facultative decrease nor intellectual or moral debilitation’. (158)

En Guatemala, el mestizaje no produjo degeneración en la prole—en contraste con las ideas predominantes en otros lugares—pero sugiere que ellos se contaron como ladinos probablemente porque adoptaron ese estilo de vida y posición socioeconómica. Eso es muy probable cuando consideramos que las parejas mixtas eran usualmente hombre europeo y mujer indígena.⁸²

⁸² Me parece que, cuando el finquero dejaba preñada a una mujer indígena con un hijo “ilegítimo”, éste habría seguido como miembro de la comunidad indígena a pesar de ser mestizo. Si fuera reconocido por el

Otro punto interesante que destaca Loveman es que en Guatemala, en muchos de los censos, los “blancos” no constituyen una categoría—a diferencia de la mayoría de los países latinoamericanos—sino que se incluyen en la categoría de los ladinos (158). Recordemos que en aquel tiempo las categorías raciales no se definieron solamente por el color de la piel, sino también por lugar de origen. Uno puede ser cualquier color, de cualquier lugar, pero si opta por vivir un estilo de vida más occidental, ya es ladino.

A pesar de la popularidad de las teorías deterministas y la eugenesia en otros lugares, en Guatemala el concepto de la raza ya había dejado de asociarse con la biología y se entendió más bien como fenómeno cultural. Mara Loveman ha notado, “The influence of biological determinist theories of societal development began losing ground to cultural perspectives in Latin America in the 1920s and 1930s. The science of eugenics remained extremely influential, but ‘softer’ approaches that allowed for improving populations through education, sanitation, and cultural ‘betterment’ began to prevail over rigidly biological determinist perspectives” (217-18). Esto en mi opinión es precisamente lo que vemos en la tesis y aunque para muchos puede ser incómoda la comparación de dos culturas, hacerlo no necesariamente implica el racismo.⁸³

Helmbrecht Breinig hace eco de esta conclusión y problematiza aun más el asunto cuando escribe en su artículo “Native Survivance in the Americas” (2008):

padre habría sido contado como ladino. La experiencia personal junto con la idea de una identidad indígena que se vincula con la comunidad apoya esta hipótesis.

⁸³ El relativismo cultural y la corrección política son dos realidades que impiden que muchos críticos comparen dos o más culturas. Lawrence E. Harrison, en su libro *Underdevelopment is a State of Mind: The Latin American Case* (1985), ha notado que los antropólogos especialmente no han hecho dichas comparaciones (18). Thomas Sowell también ha señalado como el relativismo cultural ha hecho difícil las comparaciones de dos culturas (*Race and Culture*).

In a country like Guatemala even the mestizo (Ladino) part of the population will have more indigenous ancestors than many or even most Native Americans and First Nation persons can lay claim to.

The 'pure' *indígenas* make up between 44 and 60 percent of the thirteen million Guatemaltecos, language being the main dividing criterion, with even bilingual Native people often being counted among the Ladinos.

(43)

La supuesta división binaria entonces entre ladino e indígena es bastante problemática y no corresponde a ninguna división racial en el sentido fenotípico ni biológico. Todos los que no sean indígenas se cuentan como ladinos, inclusive los inmigrantes recién llegados al país. Además, hemos de suponer, basándonos en las categorías definidas en los censos, que ladino incluye los garífunas y los inmigrantes asiáticos.⁸⁴ La gente de herencia indígena puede ser contada como ladina si habla español en adición a su lengua materna. En este sentido, es imposible asociar al ladino con una categoría racial biológicamente específica. Esta realidad también problematiza la identidad racial “opuesta”—la indígena.

Queda claro que la categoría de ladino no se basa en ninguna idea biológica; pero, ¿qué tal la identidad indígena? Richard Wilson, en su libro *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences* (1995), hace unas observaciones muy interesantes respecto de la identidad indígena y, en particular, entre los q'eqchi'es que constituyen el cuarto subgrupo indígena más grande. Según Wilson, tradicionalmente la identidad q'eqchi' no era algo que ellos mismos se identificaban en términos étnicos, sino en cuanto al idioma. Es decir, ellos se diferenciaban de otros grupos no por atributos

⁸⁴ Los garífunas habitan la costa caribeña de Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua. Son los descendientes de los africanos, europeos e indígenas de las islas caribeñas. En Guatemala la población más grande se encuentra en Livingston, que también tiene una comunidad q'eqchi'. En términos de color, son generalmente considerados negros. Aunque Guatemala no cuenta con una comunidad muy grande de inmigrantes asiáticos, sí hay algunos. Estos dos grupos representan un porcentaje pequeño de la población pero subraya el problema de ver la raza en Guatemala en términos biológicos.

raciales sino por el lenguaje que hablaban. Escribe Wilson, “Any person who speaks this Mayan language fluently can be called *aj Q’eqchi’*. Members of the neighboring Poqomchi’ linguistic group may also be referred to as Q’eqchi’ if they speak Q’eqchi’” (21). Si la habilidad de hablar un idioma quiche-maya es central a la identidad indígena, entonces los que se autoidentifican como “ladinos”, o “blancos” o “chinos”, pueden igualmente ser considerados “indígenas”.

Otro aspecto interesante que señala Wilson es la tendencia de los q’eqchi’es de identificarse según su municipalidad o aldea. Richard Wilson nota, “It is an anthropological maxim that the municipality is the basis of indigenous identity in Guatemala and takes precedence over any pan-Mayan identification” (21). Carol Smith writes that ‘Indian identity is rooted in community rather than in any general sense of ‘Indian-ness’” (cit. en Wilson 21). Refiriéndose a esa conclusión agrega que “The cornerstone of community identity in Alta Verapaz is location – the local geography. There is linguistic evidence the ‘location’ (as in the Castillian *estar*) is much more important than ‘being/essence’ (the Castillian *ser*). Indeed, Q’eqchi’ does not have a verb for ‘being/essence,’ only for ‘to be located in a place’ (*waank*)” (Wilson 21). Al concluir su comentario respecto de la identidad indígena de los q’eqchi’es, Wilson destaca que una identidad indígena basada en etnia es algo nuevo en la conciencia de los indígenas y algo que históricamente ellos mismos no han hecho. Escribe, “Past use of the label *Q’eqchi’* as the primary way of identifying a population has chiefly been the act of outsiders. *Those who draw maps of ‘ethnic groups in Guatemala’ are doing something most indigenous people have not done historically, and that is make ethnicity the main criterion for classification*” (22, énfasis mío). Pues, si la identidad indígena tampoco se

basa en ningún concepto biológico sino que en la diferenciación lingüística y cultural o el lugar de nacimiento, la continuada repetición por parte de los críticos y comentaristas del racismo me parece irracional e irresponsable.⁸⁵

Una última consideración respecto del uso/entendimiento de la raza en la tesis: aun en los ejemplos donde Asturias parece vincular el concepto de la raza con la biología, él nunca argumenta que las élites guatemaltecas están justificadas en la subordinación y destrucción de la gente autóctona. En este sentido, Asturias ha de ser el peor racista del mundo; trabaja para y aboga por defender y mejorar las vidas de la gente que supuestamente desprecia.

II. *Sociología guatemalteca* como crítica cultural

A pesar del problemático uso de los vocablos para discutir la situación en Guatemala y pese a la retórica biológica empleada por Asturias en el último capítulo de su tesis, parece claro que para él la raza era un concepto cultural. En un pasaje particularmente llamativo, mientras aboga por el mestizaje como manera de mejorar las condiciones de vida para los guatemaltecos y más específicamente para los indígenas, quizá inconscientemente, Asturias revela su verdadera preocupación: “No obstante lo dicho, y que el ladino está en un plano de *cultura* diferente al del indígena, debe hacerse constar que no existen repugnancias de razas, impedimentos físicos, desafinidad sexual

⁸⁵ Todo el tema de la identidad indígena es súper interesante y sumamente politizada hoy en día. Los resultados de la conflictividad también pueden ser bastante trágicos como por ejemplo en los desalojos en la zona del Polochic, Alta Verapaz, Guatemala. Es bastante curioso notar el empleo de los términos en este conflicto, especialmente respecto de la identidad indígena. Los indígenas, al referirse a sí mismos, emplean términos como: “q’eqchi’es, compesinos, pobres, hermanos guatemaltecos”. Son los locutores y líderes de las ONGs que usan el vocabulario de “maya” para referirse a la gente indígena. Véase por ejemplo los siguientes videos en YouTube: “Reportaje desalojos en el Polochic”, “Guatemala: familias desalojados vuelven a ocupar sus tierras”. En otro video, “Esperanza en el Polochic”, se ven ladinos e indígenas y me pregunto, ¿Quién es quién?

(*Sociología guatemalteca* 48, énfasis mío). En otras palabras, aunque está proponiendo el mestizaje biológico como la solución a los problemas nacionales, lo que realmente diferencia a estos grupos—y lo que Asturias espera mejorar—es su *cultura*, no hay ningún otro impedimento. Visto de esta manera, el supuesto racismo asturiano se desvanece—pero no desaparece por completo—cuando se analiza la tesis como comentario y crítica de la cultura guatemalteca, tanto ladina como indígena.

Además de las inconsistencias de ver el texto como uno principalmente preocupado con la raza en algún sentido biológico, tal lectura realmente no responde a la mayoría de las críticas ofrecidas por Asturias ni explica las verdaderas preocupaciones del autor. Al quejarse de las fallas en la terapia que ofrece en las secciones añadidas al manuscrito original, los comentaristas que han condenado a Asturias de racista han perdido lo que me parecen los argumentos fundamentales del libro: que Guatemala no ha podido progresar y modernizar debido a la fragmentación cultural y cívica del país; que los abusos perpetuados por la clase dirigente en contra de la gente indígena son responsables por muchas de las malas condiciones actuales en que se encuentran los indios; que lo que separa a los ladinos e indígenas es su cultura—sus valores, esperanzas, ideas, actitudes, deseos, etc., y que los indígenas también tienen males culturales como: el casamiento prematuro, el tratamiento de los hijos y las esposas, el alcoholismo, el analfabetismo, las enfermedades—todos aspectos que impiden su incorporación a la vida nacional.

No quiero sugerir con esto que no había discriminación, que ciertamente lo había y Asturias lo condenaba, pero articular el argumento en contra de Asturias en esos términos *crea* un problema que a duras penas se va a poder resolver. Cuando un indígena

sale de su comunidad, aprende español y acepta un trabajo o desarrolla alguna destreza profesional que no sea ser campesino, éste ya deja de ser contado como indígena. Aun si él—o ella—se autoidentifica como indígena, a menos que siga viviendo en la provincia, es muy probable que ya para la segunda o tercera generación ya no se considera indígena. ¿Qué ha cambiado? ¡Solamente la cultura! Es decir el estilo de vida, las expectativas, esperanzas, educación, etc. El argumento esencialista que reduce a cada ladino a un racista, sin tomar en cuenta la herencia/raza/biología de éste, pierde por completo las razones que lo motivaron a salir de su pueblo natal en primer lugar.

Muchos críticos se han enfocado en los detalles de la tesis respecto de las propuestas de Asturias para “mejorar” los indígenas, pero a mí me parece que esto es una pequeña parte del estudio. El interés recientemente en este aspecto del texto y la insistencia en el “racismo” de Asturias por parte de la *intelligentsia* izquierdista pierde lo que yo considero las partes más importantes, originales y críticas del ensayo. Por ejemplo, en un artículo escrito por Joshua Lund y Joel Wainwright, se lee lo siguiente:

But before his departure for Europe, Asturias had argued for a eugenic approach to Guatemala’s ‘Indian problem’ in his first major text, a law thesis called *El problema social del indio* (1923). The Mayan Indian of the thesis was constructed as a kind of biopolitical deficit that retards the unfolding of the national spirit: ‘The Indian represents a past civilization and the mestizo, or *ladino* as we call him, a future civilization (Asturias 1977: 65). To recalibrate the Indian with the present, Asturias proposed that the ‘Indian character’ should be genetically overwhelmed: ‘to solve the present problem of the Indian...we need to transfuse new blood into his veins’ (105).⁸⁶ (147)

Estos autores, guiados por “a broadly postcolonial reading of the Mayanist writings of Miguel Ángel Asturias”, parecen estar casi completamente enfocados en los elementos

⁸⁶ Como su artículo se escribió en inglés, Lund y Wainwright están citando la traducción de Maureen Ahern. Yo manejo la misma edición que ellos la cual incluye el texto en español y la traducción al inglés (que ellos citaron). Por eso, he dejado las referencias originales de los autores.

del mestizaje biológico presente en la tesis, aunque estos son una pequeña parte del texto que fueron agregados al manuscrito—“major text”—original (Lund y Wainwright 141; Morales, “Miguel Ángel Asturias”; Callan, “Introduction”). Aunque Asturias sí escribió las frases que ellos citaron, creo que las páginas que saltaron son más representativas de las intenciones y críticas del autor. Parece que ellos leyeron “personaje indígena” y no “carácter indígena”.

A pesar de las inferencias de Asturias de mejorar el estado del indígena a través de una “sangre nueva”, insisto en que esté más interesado en asuntos culturales que plagan la gente y que han frustrado la modernización y la democratización del país. Considerando la página completa de la cual Lund y Wainwright sacan la cita transcrita arriba, Asturias se preocupa más por cuestiones culturales que asuntos biológicos. Los párrafos siguientes son los que preceden inmediatamente la frase selectivamente subrayada por Lund y Wainwright:

A todos interesa la resolución del problema. Deje cada cual sus desconfianzas, prejuicios y mezquinos alardes de independencia, y únanse para dar frente y atacar sin vacilar.

No hay que entusiasmarse para resultar pidiendo que se den leyes. Las leyes solamente no pueden servir, por de pronto y en tanto se realizan la inmigración, hay que unirlos con una vasta compañía educacional y de higienización del medio, para cobrar mañana la justa recompensa de satisfacción que toca a los pueblos que cumplen su deber.

Nuestra desconfianza por lo que a la ley hace, estriba en que, como un americanista ha dicho: ‘El latino-americano se distingue por su fecundidad para elaborar proyectos a la perfección. Nadie mejor que él puede formular planes, programas, códigos, y constituciones, etc., con los cuales estamos generalmente de acuerdo en todas sus partes. Sin embargo, estos hermosos planes teóricos son raramente llevados a cabo’.

La resolución del problema indígena lleva en sí el afianzamiento de las libertades, la formación de la nacionalidad guatemalteca, como resultado del espíritu de solidaridad y de comunidad de aspiraciones de sus habitantes, la seguridad exterior por el justo respeto que infunden los pueblos que valen cualitativamente, y el mejoramiento de nuestra situación económica quizá. (Asturias, *Sociología guatemalteca* 55)

Para resumir: desconfianza (entre ciudadanos), prejuicios, desconfianza en y frente la ley, inhabilidad de llevar a cabo sus planes, falta de oportunidades educacionales, falta de higiene (y la difusión de las enfermedades comunicables y la salud en general), la falta de libertad, la fragmentación nacional, la seguridad exterior y la pobreza son algunas de las preocupaciones del autor. El estudio se enfoca en cómo estos elementos—entre varios otros —se manifiestan dentro de y afectan las comunidades indígenas y por ende la nación guatemalteca. Los objetivos del estudio parecen tener dos funciones: primero, la defensa de la comunidad indígena y su incorporación a la vida nacional guatemalteca; segundo, modernizar el país para que sea más democrático. Asturias reconoce que todo esto yace en la conceptualización de la cultura guatemalteca.

Una de las mejores defensas de *Sociología guatemalteca* como crítica cultural son las mismas explicaciones del autor. ¿Pero que ha dicho él sobre el tema? ¿Cambió Asturias de opinión? Richard Callan escribe:

In 1971, Asturias wrote a foreword for a reprint of his thesis prepared by Claude Couffon in Paris. He says that the Indian's situation in Guatemala has not improved in the intervening half century, but that he no longer favors the immigration and miscegenation that with youthful exuberance he once proposed, for experience shows that immigrants do not mix with Indians: they merely turn into new masters. [...] *Nevertheless, Asturias concludes, the protest of his thesis is still valid and stands as a challenge to the total abandonment of the Indian and the exploitation to which he is subjected by the so-called upper classes and by foreign capital.* (“Introduction” XII, énfasis mío)

O sea, Asturias había modificado su posición original respecto de unas—no todas—las soluciones que propuso, pero mantiene que la “protesta” de su tesis sigue vigente. Si fuésemos a visualizar la opinión de Asturias podríamos decir que los capítulos uno a seis siguen vigentes y que él había cambiado algunas de sus perspectivas de los capítulos siete

y ocho.⁸⁷ Aun así, creo que es importante no descartar los últimos dos capítulos porque a pesar de su retórica políticamente incorrecta, subrayan una verdad importante en la historia guatemalteca—el papel del inmigrante europeo *no* latino. Vamos a examinar algunas de las observaciones e inquietudes de nuestro autor respecto de las culturas guatemaltecas.

Las críticas culturales que ofrece Asturias son agudas y empiezan desde casi la primera página del texto y es la fuerza motor detrás de los comentarios que hace Asturias a lo largo del ensayo. Sus observaciones parecen más bien apuntadas hacia la cultura dominante y la clase profesional que manejan los negocios, gobernación e intereses económicos y generales del país. La mayoría de los males de que padecen los indígenas son el resultado de los procesos de descubrimiento, colonización, subyugación, esclavización, abuso, olvido, fraude y egoísmo tanto de los españoles durante la colonia como de los líderes ladinos del país durante y después de la independencia. En casi todos los capítulos, Asturias explica y critica las faltas gubernamentales así como la corrupción moral de los conquistadores, colonos y ladinos que efectivamente han creado la situación y las condiciones infrahumanas en las cuales el indígena vive.

Nota Asturias en la introducción, “El asunto no es nuevo, pero es innegable que después de todo lo que se ha dicho, el indio sigue, como antes, olvidado por parte de aquellos a quienes la nación confió sus destinos y por parte de los gobernados que formamos la minoría semicivilizada de Guatemala (profesionales, estudiantes, comerciantes, periodistas, etc.)” (*Sociología guatemalteca* 7). Respecto del liderazgo del país, Asturias continúa:

⁸⁷ Hay una curiosa correlación entre las partes del manuscrito original, que son todavía vigentes, y las partes que añadió, siendo éstas las partes que cambiaría.

No se me diga que esto es un concepto falso, que a las mesas electorales concurren todos, porque si aquel es falso, éste es ridículo. Ninguno ignora nuestras farsas eleccionarias. Puede también argüirse que las leyes tienen carácter general, que abarcan a todos sin distinción alguna y que en tal caso el indio participa de ellas. Pero lo que parece un argumento irrefutable no vale más que un discurso de los muchos que se dicen entre nosotros sobre las leyes, el derecho, la moral y la justicia. Cuestión de decir palabras, porque la realidad es otra, el hecho es diferente: la mayoría indígena vive fuera de la ley. (*Sociología guatemalteca* 8)

Esta cita, aunque relativamente corta, expone importantes implicaciones interpretativas sobre el gobierno guatemalteco, la corrupción gubernamental y la explotación y mal trato del indio. Hay que recordar que cuando Asturias escribe su tesis, Estrada Cabrera acaba de salir del poder después de unos veinte años en el poder—hecho que tuvo un impacto en la vida del autor cuando su familia se vio obligada a salir de la Ciudad de Guatemala para Salamá, Baja Verapaz, y que inspiraría la novela *El Señor Presidente*.⁸⁸

La importancia de esta crítica sutil de la corrupción gubernamental no puede ser subestimada en el contexto histórico de Guatemala y hasta cierto punto es responsable por mucha de la miseria de que lamentaría Asturias y que condenaría a lo largo de su vida: la falta de las tierras indígenas, la esclavización de los indígenas, el enriquecimiento de la clase dirigente y grandes extensiones de tierra en las manos de extranjeros. De hecho, el conflicto sobre la tierra es uno de los elementos fundamentales de la tesis y es el denominador común para mucha de su crítica y literatura.

En su libro, *La masacre de Panzós: Etnicidad, tierra y violencia en Guatemala* (2009), Victoria Sanford contextualiza más detalladamente los acontecimientos que convirtieron las tierras comunales de Alta Verapaz en propiedades controladas por el gobierno y, frecuentemente, vendidos a extranjeros, principalmente a los alemanes.

⁸⁸ Asturias también participó en los levantamientos estudiantiles y políticos que ayudaron a derrocar a Estrada Cabrera (Taracena Arriola).

Cuando Justo Rufino Barrios llegó a ser presidente de la república, ya poseía una finca de café, pero durante los seis años de su presidencia adquirió más y más tierras, inclusive la finca ‘El Porvenir’ que en 1890 sería la plantación cafetalera más grande de Guatemala (31). No fue el único que se hizo rico; sus familiares y sus cómplices militares también adquirirían tierras valiosas. Victoria Sanford afirma: “Significativamente, el general Manuel Lisandro Barrillas, cuya familia llegó a reunir latifundios que sumaban más de 1.7 millones de plantas [de café], se convirtió en el presidente de Guatemala en 1885” (31). Se destacan dos decretos de suma importancia durante esa presidencia: Decreto 170 convertía las tierras comunales a tierras del gobierno y Decreto 177 que en pocas palabras obligaba que los indígenas trabajaran en las fincas (Sanford 30). Richard Wilson lo explica así citando en parte a Jorge Skinner-Klee: “In 1876, President Barrios sent an order to the departmental governors that amounted to a law of forced labor: ‘May the indigenous peoples of your jurisdiction, provide to the plantation owners of that department that request it, the number of workers necessary, up to fifty or one hundred, according to the importance of the business’” (36-37). Aunque no se llamaba esclavitud, podemos deducir dos realidades significativas: primero, el gobierno español y luego “ladino” tenía el poder de confiscar las tierras bajo el control de los indígenas; segundo, podían forzarles a trabajar en finca ajena. Lo que aquí crítica Asturias, además de los abusos de los gobernantes, es la falta absoluta de libertad para el indígena y su derecho a la propiedad privada.

Asturias no fue ciego a los hechos y aunque no ofrece nombres, escribió sobre la expropiación de las tierras indígenas en su tesis:

En 1877 se dio la ley de redención de censos, y entonces el indio perdió su derecho en la tierra, ya por enajenación que hizo a los grandes

terratenientes, o ya porque usando medios reprochables éstos y las autoridades, les despojaron de las parcelas que les correspondían con justo derecho.

Hoy día se sigue arrebatando al indio el dominio de su tierra. El que haya pasado por nuestros Tribunales, sabe como [sic.] aumentan sus terrenos personas poco escrupulosas.

La historia de nuestra propiedad agraria explica claramente el desequilibrio que a la fecha se ve en Guatemala: ciudadanos o, lo que es más grave, Compañías [sic.] extranjeras que poseen extensiones enormes; y ciudadanos que no tienen un palmo de tierra. (*Sociología guatemalteca* 23)

Al añadir la crítica sobre las tierras en manos de “compañías extranjeras”, Asturias alude a las acciones de Estrada Cabrera y sus relaciones con y “concesiones” para United Fruit (Dunkerley 212).⁸⁹ Es bastante curioso notar cómo Asturias trata el tema de la manera más suave posible y reserva sus observaciones más abiertas para los españoles o para la época de la independencia—hechos muy distantes en el tiempo. Seguramente la experiencia le había enseñado que nada bueno puede venir de las críticas abiertas del gobierno y de los tiranos que lo manejaban.⁹⁰

Aunque Asturias aboga por el bienestar de la gente indígena, no la ve de manera romantizada ni idealizada. Para él, mucha de la condición social y económica se debe a los años de maltrato de que ha sido sometida: la mala alimentación como resultado de la falta de tierras indígenas, la ignorancia política y civil por falta del idioma español y educación, etc. Creo que algunas de las críticas lanzadas al autor son justas y algunas de las observaciones y descripciones que hace Asturias sobre la comunidad indígena pueden ser en parte incómodas y cuestionables especialmente hoy día. Pero, por otro lado,

⁸⁹ Asturias se acerca al tema sin ofrecer nombres. James Dunkerley por otro lado es mucho más directo en sus observaciones. Léase el capítulo de Dunkerley para más detalles.

⁹⁰ Es de notar que el primer viaje de Asturias a Europa fue precipitado por el apaleamiento de un amigo suyo por unas acciones en contra del militarismo guatemalteco después de la caída de Estrada Cabrera. En cuanto supo el padre de Asturias de lo acontecido, le mandó a Europa en un viaje que supuestamente iba a durar unos seis meses (López Álvarez 114).

desgraciadamente, a pesar de ser generalizaciones que no son aplicables a todos, son, sin embargo, bastante verdaderas y duraderas. Muchos han comentado sobre la diagnóstica que hace Asturias sobre la “decadencia de la raza indígena” y la terapia que ofrece; empero, creo que sería útil para el argumento de una crítica cultural revisar algunas de las observaciones y sugerencias. Hacia finales del capítulo cinco, Asturias enumera nueve causas de la degeneración/decadencia de los indígenas. Los capítulos cinco y seis se dedican a ofrecer explicaciones y detalles sobre sus observaciones y propuestas para con la siguiente lista:

Enumerados los signos que traducen la decadencia de la raza indígena, deben estudiarse las causas.

- a) La alimentación, poco nutritiva y escasa.
- b) Falta absoluta de higiene.
- c) Excesivo trabajo.
- d) Casamiento prematuro.
- e) Endemias tropicales.
- f) Enfermedades que, sin ser del medio, han hallado fácil propagación (sífilis, tuberculosis, etc.).
- g) Alcoholismo y chichismo.
- h) La miseria.
- i) La falta de cruzamiento. (*Sociología guatemalteca* 36)

En el último capítulo, en lo que más ardor de estómago ha causado para unos académicos, Asturias se enfoca en la inmigración y el mestizaje como solución para terminar de una vez y para siempre con los problemas guatemaltecos. Resume sus propuestas en la lista siguiente:

- I. Para retardar la degeneración del grupo social que comprende a la raza indígena, se emplearán los siguientes medios:
 - a) Prohibir en lo absoluto casamientos y uniones prematuras.
 - b) Mejorar cuantitativa y cualitativamente el sistema alimenticio.
 - c) Reducir a ocho las horas de trabajo.
 - d) Educar al indio.
 - e) Higienizar su vida.
 - f) Formentar [sic.] el mestizaje.

II. Para destruir [sic.] el mal:

a) La inmigración. (*Sociología guatemalteca* 56)

Obviamente, no se puede decir que estas listas sean aplicables a todos los indígenas—ni *únicamente* a los indios—pero desafortunadamente, creo que Asturias tenía bastante razón evidenciada por la continuación de esos mismos problemas entre la clase pobre, mayormente indígenas, hoy en día.⁹¹

En los últimos años han salido numerosos artículos en la *Prensa Libre* sobre esos temas en Guatemala. No quiero pararme aquí demasiado tiempo, así que ofrezco unos cuantos ejemplos. El lector puede revisar la hemeroteca y leer más por sí mismo. Producido por el equipo de Redacción y Desarrollo, en uno de los reportes especiales, “Maternidad, vida y muerte” se destaca que los tres lugares con más riesgo de morir durante o después del parto por complicaciones médicas son: Huehuetenango, Alta Verapaz y Quiché. En estos departamentos un alto porcentaje de la gente es indígena. Las causas principales de tantas muertes maternas son las hemorragias, complicaciones obstétricas e infecciones. Hay también una correlación alta con la distancia a servicios médicos disponibles en la capital, la alta pobreza y las muertes. La educación es una de las soluciones propuestas. Hay toda una serie de artículos sobre el problema del embarazo en las niñas guatemaltecas también. En otro reportaje especial, “Falso

⁹¹ En Guatemala podríamos decir que los problemas enumerados por Asturias siguen estando presentes hoy en día. Pero en vez de ser simplemente problemas indígenas, realmente son desafíos para todos los pobres sean indígena o ladino. La correlación entre clase socioeconómica y raza ya ha sido comentado por José Martí y Manuel González Prada; para ellos, ser indígena es cuestión económica no biológica (Ríos 22). Sin embargo, parece existir una alta correlación con esos problemas y las comunidades indígenas. Ofrezco como anécdota mi experiencia personal. Habiendo vivido en uno de los barrios y zonas más pobres y violentos de Guatemala (mayormente ladino) y el departamento más pobre de la provincia (mayormente indígena) y en una municipalidad rural (mayormente ladino), vi más correlación con la lista de Asturias y la realidad social en las zonas indígenas. Con decir eso no quiero sugerir que la causa de esos problemas es nacer indígena, sino que hay una correlación bastante alta. Seguramente se debe a múltiples factores que Asturias no examina además de los que sí enumera (corrupción, etc.).

descenso de niñas madres se debe a fallas técnicas en medición”, muestran unas cifras que destacan el número de embarazos de niñas entre diez y diecisiete años por departamento. Aunque no ofrece cifras que identifiquen si esas son niñas indígenas o ladinas, según el reportaje esto ocurre más en la provincia, con Petén y Alta Verapaz siendo los lugares donde más sucede (Orozco). En una columna de opinión, Carolina Escobar Sarti afirma:

El Observatorio de los Derechos de la Niñez (ODN) de Ciprodeni publicó hace un par de días, que ‘hasta el 18 de noviembre de 2017 se registraron 4,009 embarazos en niñas de 10-14 años, y 80,995 en adolescentes entre 15-19 años’. Esto significa un total de 85,004 niñas y adolescentes embarazadas en menos de once meses, una cifra que se traduce en más de 230 diarias en esta condición. La fuente que nutrió los datos del ODN es el Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social.⁹²

Hay amplia evidencia que sugiere que ser niña y madre excluye a las mujeres de las oportunidades educativas que de otra manera tendrían y hay una alta correlación entre la pobreza y las madres solteras—en estos casos niñas.

Otro titular proclama: “Población indígena con poco acceso a la justicia”. Pues, no nos ha de sorprender que se destaquen la falta de interés por el estado, barreras de idioma y “falta de operadores de justicia indígenas”, etc., como síntomas del problema (Felipe). Curiosamente, los líderes indígenas ven el problema como el resultado del racismo. Pero me pregunto, ¿qué responsabilidad tiene un ladino cualquier para educarse y aprender un idioma indígena para irse a trabajar en las cortes? Se supone que el estado

⁹² Asturias, al hablar del casamiento prematuro nota: “Entre la raza indígena, por lo general, la mujer es madre a los trece y catorce años” (*Sociología guatemalteca* 40). El maltrato de la mujer indígena tanto por el hombre indígena como por el hombre ladino es aspecto sobresaliente de la tesis. La huida de la mujer de su esposo es tema que aparecerá en la obra dramática, *Soluna*, así como veremos en la novela, *Hombres de maíz*. Paul Verdevoye también ha hecho unas observaciones interesantes respecto de Asturias y la condición de la mujer en Guatemala notando una semejanza con los comentarios de Alcides Arguedas respecto de las mujeres bolivianas (721).

es el que tiene que resolver el problema, ¿pero cómo? ¿Va a obligar a los ciudadanos a que trabajen en eso?⁹³ Podríamos continuar casi sin fin con un titular que corresponde a cada uno de los males de la lista de Asturias ¿Qué tienen casi todos estos ejemplos en común? La necesidad de educarle a la población, la miseria y la pobreza. Casi cien años después de que Asturias publicó su tesis, ¿dónde estamos? También es verdad que los ejemplos que subrayé se relacionan más bien con la clase socioeconómica, pero otra vez, hay una alta correlación entre la gente indígena y la pobreza.⁹⁴

La visibilidad de los problemas destacados por Asturias no se limita a la prensa nacional, sino que se encuentra en una variedad de proyectos educativos alrededor del país. En uno de los pueblos en que yo viví, había un mural muy grande pintado en la pared de uno de los edificios gubernamentales—creo que fue o la estación policial o la municipalidad—el objetivo del cual fue el de educar a la gente sobre cómo se evita la difusión del cólera: cosas básicas como no defecar en el agua que tiene que tomar y lavarse las manos después de usar el baño o cambiar los pañales de los niños. Muéstrame alguien que diga que la higiene no es una preocupación o problema y te mostraré alguien que no ha viajado por las zonas indígenas del país.⁹⁵

⁹³ En mis años en ASU, sólo he conocido unos cuantos estudiantes de Guatemala. Un día, vino un chico guatemalteco a la oficina y viendo la banderita guatemalteca que tenía encima de mi escritorio, pasó a platicar un rato conmigo. Cuando yo le pregunté a ese chico si hablaba algún idioma maya de Guatemala, me respondió, casi con incredulidad, que no y que fue un gran malgasto de tiempo dedicarse a eso. Aunque es sólo una anécdota, subraya la realidad del problema. La mejor pregunta sería, ¿por qué no hay más indígenas que se dedican a eso?

⁹⁴ Martin Lienhard, apoyándose en los escritos de Manuel González Prada, escribe: “A los ojos de González Prada, el problema indígena no era, pues, un problema racial, cultural, o educativo, sino una cuestión de poder” (“Nacionalismo” 527).

⁹⁵ Richard Callan ha hecho una observación similar a la mía en el sentido de que por políticamente incorrecta que sean las observaciones, hay cierta verdad en los argumentos de Asturias: “Dr. Carroll Behrhorst, who began his work in 1962, found that most of the Indians’ ailments (diarrhea, tuberculosis,

Quizá la sección más problemática del estudio del autor sea el último capítulo dónde sugiere la inmigración y el mestizaje como la solución a los problemas de Guatemala. Desde nuestra perspectiva es fácil de condenar tal idea, pero por eso creo que es importante recordar la época en la cual Asturias desarrolla su tesis. La política de inmigración y la esperanza de atraer inmigrantes “blancos” de Europa eran muy comunes a los finales del siglo XIX y a los principios del siglo XX. Casi todos los países americanos querían inmigrantes europeos. Pero, ¿por qué? Según Loveman, la política de inmigración europea fue una consideración dentro de Guatemala unos treinta años antes de la publicación de *Sociología guatemalteca*. Las razones detrás del entusiasmo por los inmigrantes europeos no están tan claras. Los que digan que sólo querían blancos por ser blancos, quizá no hayan estudiado el tema. Estos gobiernos obviamente querían los hábitos e industrias—aspectos culturales—que traían esas gentes. El error común de la época es que vieron la *correlación* entre la gente y sus destrezas como el *resultado*, casi inevitable, de su raza. En fin, vieron inmigrantes “blancos” como una manera de mejorar sus países, pero hay que recordar que no se consideraban a todas las razas europeas igualmente deseables; este último es un punto perdido para mucha gente (146-49).

Siendo la política oficial del país, no es ninguna sorpresa que Asturias también hubiera sugerido esa solución—especialmente en una tesis académica que tenía que ser aprobada por sus profesores. Pero hay una observación curiosa respecto de los deseos de Asturias: es muy específico en cuanto al inmigrante que propone atraer. El color de la piel—es decir la raza biológica—no es suficiente para satisfacer todos los requisitos. Es

pellagra) are caused by malnutrition, which is the result of poverty, landlessness and exploitation—the total existential problema as Asturias identified it” (“Introduction” XIII).

verdad que el inmigrante ideal según sus requisitos sería de “raza blanca”, pero lo que sobresale son los requisitos culturales, el carácter del individuo—psicología en las palabras de Asturias—que poseerían: “deben buscarse sentimiento de desinterés y ahorro, una sólida base moral en sus afectos familiares, cariño por el campo, honestidad, dulzura y costumbres muy arraigadas de trabajo y honor. Razas agricultores, poco amigas de la ciudad. En Suiza, Bélgica, Holanda, Baveira, Wutemberg y el Tirol, pueden encontrarse ejemplares que reúnan las condiciones mencionadas” (*Sociología guatemalteca* 54).⁹⁶ Para Asturias, los inmigrantes ideales son los que contribuyen los elementos culturales necesarios para que Guatemala se mejore y sea más democrática. Además, con identificar inmigrantes de países y zonas/estados específicos subraya su entendimiento de raza como “especificidad cultural”.

Finalmente, ¿por qué querría Asturias gente de esa región del mundo? Pues, siendo Asturias un buen estudiante educado bajo un sistema fuertemente influenciado por el positivismo, me parece probable que él hubiera observado los logros agrícolas de los inmigrantes de esos lugares ya viviendo dentro de Guatemala. No debemos subestimar ni minimizar esa realidad. La capacidad productiva de los alemanes era superior a lo que podían hacer los otros finqueros que sean indígenas o ladinos. Eso es un hecho observable. Asturias no aboga por inmigrantes “blancos” porque son blancos, sino que propone atraer inmigrantes de los grupos que ya han tenido éxito en el país. Victoria Sanford nota:

⁹⁶ En sus estudios sobre raza y cultura, Thomas Sowell ha comentado extensivamente sobre los logros de los inmigrantes alemanes. Para él, la cultura de ellos es lo que explica cómo han podido llegar a ser tan prósperos en todos los países a que se han inmigrado. La cultura también explica cómo un país como Suiza, con muy pocos recursos naturales, ha llegado a ser tan rico. Véase por ejemplo los libros: *Race and Culture, Migrations and Culture, Conquests and Culture, The Economics and Politics of Race, Intellectuals and Race, e Intellectuals and Society*.

En 1890, los inmigrantes [alemanes] poseían el 25% de las grandes fincas cafetaleras de Guatemala. Este mismo año, la finca “El Porvenir”, de Barrios, fue vendida por su viuda a una compañía alemana. En tanto que los alemanes de la ola de inmigrantes de mitad del siglo XIX adquirieron tierras y construyeron sus propios cafetales, los de la segunda ola tuvieron mayor acceso al capital alemán y una estrategia de inversión mucho más sofisticada que los transformó en los actores más importantes de la industria cafetalera exportadora de Guatemala. Estos alemanes ingresaron al negocio del café importando maquinaria, proveyendo préstamos a los cultivadores y exportando el café hacia Alemania. (33)

Según las cifras citadas por Sanford, esta expansión alemana en la producción del café resultó en que los alemanes controlaban casi una “tercera parte del área total de tierra del departamento [Alta Verapaz] donde producían entre el sesenta y setenta por ciento del café” (33).

Ciro F. S. Cardoso, en su capítulo “Central America: the Liberal era, c. 1870-1930” reporta, “In Guatemala, German coffee-growers used better techniques and so obtained a higher output: in 1913 they owned 10 per cent of the Guatemalan coffee farms, but produced 40 per cent of the processed beans” (207). Pues, la preeminencia de los alemanes en el campo de la producción de café continuó creciendo y “at the time Ubico took power [in 1931] German planters concentrated in Alta Verapaz produced more than half the national coffee crop” (Dunkerley 214).

Pues la evidencia sugiere que Asturias hubiera visto estos logros y, con el optimismo, entusiasmo e ingenuidad de un joven, esperaba que ellos pudieran transformar las vidas de sus conciudadanos. La evidencia también apoya el argumento de que el autor vio una necesidad de mejorar la cultura de su país y los inmigrantes alemanes eran la fuente de capital humana—en otras palabras poseían los atributos culturales—que necesitaba el país. Desafortunadamente, como él lamentaría años después, se

convirtieron en otros amos y no se mezclaron con la población indígena y sus grandes extensiones de tierra se mantuvieron bajo control de compañías alemanas.⁹⁷

A pesar de su retórica torpe, la evidencia sugiere que a Asturias lo que realmente le interesó fue mejorar las condiciones dentro de su país y, específicamente, las malas condiciones socioeconómicas bajo las cuales padecía la gente indígena. Es verdad que hay momentos en los cuales Asturias parece entender las razas como un constructo biológico, pero en su gran mayoría predomina el concepto de la raza entendida y argumentada desde la perspectiva cultural. Las críticas que hace de la organización y liderazgo gubernamental también son de naturaleza cultural. En cuanto al indio, no le veía infalible tampoco. Para Asturias el indígena sí tenía sus fallas culturales, los resultados de los muchos años de maltrato y olvido por parte de los que supuestamente tenían que velar por sus coterráneos y conciudadanos.

Hombres de maíz: la redención de la antigua cultura indígena

Si en *Sociología guatemalteca* Asturias se preocupa por lo que consideró las deficiencias culturales ladinas e indígenas, en *Hombres de maíz* vemos un intento de revalorizar la cultura indígena frente a las usurpaciones ladinas. Es de notar que el acercamiento de Asturias al tema de la cultura en *Sociología guatemalteca* y *Hombres de maíz* es bastante distinto. Por un lado, las preocupaciones principales destacadas en su tesis reaparecerán en su novela como el trasfondo de la acción: abuso/maltrato de la

⁹⁷ En la zona del Polochic, es común conocer a gente “indígena” que tiene antepasados alemanes. Imagínense un q’eqchi’ de ojos claros. Pues la evidencia sugiere que sí se mezclaron pero que en muchos casos su prole no contaban como parte “oficial” de la familia alemana y por tanto no disfrutaban de los beneficios de la posición social de sus progenitores europeos. Sin duda hay toda una historia fea que subyace esa realidad.

mujer y la familia (la esposa de Goyo Yic huye de él porque la mantiene siempre preñada); alcoholismo (en Nicho Aquino y Goyo Yic); la falta de tierra indígena y corrupción gubernamental (punto de partida para toda la novela); la lucha entre la clase gobernante y los indígenas; inaccesibilidad al tratamiento médico (ceguera de Goyo Yic); maltrato del indio (Nicho Aquino), etc. Pero por el otro lado, en la novela Asturias intenta rescatar lo que considera los aspectos positivos de la antigua cultura maya, tema que nunca menciona en su tesis. De esta manera, Asturias sigue criticando las deficiencias culturales guatemaltecas—ladina e indígena—mientras simultáneamente elogia la antigua cultura maya posicionándola como elemento central de la actual identidad guatemalteca tanto ladino como indígena. La lectura de *Hombres de maíz* no es incompatible con el mensaje de *Sociología guatemalteca*, sino que los dos libros se acercan a dos aspectos distintos de la “cultura” guatemalteca.

Al abrir *Hombres de maíz* y comenzar la lectura, uno se da cuenta de inmediato que está frente algo completamente diferente a las otras novelas previas que se habían acercado al tema del indígena. Italo Tedesco nota, “el objetivo que Miguel Ángel Asturias quiso realizar con su literatura: ser el *gran lengua* de las comunidades indígenas de Guatemala” (235). En la novela neo-indigenista *Hombres de maíz*, el modo narrativo, la representación de los personajes, el lenguaje empleado y las referencias del mundo maya pasado funcionan en conjunto para dar un mejor entendimiento de la cultura maya, antigua y actual, y los desafíos que enfrentan los indígenas guatemaltecos vistos desde adentro del grupo, y para sugerir una revalorización de las culturas autóctonas de Guatemala.

Una de las primeras diferencias entre las novelas indigenistas y las neo-indigenistas es la preferencia por el realismo en las primeras y el realismo mágico en las últimas. Para Shaw, esa tendencia neo-indigenista se debe a la influencia de las vanguardias latinoamericanas, especialmente el surrealismo, la cual obligaba que el lector viera el mundo no a través del pensamiento/razón “hegemónico” o “occidental” sino por un pensamiento “alternativo” al que estaba acostumbrado (105). Shaw sugiere que el uso del realismo mágico en Asturias es una manera de aproximarse al pensamiento (normas, creencias, cosmovisión, etc.) del sujeto indígena y también “un estilo que refleja la relación íntima que el indígena mantenía con el ambiente natural de sus alrededores” (107). Haciendo referencia a una entrevista que dio Asturias con Luis López Álvarez, cita el autor: “No puede hablarse de este realismo mágico sin pensar en la mentalidad primitiva del indio, en su manera de apreciar las cosas de la naturaleza y en sus profundas creencias ancestrales” (cit. en Shaw 107). De esta manera, Asturias muestra las escenas más mágicas y oníricas donde hay ruptura total con el espacio narrativo y el tiempo lineal como si fueran los acontecimientos más naturales del mundo. En otras palabras, lo que nos parece “mágico” como lectores de la novela son simplemente acontecimientos de todos los días para esos personajes. Este “pensamiento” de que escribe Shaw o la “mentalidad” de que habla López es la cultura subyacente del indígena.

Aunque contiene *Hombres de maíz* varios elementos “mágicos”, todavía están presentes los elementos realistas como vimos en las literaturas previas—abuso del alcohol como escape, lucha contra una clase dominante (en este caso el ladino, ejemplificado por los maiceros que vienen a sembrar maíz como negocio liderado por Coronel Chalo Godoy), violencia (piénsese en la traición de Tomás Machojón al dar

veneno a Gaspar Ilóm o la escena en que los Tecún, con cinco machetes les cortan las ocho cabezas de toda la familia Zacatón o la supuesta muerte del venado-curandero), violencia sexual (en el caso conyugal de María Tecún y Goyo Yic), agresión hacia el indio (la escena en que Nicho busca recibir su pago y es tratado mal por su jefe, etc.). Pero si esas escenas representan una realidad social, pueden también representar cierta crítica cultural tanto de la gente indígena como la ladina. De hecho, esas “realidades” compaginan bastante bien con las preocupaciones de Asturias en su tesis: el alcoholismo, los abusos del gobierno y liderazgo ladino, violencia sexual y las relaciones familiares, etc.

La verosimilitud de *Hombres de maíz* no sólo yace en los elementos arriba mencionados sino también en las creencias/experiencias mítico-históricas. Martin Lienhard ha señalado que el título y los primeros párrafos de la novela son instrumentales para la construcción de este mundo narrativo asturiano. El título, *Hombres de maíz*, es en sí una referencia a la cuarta creación del hombre por los dioses mayas tal como está relatado en el *Popol Vuh*. Además, citando al estudio de Gerald Martin respecto de la novela, Lienhard comenta sobre un acontecimiento del noroeste de Guatemala cuando un grupo de colonos intentó apoderarse de tierras que pertenecían a los indios ixiles cuyo cacique y brujo era Gaspar Hijom (“La legitimación” 118). Esas referencias al mundo mítico-religioso de los antiguos mayas junto con la alusión a un suceso histórico combinan para dar la impresión de verosimilitud y elevar la historia maya al nivel nacional. Pues de alguna manera u otra representa un pasado compartido por muchos guatemaltecos. Observa Lienhard:

El mundo de esa novela, considerado en general por los lectores como ‘maya’, es en realidad un mundo imaginario o mítico, no por tener que ver

con alguna mitología maya en el sentido que dan los etnólogos a esta palabra, sino por constituir mediante la escritura, a partir de elementos dispersos y heterogéneos, un mito literario *ladino*, guatemalteco, tendencialmente nacional. (“La legitimación” 118)

A diferencia de otras novelas que hacen muchas referencias a lugares geográficos concretos, en *Hombres de maíz* hay sólo unos cuantos referentes concretos: San Miguel Acatán y el Atlántico. Hay mucha más ambigüedad respecto de las otras referencias geográficas, por ejemplo, la capital (que imaginamos como la Ciudad de Guatemala, aunque no lo dice), Santa Cruz de las Cruces (una aldea cualquiera de Guatemala), el viejo castillo de los españoles (que sin duda es una referencia al Castillo San Felipe en Rio Dulce). El efecto de esa técnica es doble: los referentes concretos ubican la narración en un lugar reconocible añadiendo al sentido realista, mientras los lugares no explícitamente especificados sugieren cierta universalidad de los acontecimientos.

Respecto del mundo narrativo creado por Asturias, Italo Tedesco concluye, “Asturias recrea el universo maya, sin omitir la diacronía del fenómeno social. La narración y la poesía, el ritual y la historia se fusionan en un sincretismo que enriquece la estética de los modelos genéricos” (239). Si el realismo de las novelas indigenistas sugiere una denuncia social, el realismo mágico de las novelas neo-indigenistas conlleva implícitamente la denuncia social por su realismo, pero sobre todo hay una revaloración de las culturas autóctonas referentes de esas novelas. Por su naturaleza, el realismo mágico da una posición privilegiada a las culturas primigenias (en nuestro caso la indígena) donde el lector tiene que aceptar sus creencias como la realidad, pues para los personajes indígenas de la novela *es* la realidad (Volek, “El realismo mágico” 20). La cultura indígena—sus tradiciones, creencias, normas, etc.—en Asturias ocupa un espacio central en la novela y se convierte en el elemento fundamental del argumento: la

recuperación y redención de la cultura indígena frente a la transculturación en proceso. Aunque el realismo mágico posiciona los valores indígenas en una posición de privilegio, en muchos casos los elementos específicos de esa cultura se expresan a través de los personajes.⁹⁸

Lejos del indio estereotipado de las novelas indigenistas cuya mera identificación racial como indígenas ya les demarcaba dentro del conflicto narrativo, los “héroes” neoindigenistas de Asturias son individuos con sus propias motivaciones e ideas. Respecto de los personajes, John Barry apunta que “the reader is forced to judge each character on an individual basis instead of determining where the character fits into a Manichean system structured according to race” (cit. en Shaw 110). Declara Shaw:

los héroes *neoindigenistas* son personajes multidimensionales, con su propia perspectiva del mundo y personalidad individual. Son personajes creíbles cuyas acciones ‘hablan’ por sí mismas, y a quienes el lector tiene que ‘escuchar’ para comprenderlos. Estos nuevos escritores, según los críticos, retratan a los amerindios con sus propias creencias culturales. (110)

En *Hombres de maíz*, aunque los personajes son muchos, una mirada a los dos primeros presentados en la novela—Gaspar Ilóm y Tomás Machojón—puede ayudar a iluminar la diferencia.

Al abrir la novela, el primer personaje que aparece es el cacique Gaspar Ilóm. Debido a que su presencia en la novela como personaje vivo (reaparecerá como mito o representante de la “vieja” cultura indígena) dura apenas unas diecisiete páginas, es quizá el más estereotipado de todos los personajes en el sentido de ser el único que lucha físicamente contra los ladinos. La novela abre con el conflicto entre los ladinos y los

⁹⁸ En este punto difiere Asturias de J. M. Arguedas y Rosario Castellanos, por ejemplo, quienes de manera antropológica dan descripciones de las tradiciones, creencias y cantos, elementos que componen una visión de las culturas de los personajes indígenas.

indios del Gaspar por las tierras y vemos cómo se siente angustiado Ilóm no sólo por su suerte de tener que luchar contra los invasores, sino también por lo que él percibe como la destrucción de la tierra para la comercialización de la siembra y cosecha de maíz. Esta actitud de Ilóm ilumina unos aspectos fundamentales respecto de las creencias indígenas y la tierra como sagrada. Además, la personificación de la tierra misma en aquel sueño subraya la vigencia de esta tradición. Lo que él percibe como abuso de la tierra es una amenaza a sus valores culturales. Aunque lucha contra el ladino, el caso de Ilóm es único en el sentido de que él no representa un indio abusado por un patrón o sistema, sino una última resistencia a la conquista y a los cambios de valores que vienen con los ladinos y la modernización. En otras palabras, en el caso de Gaspar Ilóm no se destaca el indio de la hacienda como tipo de víctima esclavizada y explotada, sino como defensor de una cultura valiosa frente a la modernización. Si la incorporación del indígena a la cultura dominante sucede a través del mestizaje y la educación, es precisamente en contra de esa suerte/muerte que Ilóm lucha.

Tomás Machojón es otro de los personajes que rompe con las ideas del indio estereotipado. Al presentarnos este personaje, Asturias escribe:

El que más cerca estaba del coronel era el señor Tomás Machojón. Entre el coronel, la autoridad militar, y su mujer, la autoridad máxima, la Vaca Manuela Machojón.

Machojón y el coronel se alejaron hablando en voz baja. El señor Tomás había sido de las indiadas de Gaspar Ilóm. Era indio, pero su mujer, lo había untado de ladino. La mujer ladina tiene una baba de iguana que atonta a los hombres. Sólo colgándolos de los pies echarían por la boca esa viscosa labiosidad de alabanciosas y sometidas que las hace siempre salirse con lo que quieren. Así ganó la Vaca Manuela al señor Tomás para los maiceros. (*Hombres de maíz* 14)

Machojón, además de que abiertamente rechaza su cultura indígena, aunque no niega que todavía mantiene varias de las creencias tradicionales, traiciona a Gaspar Ilóm y participa

en su envenenamiento. Sus acciones traicioneras traen consigo unas consecuencias, castigos infligidos por los brujos de las luciérnagas: desaparece su hijo y el señor Tomás y su esposa, la Vaca Manuela mueren quemados como las tierras de la roza. Para Shaw, el personaje de Machojón representa al indígena “atrapado entre dos culturas cambiantes” (109). A pesar de ser indígena biológicamente, Machojón es libre de escoger cómo vivir su vida y tampoco sufre los abusos de un terrateniente. Esta cita ilumina además que la identidad ladina y la indígena son algo fluido que pueden cambiar según las circunstancias—en este caso el casamiento. La representación del señor Tomás subraya el problema que Asturias enfrenta en la novela de la transculturación, no como algo forzado, sino como algo que unos están escogiendo libremente.

Los otros personajes indígenas de la novela, Goyo Yic y Nicho Aquino, representan los otros pasos en este proceso de transculturación que permea toda la novela. Si Ilóm es el personaje representativo del indio y su cultura y si Machojón es el indio atrapado entre dos culturas, los personajes arriba mencionados representan a los indios raciales pero que ya viven una existencia ladina alejada de la cultura maya y en quienes opera una redención y revalorización de la cultura indígena tras sus experiencias con los brujos. A través de la representación de los personajes en la novela, Asturias no se enfoca en los aspectos sociales asociados con la explotación del indígena de hacienda sino es una lucha más ideológica/psicológica interior: la de mantener o no su cultura indígena frente al mundo modernizante y transculturador (Shaw 111). Respecto de la cultura, es a través de estos personajes que las creencias culturales, como los nahuales, se refuerzan como aspectos centrales de la narración. Unos pelean para mantenerla, otros la rechazan y otros encuentran un nuevo valor y respeto para aquellos elementos de la

cultura indígena. Esos personajes y sus conflictos psicológicos contribuyen al sentido de estar “viendo” esa cultura desde adentro.

Sin duda, uno de los aspectos que ha suscitado más comentario crítico es la dimensión lingüística de la narrativa de Asturias. Aunque el lenguaje que manejan tanto los narradores como los personajes de la literatura es de índole indígena, siempre ha sido una de las características del indigenismo y neo-indigenismo. A mi parecer el acercamiento de Asturias parece verdaderamente novedoso. Si en las novelas indigenistas hay una tradición de colocar varias palabras de los idiomas originarios (quechua, por ejemplo), en el caso de Asturias no me viene a la mente ningún ejemplo de una palabra propiamente “maya” aunque sí usa muchos localismos en español e incluye un glosario al final de la novela. Aunque en un principio la falta de la presencia del idioma “maya” nos puede resultar un poco chocante para este tipo de literatura, a mi parecer eso es precisamente el genio de Asturias. ¿Pues, qué significa ser “maya”? o ¿qué es un “maya”? Para mí, el mismo uso de la palabra “maya” es un poco tramposo. Hoy día (y cuando Asturias escribió la novela) el grupo que consideramos “maya” es constituido de más de veinte grupos étnicos diferentes, cada uno con su propio idioma y son los descendientes de las ciudades-estados de los antiguos maya. ¿Cómo entonces representar la totalidad de la experiencia indígena de Guatemala? Lienhard sugiere que eso es precisamente lo que ha logrado Asturias a través de su “poética maya” que utiliza imágenes, repeticiones, símbolos y vocabulario para señalar a un pasado más lejano compartido. Así lo destaca Lienhard, “Ninguno de estos ingredientes, naturalmente, se puede atribuir con exclusividad a algún grupo maya existente, pero su combinación transmite la ilusión de una presencia maya” (“La legitimación” 119).

A pesar de esta supuesta presencia maya, Lienhard parece sugerir que los personajes indígenas esencialmente hablan “ladino” (“La legitimación” 119). Para Joseph Sommers, la dificultad del idioma y la frecuencia con que usa localismos añade al sentido de extrañamiento del idioma, haciendo difícil comprender lo que está por leer (cit. en Shaw 113). Por su lado, Arturo Arias dice:

Su uso de metáforas, enumeraciones, reiteraciones, acumulaciones progresivas crean un gran universo verbal que es eficaz a un nivel lingüístico, de tal manera que para el lector ya no importa si lo que aquel lenguaje denota es ‘real’, ya que es hechizado por los significantes mismos, por esas construcciones resultantes de una correcta mezcla de signos literarios. Así, la ‘realidad’ histórica pasa definitivamente a un segundo plano, detrás de la realidad lingüística. Asturias logra construir un maravilloso puente de palabras hacia otra cultura, hacia otro mundo. (“Ideología y lenguaje” 161)

A mi parecer, la aproximación lingüística de Asturias cubre varias de las posibilidades y variaciones del habla indígena más quizá en términos sintácticos que léxicos, mezclándolas todas a lo largo de la narración.

Allen Christenson, en la introducción a su traducción del *Popol Vuh*, destaca la importancia del paralelismo en las literaturas antiguas, técnica que también se ha usado en *Hombres de maíz*. Lo ha notado Christenson, “Quiché poetry is not based on rhyme or metric rhythms, but rather the arrangement of concepts into innovative and even ornate parallel structures” (42). Asturias ha usado esta misma técnica en *Leyendas de Guatemala* y también en los ejemplos de *Hombres de maíz* citados abajo:

—El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de Ilóm le roben el sueño de los ojos.
—El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de Ilóm le boten los párpados con hacha...
—El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de Ilóm le chasmusquen la ramazón de las pestañas con la quemas que ponen la luna color de hormiga vieja...
El Gaspar Ilóm movía la cabeza de un lado a otro. (3)

En este ejemplo se emplea una especie de cuarteto paralelo. Más adelante, en el capítulo sobre Chalo Godoy, Asturias emplea una especie de quiasmo o paralelismo en reverso: “En la luz y no en la luz, en la sombra y no en la sombra, los jinetes y las cabalgaduras se apagaban y encendían inmóviles, y en movimiento” (*Hombres de maíz* 78). Estas muestras, entre varias otras empleadas en la novela, van más allá que unas simples repeticiones de palabras y revelan un aspecto organizacional fundamental en la mentalidad y en la literatura indígena.

El uso del paralelismo por parte de Asturias no es simplemente una copia de técnicas encontradas en el *Popol vuh*, sino que ofrece un aspecto de esas lenguas que sigue siendo destacable en las culturas indígenas contemporáneas también. Comparemos el trozo arriba con la transcripción de una oración q’eqchi’ en la que se pide permiso para sembrar:⁹⁹

O God,
O Tzuultaq’a you
my Father
my Mother,
here I am underneath your feet
and hands. (Wilson 73)

En los ejemplos podemos ver que las ideas se presentan emparejadas. A veces es la repetición de una frase y otras el planteamiento de conceptos opuestos o contradictorios y a veces se plantea el concepto usando sinónimos. Este tipo de organización que emplea Asturias crea fuertes enlaces con las culturas indígenas de Guatemala y muestra un entendimiento y conexión con éstas que muchos críticos no han identificado. Asimismo, es más que una técnica narrativa; se trata de una representación y revalorización cultural.

⁹⁹ Este punto es particularmente interesante porque es algo que se escucha tanto en la oración al *Tzuultaq’a* como en las oraciones de la gente en las iglesias cristianas.

Hay otro ejemplo que se repite en la novela y que es muy típico del habla de los indígenas cuyo primer idioma es uno de los varios idiomas mayas. El constructo a que me refiero aparece varias veces en las conversaciones que comparten Goyo Yic y Domingo Revelorio. Una de éstas dice en parte: “Si usted quiere tomarse *un su* traguito...” (Asturias, *Hombres de maíz* 132, énfasis mío). Más adelante se repite el mismo error gramatical y leemos: “Vendiendo aguardiente, de resultas de *un mi* conocido...” (Asturias, *Hombres de maíz* 146, énfasis mío). Este constructo, además de ser “habla inculta”, parece ser una traducción directa de aquellas lenguas. Para el lector sin conocimiento de los idiomas indígenas, estas frases, “un su traguito” y “un mi conocido”, pueden solamente parecer como una manera o un truco narrativo de darles a los personajes una manera “imperfecta” de hablar. Propongo que va más allá de solamente eso. A mi parecer esta construcción idiomática es una traducción directa de los idiomas mayas al español. Éste es un constructo que se escucha mucho en Cobán donde una buena parte de la población habla q’eqchi’ como primer idioma.

En el q’eqchi’ hay una clase de pronombres, los pronombres activos, que se usan para expresar posesión (entre muchas otras cosas); éstos son el equivalente a los pronombres posesivos en español. Estos pronombres son prefijos que se juntan con sustantivos para expresar posesión. Una combinación de esos pronombres con un sustantivo se traduce como mi/tu/su más cualquier sustantivo. Aquí se vuelve más complejo el asunto, no gramaticalmente sino conceptualmente. En q’eqchi’, el concepto de algún objeto sin dueño es muy raro. Es decir, no hay un libro arbitrario, tiene que ser el libro de alguien. Hay manera de expresar eso, pero no es muy común y se reserva para referirse más a conceptos como Dios o el Espíritu Santo (porque nadie es dueño de ellos),

por ejemplo. Como resultado, en q'eqchi' no se puede decir “¿quieres un refresco?”, sino que tienes que decir: “¿quieres un tu refresco? Lo que sucede entonces es que para expresar un (cualquier objeto) mío ponen el “un” más “pronombre activo” más “el sustantivo”. De esta manera *jun laa nubil* o *jun aanubil*, se traduce literalmente como “un tu (su) trago”.¹⁰⁰

John Lipski en su muy citado libro sobre la lingüística latinoamericana, *Latin American Spanish* (1994), ha comentado sobre esta misma construcción. Al revisar el índice del libro hay una entrada para la frase: “una mi amiga”. Es curioso notar que hay cinco páginas donde aparece esta construcción y corresponden a los países de México, Guatemala, Honduras, El Salvador y Paraguay—países de la zona maya y otro país de alta población indígena. En el caso de Guatemala, Lipski escribe:

Few syntactic structures are peculiar to Guatemala. Combinations of the sort *una mi amiga* ‘a friend of mine’ also found in El Salvador, are frequent in vernacular Guatemalan Spanish. Martin (1978, 1985) has suggested a Maya influence, but archaic carryover may also have occurred, since similar constructions were prevalent in old Spanish. (266)

No dudo la lógica de Lipski, pero en el caso de Asturias me parece que es una construcción más bien asociada con las zonas indígenas y el habla indígena del español. Primero, me di cuenta de esta variación lingüística cuando alguien de la Ciudad de Guatemala me preguntó si yo había aprendido español en Cobán precisamente porque había usado esa construcción. Segundo, parece que Asturias mismo no habló así. En una entrevista con López Álvarez, respondiendo a una pregunta, Asturias contesta: “Yo leía estas acotaciones a *una tía mía*” (68, énfasis mío). Tercero, en su novela *Balún Canán*

¹⁰⁰ En la novela, los personajes hablan entre sí usando el “usted” o sea, la tercera persona singular (o la segunda personal formal). En q'eqchi' no existe segunda persona formal o informal. Solamente existe una sola forma de la segunda persona. *Laa'at=tú/usted*. Yo empleé “tú” en mi ejemplo para evitar cualquier confusión o ambigüedad con el uso de “su”.

(1957), Rosario Castellanos se aprovecha de esa misma construcción en el diálogo entre Zoraida y la tía Romelia, creyente de las tradiciones indígenas, hacia el final de la novela cuando Zoraida le pregunta sobre el poder de los brujos de “hechizar” a la gente. Responde Romelia, “Cerca de Palo María vive un mi compadre” (238). Estas evidencias me convencen de que sea más una construcción vinculada con el habla de la gente indígena que una manera antigua de hablar. Además, si no fuera así, sería más común escucharla en las zonas ladinas. La construcción añade al sentido de la mimesis dentro de la novela y eleva la variación idiomática al nivel del hablante culto del español.

Con esta nueva perspectiva en cuanto a la manera de representar el habla de los personajes indígenas, podemos ver que no se trata de inventar una manera tonta por la cual los indios se comunican, sino de captar la realidad de su manera de hablar un segundo idioma. Podemos concluir entonces que Asturias capta genialmente cómo suena el español hablado en las afueras de la ciudad. El autor efectivamente demuestra una de las realidades indígenas al escribir de una manera que los lectores que solamente hablan el español pueden seguir mientras reconoce el valor de los idiomas indígenas como aspecto fundamental en la identidad guatemalteca.

Aunque se podría escribir todo un libro sobre el uso del idioma en las obras de Asturias, para el alcance de este ensayo me voy a limitar a un último aspecto del lenguaje usado por Asturias que vale la pena mencionar aquí en este trabajo. Lejos de ser el español dentro de la novela un mero rasgo del habla “ladino” regional de Guatemala o una deficiencia idiomática y formal respecto de las normas y expectativas del neo-indigenismo, debemos considerarlo como la representación demasiado acertada de la realidad indígena de Guatemala y es esto: en Guatemala, aunque la mayoría de la gente

tiene sangre indígena, muchos de ellos ya no hablan los idiomas de sus antepasados.¹⁰¹

La realidad indígena guatemalteca entonces no es sólo la de un “indio” que habla el idioma propio de su etnia, sino también la de ser un indígena en términos raciales (que va a sufrir el mismo tratamiento de que sufre los que mantienen su idioma) pero alejado del idioma. Eso, podría ser la realidad de Nicho Aquino, por ejemplo, un indio que habla español pero todavía sufre el abuso social debido a su posición socioeconómica y no necesariamente por su idioma. Los regionalismos dentro de *Hombres de maíz* son el producto de muchas generaciones de transculturación no sólo entre la cultura española y la indígena, sino también entre las diferentes etnias “mayas”. La falta de la presencia léxica de los idiomas mayas en el texto capta magistralmente las varias realidades del ser indígena, el conflicto psicológico del indio y el conflicto central tanto de la novela como del neo-indigenismo mismo: la lucha del indígena para mantener o renunciar los últimos vestigios de su herencia cultural, entre ellos su idioma. En este sentido, el uso del lenguaje por Asturias corre paralelo a la crisis subyacente de la novela: la desaparición de las culturas indígenas.

Al reflexionar sobre la actitud presente en la novela, es fácil ver cómo el modo narrativo del realismo mágico, la representación de los personajes y el lenguaje usado constituyen una actitud novelística que busca redimir y revalorizar las culturas indígenas.

Respecto del papel del realismo mágico, Volek muestra:

¿Cuáles son las ‘circunstancias típicas’ en las novelas del realismo mágico? Son toda una gama de *conflictos sociales*. En otras palabras, el polo ‘realista’ de estas novelas no lo constituye el hecho de que la magia sea realidad, o simulacro de la realidad, en algún rincón de este loco

¹⁰¹ El año pasado en *Prensa Libre* de Guatemala, uno de sus mejores diarios, apareció el titular: “Idioma itza’ está en peligro de desaparecer”. Según la noticia hay unos 40 hablantes adultos ya. Otros idiomas cuyos hablantes está disminuyendo son: el mopán, el ch’orti’ y el uspanteko (R. Escobar).

planeta, sino el *conflicto social representativo*. De ahí que no interesa tampoco la simple cotidianidad, sino la cotidianidad de tal o cual manera *moderna*, aunque sea una modernidad derrotada (en *Yawar fiesta*), marginal (en *Pedro Páramo*), o una promesa (en *Al filo del agua*) o la frustración carnavalizada de ella (en *Cien años de soledad* o en *El mundo alucinante*). Esto explica el hecho de que el tema de las novelas mágicorrealistas no es, digamos, ‘el mundo espiritual indígena’, sino ‘el mundo espiritual indígena en lucha contra las fuerzas de la explotación, el racionalismo y la modernidad’ (ésta podría ser la ‘fórmula’ temática de *Hombres de maíz*). (“El realismo mágico” 18)

En *Hombres de maíz*, la dimensión social explorada por la novela ya no gira en torno a los abusos sufridos por los indígenas, la denuncia de éstos y la necesidad de reivindicar o incorporar el indio a la cultura dominante, sino desde un posicionamiento más íntimo y más “adentro” de la comunidad indígena que busca despertar el público lector, así como a los mismos indios, al valor de su herencia cultural frente a las fuerzas aplastantes de la modernización.

Aunque *Hombres de maíz* no tenga el tono antropológico que tendrá un José María Arguedas en *Yawar fiesta* o Rosario Castellanos en *Balún Canán*, al abogar por la redención de la cultura maya implica cierta conciencia o conexión antropológica.¹⁰²

Quizá en esta novela la dimensión antropológica se puede entender o encontrar mejor en cómo Asturias recorre a las formas, tradiciones e ideas exploradas en el *Popol Vuh* como la base de muchos de los aspectos de su narrativa. El enfoque en la cultura, virtualmente ausente en Matto de Turner y A. Arguedas, se destaca en Asturias como el pilar de su novela.

¹⁰² Tanto J. M. Arguedas como Castellanos en varias ocasiones indagan en temas de pura información sobre las creencias, tradiciones, habilidades, etc. de sus referentes indígenas. En un diálogo entre Zoraida y Ernesto cuando hablan sobre la inhabilidad de los indios de aprender el español, dice Zoraida, “Nunca pudo pronunciar la *f*” (Castellanos 96). Aunque parece un comentario crítico sobre la habilidad de un solo individuo para aprender, hay una realidad más profunda allí: el alfabeto maya no tiene la “f”. En Alta Verapaz, por ejemplo, tierra de muchos cafetales, es muy común oír la gente q’eqchi’ hablar del “cape”.

En *Hombres de maíz*, Asturias se acerca al tema de la cultura de una manera distinta a la que usó en *Sociología guatemalteca*. Si en la tesis, Asturias está preocupado por aquellas deficiencias de la cultura guatemalteca—ladina e indígena—que han impedido que el país se progresase y que se democratizara, en la novela Asturias se preocupa más bien de revalorar aquellos elementos inherentes a la antigua cultura maya los cuales se consideraban tan centrales a la identidad guatemalteca. Aunque se acerca al tema de dos maneras distintas, me parece evidente que el objetivo era igual: la unificación de la sociedad y el reconocimiento e incorporación del indígena en la vida nacional guatemalteca. Si fuésemos a visualizar los argumentos de los dos textos como un continuo con el ladino a un lado y el indio al otro, podríamos decir que la tesis exige que el indio se mueva más hacia el lado ladino; en la novela se pide que el ladino se vaya más hacia el lado indígena. Creo que lo que tienen estos dos textos en común es el deseo de Asturias de hacer que Guatemala fuese un país más democrático.

El lado político: Asturias y la democracia

Los que hayan leído diez minutos sobre Miguel Ángel Asturias se darán cuenta de lo político que son sus novelas, ensayos, obras de teatro, periodismo, etc. Casi todo lo que se ha escrito sobre Asturias comenta sobre la dimensión política del autor sea por su participación de activista estudiantil, fundador de la Universidad Popular, novelista, periodista o político. Lo ha notado Kenneth Grieb:

It is evident that the novels of Miguel Ángel Asturias have considerable implications for the Guatemalan political scene. They are the products of an intellectual-politician who, having been driven out of the sphere of direct political action by his opponents turned to the intellectual-literary realm to continue the advocacy of his ideas in the hope of influencing political developments. (18)

Siendo la dimensión política de los textos de Asturias inevitables, ¿qué, entonces, podemos aprender o sacar de la política de Asturias para ayudar a iluminar mejor nuestro entendimiento de sus obras?

Es bastante evidente que lo que le preocupaba a Asturias fue la falta de un espíritu nacional guatemalteco. Esta preocupación está al centro de varias de sus obras y, de hecho, se expresa explícitamente en *Sociología guatemalteca* en la introducción del texto:

El estudio de nuestras sociedades ha de ponernos en posibilidad de hacer de Guatemala una nación racial, cultural, lingüística y económicamente idéntica; en cambio de esta Guatemala de hoy, formada por civilizaciones distintas, donde no pueden entenderse los conciudadanos porque hablan diferentes dialectos; convivir porque tienen opuestas costumbres y contrarias aspiraciones, y donde unos son inmensamente ricos y otros terriblemente pobres. (8)

En *Hombres de maíz*, el mismo sentimiento se expresa implícitamente a través de la lucha entre los ladinos y los indios sobre la tierra y la siembra de maíz—el uno ve el maíz como producto comercial que puede producir ganancias y el otro lo ve como sustento sagrado (190-91). Estas visiones conflictivas sobre el país, sus tierras y su gente iluminan la naturaleza fragmentada de Guatemala que tanto preocupaba a Asturias.

Pero ¿por qué sería esto tan importante en sus textos? La respuesta más evidente me parece ser que Asturias consideraba un espíritu nacional unificado como elemento indispensable para que su país se democratizase. La esperanza de la libertad y la democracia en su país es un elemento que tilda casi toda la vida y literatura del autor. Pero no sólo se trata de la democracia en el sentido de unas libres elecciones en las cuales acudan todas a las urnas—él ya había desmentido esa farsa en su tesis—sino que la democracia en el sentido de participación en la vida nacional, equilibrio de poder y libertad. La búsqueda de estos dos elementos en la sociedad guatemalteca es

fundamental en toda su literatura y es, a mi parecer, la fuerza impulsora de *Sociología guatemalteca*. La crítica, análisis y terapia que sugiere Asturias tiene un solo objetivo: ¡una Guatemala unida, libre y democrática! De igual manera, la revalorización de la antigua cultura maya—sus creencias, sus valores, sus historias, sus idiomas—en *Hombres de maíz* fue nada menos que un intento de elevar la cultura indígena a estar a la par con la cultura ladina dominante. Siendo la mayoría de los ladinos mestizos o indígenas que han adoptado la cultura occidental como la suya, representa la revalorización de su propia herencia. La importancia de la democracia en Asturias no puede ser subestimada.

Como ya notamos, las verdaderas posturas políticas de Asturias han causado mucha consternación para la crítica literaria latinoamericana y en unos casos ha sido responsable del ostracismo académico de que ha padecido sus textos.¹⁰³ Respecto de las ideas políticas del autor, citando en parte el estudio de Jack Himblau, René Prieto ha notado:

Asturias could never be tagged as a confirmed Marxist because he firmly believed ‘in the concept of individual property’. On the other hand, as early as 1929, in an article entitled “La mirada vigilante: nacionalismo económico,” Asturias ‘shocked the Guatemalan public by asking that small peasant farms replace the large plantations owned by imperialist concerns’. The concept of small peasant-owned farms that Asturias had advocated since his youth was to become a reality when the first two democratic governments Guatemala had in the twentieth century – under Juan José Arévalo and Jacobo Arbenz – came into power. This same concept is dramatized in the epilogue to *Hombres de maíz*, when Goyo Yic and his family return to Pisigüilito and become small farmers. (10)

¹⁰³ Recordemos lo que había notado Arias sobre el ostracismo de la literatura asturiana y lo que escribió Ángel Rama sobre su necesidad de analizar la literatura según las expectativas sociales, especialmente a la luz del surgimiento del marxismo (“Constructing Ethnic Bodies”).

Como se nota, el tema de la tierra fue una de las preocupaciones centrales de Asturias. Esa preocupación, de hecho, se destaca claramente como tema subyacente de *Hombres de maíz* y, en *Sociología guatemalteca*, se ve que el proceso de descubrimiento, colonización e independencia le quitaron las tierras al indio y le forzaron a trabajar en tierra ajena—factores que contribuyeron al estado actual “degenerado” del indio.

La inhabilidad de etiquetar a Asturias como marxista, o mejor dicho, el hecho de que Asturias no fuera marxista a pesar de los contactos que tuvo con ellos, es quizá la realidad política que más problemas ha creado tanto para nuestro autor como para la crítica literaria.¹⁰⁴ Aunque aquí Prieto parece insinuar que la sugerencia de Asturias de que se diera las tierras a los indígenas fuera de alguna manera seguir la ideología marxista, nos haría bien recordar que la idea de las tierras en manos de los ciudadanos era una base fundamental de los movimientos liberales después de la independencia de los países latinoamericanos. La propiedad privada y un rechazo del sistema feudal para ocupar las tierras es una postura liberal frente al viejo sistema aristocrático y feudal. Así lo señala Charles Hale en su capítulo “Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930”:

In Latin America, as in other agricultural societies, liberals had placed their greatest hopes for social harmony and economic progress on the small property holder. The transformation of liberalism after 1870 from a

¹⁰⁴ En el estudio contribuido por Arturo Taracena Arriola a la edición de *Miguel Ángel Asturias. París 1924-1933: periodismo y creación literaria*, en varias partes él parece sugerir que Asturias tuvo sentimientos positivos hacia el marxismo/socialismo. Yo no estoy tan convencido. Recordemos que Estados Unidos era aliados con la Unión Soviética durante la Segunda Guerra Mundial para luchar contra el enemigo común del fascismo/imperialismo alemán. De igual manera, no es sorprendente que Asturias hubiera aceptado libros donados por Vasoncelos que contenían ideas socialistas, o que hubiera luchado en contra de una “ley anti-bolcheviki” que eliminaría la libertad de expresión dentro del país, o que hubiera publicado en *Amauta*, o que compartía sentimientos con los partidos comunistas de América Latina en contra de la amenaza de expansión estadounidense en la región. Nada de eso implica que Asturias hubiera sido convencido del marxismo como sistema gubernamental. Pues, él ya había vivido bajo un gobierno totalitario y luchó fuertemente en contra de eso. En este sentido, sus ideas respecto de la libertad parecen compaginarse bastante bien con las de John Stuart Mill.

reformist ideology to a unifying myth can be seen in part as the inadequacy of the ideal of the small property holder in countries made up of latifundia owners and dependant rural peoples, whether slaves, peons, hereditary tenants, or communal Indian villagers. [...] Pre-1870 liberals, following Jovellanos, lamented excessive private holdings, particularly those that were uncultivated. (380-81)

¿Acaso no sería esto precisamente lo que, por un lado, lamenta y, por otro lado quiere Asturias? Una distribución más equitativa de las tierras; menos tierras en manos de compañías extranjeras. En el caso de *Hombres de maíz*, el retorno de Goyo Yic y María Tecún a su ranchito entonces no es simplemente la dramatización de una reforma agraria al estilo marxista, sino algo mucho más importante: el regreso del indio a su *propia* tierra y su incorporación a la vida nacional.

Otra distinción notable es que Asturias no quiere que las tierras se vuelvan comunales como tal vez quisiera Mariátegui, sino que aboga por la producción de pequeños cultivos privados como una manera de no entregarse como esclavos a los intereses económicos de las grades compañías extranjeras. De hecho, si uno lee el artículo mencionado, “Nacionalismo económico”, se nota exactamente cuáles son las esperanzas del autor:

No niego que la pequeña propiedad y el pequeño cultivo son principios antieconómicos, que la gran propiedad favorece la mayor intensidad productiva, ora porque en ella hay la posibilidad de emplear el medio mecánico, ora porque los cultivos alcanzan un máximo de producción beneficioso para el país empobrecido; mas entre el latifundio, que entre nosotros prepara la anulación de la nacionalidad guatemalteca, porque en el espíritu latifundario la idea de nacionalidad no tiene sentido y es antieconómica, ya la pequeña propiedad con todos sus defectos, me quedo con lo último, con la pequeña propiedad, que es el obstáculo en el que se escolló el militarismo alemán. (Asturias, *París 1924-1933* 379)

Según Asturias, la pequeña propiedad entonces, aunque no sea la mejor manera de crecer una economía agroexportadora, promueve la unidad nacional y obstaculiza el

militarismo, el caudillismo, etc. La distribución de las tierras junto con estas condiciones son propicias para la democracia y Asturias lo sabía.¹⁰⁵ Expresando este mismo sentimiento en *Sociología guatemalteca*, Asturias nota:

De todo lo dicho se desprende que el elemento aborigen no tiene vida política y que, constituyendo la mayoría de la población de Guatemala, en tanto es mayoría no viva para la actividad de que nos ocupamos, seguiremos siendo un pueblo en que el derecho no existe. Una nación en donde la ley es universalmente ignorada, está expuesta a sufrir enfermedades sociales tan terribles como el *politiqueo*, el *militareo* y el *revolucionismo*. (24)

Las críticas ofrecidas por Asturias respecto de los gobernantes/presidentes y la situación de las tierras guatemaltecas, críticas evidentes en los dos textos que examinamos, no pueden ser más claras. Como ya vimos en otra sección, Guatemala no ha podido democratizarse porque el sistema ha sido usado por la clase gobernante como manera de apropiarse de más tierras y hacerse más rica mientras simultáneamente les quitó las tierras a los indios, manteniéndoles como esclavos o, en el mejor de los casos, como peones en finca ajena. Lo nota Cardoso, “For the general populace, predominantly rural, the great contradiction of Central American liberalism was between the proclamations of equality for all citizens and the actual social situation, which included forced labour (which in Guatemala was even legal)” (216). Esto es, por cierto, la causa de muchos de los males de que padecía la gente indígena y que Asturias había condenado tanto en *Sociología guatemalteca* como en *Hombres de maíz*.

Pero reducir Asturias a un racista opaca este elemento de su tesis y de su novela, disminuyendo sus críticas del sistema y sus esperanzas para democratizar el país. Las acusaciones del racismo tienen aun más implicaciones al nivel político. Para los

¹⁰⁵ La distribución de las tierras en pequeñas propiedades es también uno de los elementos que posibilitaban la democracia en las Américas según Toqueville (34).

marxistas, el individualismo, la propiedad privada, la libertad y la democracia de que abogaba Asturias minarían sus esfuerzos por imponer un sistema económico y de gobernanación socialista que valoriza la comunidad y la propiedad comunal sobre cualquier otra cosa y donde el gobierno toma todas las decisiones y controla todos los elementos de la producción económica y de la vida de sus ciudadanos.

Asturias, habiendo vivido los primeros veinte años de su vida bajo un déspota, está en contra de cualquier totalitarismo. La obra biográfica de Gonzalo Asturias Montenegro, *Miguel Ángel Asturias más que una biografía* (1999), elabora mucho sobre la actividad política de Asturias y su afán por la libertad. Una anécdota en particular es muy llamativa. Tras comentar sobre la participación del autor en un coloquio en el cual comentó sobre la dictadura y su novela *El Señor Presidente*, Asturias Montenegro escribe:

Esa dictadura –que hace de Guatemala una gran cárcel, el infierno en la tierra–deja una profunda huella en la vida de Miguel Ángel que, en un poema a Bolívar, dirá en forma estremecedora: ‘proclamamos guerra a muerte y sin perdón a los tiranos’.

La vida de Miguel Ángel Asturias será en adelante una lucha continua por la libertad, la democracia, los derechos humanos...

Eso explica por qué cuando irá a recibir el Premio Lenín de la Paz, Miguel Ángel Asturias, utilizará su prestigio y la propia recepción del galardón, para pedir la libertad de presos políticos, cuya liberación solicitaban en ese momento a la Unión Soviética, las conciencias más preclaras de la Humanidad. (144)

No hay duda de que la libertad y la democracia son antitéticas al marxismo. El hecho de que Asturias creyera en los conceptos de democracia y libertad y que no fuera un adulator de las máximas de la política izquierdista le causaron ser ignorado por la crítica académica de los años del Boom y, con la segunda ola de académicos izquierdistas de los años 1990, ha sido reducido a racista. Que Asturias no fuera marxista es muy iluminador

respecto de mucha de la recepción crítica académica de los últimos cincuenta años, pero, ¿cuáles son algunas de las implicaciones internas a Guatemala según la política de Asturias?

Pues ya sabemos que la inestabilidad y falta de un confiable sistema democrático contribuyeron al desliz de Guatemala en un interno conflicto armado que duró unos treinta años tras del cual la gente indígena sufrió y perdió aún más tierras y libertades. En este sentido, a pesar de sus fallas, las críticas y observaciones de Asturias no se mostraron solamente descriptivas sino también prescriptivas. Asturias, al reconocer la división de derechos y libertades para la gente ladina e indígena critica el uso del poder del gobierno para alzas personales. En este sentido, las críticas y observaciones de Asturias y las advertencias de Alvin Rabushka compaginan perfectamente. Respecto del papel del gobierno en una sociedad multirracial y los costos para la comunidad minoritaria, advierte Rabushka:

All of these cases call into question the economic rationale for public economic activity: in the multiracial society the government itself 1) violates the requirement of nonexcludability, and 2) imposes external costs on minorities not in agreement with majority policy. [...] We find that each cause of public failure is even more applicable in the multiracial setting.

1. Governments take resources from the public but use them to maximize their own welfare. In the multiracial society this means the welfare of the controlling racial group, not the “common good” of all the citizens.
2. Government lacks the knowledge necessary for success (to achieve efficient allocation of public goods) because information is scarce and costly in the absence of markets. But in multiracial societies, government is not even interested in obtaining this knowledge; rather, government openly disregards the preferences of racial minorities and forcibly oppresses minorities by the use of police power.
3. Administrative and policing costs often exceed the gains to be had from government intervention. In the multiracial society, political minorities bear the costs of administration and policing, receiving few or no benefits. Indeed, it is tragic that they are oppressed by the very group they finance.

4. Distribution problems prevent efficient provision of public goods. In the multiracial society, rationing criteria are almost exclusively racial; public goods thus become the private preserve of the politically advantaged community.
5. Government cannot devise an efficient benefit scheme of taxation. In the multiracial society, taxes are collected from members of all communities, but the political minorities can be excluded from consuming all the public goods their funds pay for.
6. Liberty is lost when government consumes private economic resources. Its loss is all the greater from the standpoint of racial minorities, who forego their private resources via taxation and are then later excluded from consuming public goods on racial grounds. (93)

Aunque es larga la advertencia de Rabushka, ilumina bastante bien el conflicto entre ladino e indígena al nivel político. Aunque la división existente en Guatemala es más bien una basada en la cultura que cualquier conceptualización biológica de la raza, los resultados son en muchos casos iguales. Unos cien años después de la publicación de su tesis, sus palabras rinden más verdades que nunca: “es innegable que después de todo lo que se ha dicho, el indio sigue, como antes, olvidado por parte de aquellos a quienes la nación confió sus destinos y por parte de los gobernados que formamos la minoría semicivilizada de Guatemala” (Asturias, *Sociología guatemalteca* 7).

Conclusiones

Como se ve, hay una correlación bastante curiosa entre la recepción crítica de Miguel Ángel Asturias, las acusaciones del racismo y la política personal del autor expresada en sus actividades profesionales y en sus textos. Durante los años del Boom literario latinoamericano, en vez de recibir el debido reconocimiento por parte de la crítica académica-profesional, sus obras fueron minimizadas y/u olvidadas.

Reveladoramente, el empuje por parte del profesorado universitario—los críticos—de leer y analizar las obras literarias a la luz de los emergentes movimientos sociales,

principalmente el marxismo, acentúa la politización de los estudios literarios y la incompatibilidad de las obras asturianas con las ideologías en boga en las aulas universitarias de los años 1960 y 1970. Compaginar los ideales de la libertad y la democracia expresados a través de las acciones y la bibliografía asturiana con los dogmas marxistas es entrar en un juego de punto contrapunto. Además, ofrecer libertad y democracia como alternativas al sistema que sólo funciona a través de la fuerza minaría los objetivos políticos de esa gente.

Con la emergencia y el desarrollo académico de las teorías poscoloniales, los críticos de la izquierda empezaron a examinar otra vez los textos de Asturias y la conclusión a que llegaron: racista. Al reducir Asturias a nada más que otro hombre reprensible del siglo XX intentan minimizar sus argumentos e ideas y descalificarle como representante de los indígenas guatemaltecos. No le ven como un Said o Fanon, hombre educado que aboga por los intereses del grupo a que pertenece, sino como un forastero casi paria. Para poder sustentar este argumento, y siguiendo las tendencias posmodernistas de dividir las poblaciones en oprimido y opresor, tienen que redefinir las categorías que emplean para determinar quién cabe dentro de cuál grupo. Según esta política identitaria, la vieja—y mayormente falsa—dicotomía indígena-ladina se presenta como si fueran categorías raciales inmutables aunque, en realidad, la gente puede girar entre el uno y el otro grupo dependiendo de cómo se sienten aquel día o las preguntas/opiniones del representante gubernamental que llene el formulario del censo. Así que un hombre con experiencia personal en las zonas indígenas del país, que ha estudiado la antigua civilización maya, que tiene sangre indígena y que ha dedicado mucha de su vida y su producción literaria a mejorar las condiciones bajo las cuales

padece la gente autóctona, no cuenta ni está calificado para hablar por ellos.

Aparentemente, es mucho mejor que un profesor en su oficina en algún campus universitario en Estados Unidos o Europa dicte cuáles han de ser las creencias y opiniones de la gente indígena.

Pero no todas las teorías y análisis de los textos han intentado pintar así al autor. Como innovador del neo-indigenismo, vemos en Asturias la intención de romper con los modelos literarios que le precedían para desarrollar una narrativa que no cuenta una historia *sobre* la gente indígena guatemalteca sino una que busca revelar las realidades sociales *desde* la perspectiva de aquélla. Una de las claves e innovaciones de esa literatura es la invención del realismo mágico que pone las creencias de las culturas marginadas de sus respectivas sociedades al centro del discurso y que exige que el lector acepte como realidad la cosmovisión indígena.

Como argumenté a lo largo del capítulo, a pesar de las fallas inherentes en *Sociología guatemalteca* y las sugerencias políticamente incorrectas según las normas del día de hoy, la tesis de Asturias no se debe leer como otro diagnóstico y terapia racista de las naciones latinoamericanas, sino como una crítica aguda de las culturas, indígena y ladino, la cual no acepta el *status quo* y desafía la hegemonía ladina para incorporar la marginada y olvidada gente autóctona a la vida nacional con el fin de hacer de Guatemala un país democrático donde sus ciudadanos pueden disfrutar de la libertad. A pesar de las partes en las cuales Asturias propone fomentar el mestizaje como una manera de mejorar las condiciones de la gente indígena, una lectura más detenida revela que muchos de los aspectos que el autor esperaba cambiar son, en realidad, elementos culturales—sus

actitudes hacia el trabajo, la inclinación hacia los ahorros financieros, sus relaciones familiares y el tratamiento de la mujer, etc.

Los acercamientos posmodernistas asociados con los movimientos políticos izquierdistas han encontrado exactamente lo que esperaban pero tuvieron que saltar casi todo el libro para encontrarlo. Al enfocarse en aquellas partes del ensayo, esos críticos han perdido que las críticas de Asturias se basan primeramente en el maltrato y las acciones estafadoras y corruptas de los líderes del país así como la ineficacia y falta de confianza que tienen los ciudadanos hacia la ley.

El argumento en sí sobre el supuesto racismo presente dentro de la tesis es sumamente problemático. En primer instante, el concepto de la raza dentro del texto gira entre un concepto fenotípico o biológico a uno que se asocia totalmente con lo que podríamos identificar como la “especificidad cultural”. Aunque las dos definiciones están presentes en momentos distintos, la que predomina es la que sugiere una lectura del texto como crítica cultural. La evidencia de eso se encuentra en las definiciones comunes de la raza en aquel momento, las influencias que guiaron el desarrollo del ensayo, los usos en los documentos oficiales de la época, la extremadamente problemática definición y agrupación de la gente guatemalteca en uno de dos grupos identitarios—ladino o indígena (maya en los textos más recientes)—y el mismo análisis del texto.

Cuando se examina el texto como crítica de la cultura guatemalteca, las verdaderas preocupaciones de Asturias se hacen plenamente evidentes: la fragmentación cívica y cultural que han hecho de Guatemala un país dividido es el resultado de los muchos años de violencia cometida por la clase dirigente del país en contra de la gente indígena. Como ha dicho Asturias respecto de la gente indígena:

Ora a enseñar a los pueblos una nueva doctrina y un nuevo arte de la guerra; ora a elaborar leyes y consejos en defensa del aborigen, que, con verdad puede decirse, envidia la suerte de las bestias. [...]

La vida que los indios hacen en las fincas, es infeliz. Generalmente habitan un rancho compuesto de piso de tierra apelmazada, paredes de cañas, separadas una de otra media hasta pulgada, y techo de paja. Duermen en el suelo y comen en cuclillas agua de chile, caldo de frijol y tortillas, que componen todo su alimento. Trabajan diariamente de seis a seis y se embriagan los domingos y días festivos. *Las bestias tienen más libertad.* (*Sociología guatemalteca* 7, 27; énfasis mío)

El tratamiento de la gente indígena y la falta de libertad y democracia dentro del país son los temas centrales a la tesis. Por mucho que no nos gusten las observaciones y sugerencias del autor, la historia y los problemas que aún enfrentan los indígenas guatemaltecos sugieren que hasta cierto punto Asturias tenía toda la razón.¹⁰⁶

Abandonando las sugerencias de la mestización e inmigración aparentes en *Sociología guatemalteca*, en *Hombres de maíz* vemos otro intento de Asturias de democratizar su país y fomentar algún sentido de benevolencia hacia la comunidad indígena en la gente hispanohablante—léase ladina—de su país. Muchas de las mismas inquietudes expresadas en la tesis formarán los fundamentos sobre los cuales la acción de la novela se desarrolla: el problema de la distribución de las tierras y la toma de éstas por parte de la gente ladina, la fragmentación cultural, el tratamiento de la mujer/familia, el abuso del alcohol, el maltrato del indio, inaccesibilidad al tratamiento médico (simbolizada por la ceguera de Goyo Yic), etc. Todo está presente también en la novela, pero en vez de enfocarse en estos aspectos de la sociedad, Asturias crea una narrativa que pone a los personajes indígenas al centro de la historia, se profundiza en la mentalidad y

¹⁰⁶ En el año 1950, la revista académica *The American Political Science Review* publicó un número en el cual varios especialistas en el tema de la democracia contribuyeron artículos sobre el estado de la democracia en Latinoamérica. Curiosamente, muchas de las observaciones e inquietudes que Asturias levantó en el año 1923 compaginan perfectamente bien con el análisis que ofreció Russell H. Fitzgibbon, profesor de UCLA, en su artículo “A Political Scientist’s Point of View”. Sólo se diferencian, fundamentalmente, en unos de los pasos que sugieren para que los países sean más democráticos.

las creencias indígenas y eleva la cultura indígena, a pesar de sus fallas, al nivel de la comunidad ladina del país. Yo lo veo además como un intento por parte de Asturias de hacer que la gente ladina del país revalorasen su propia herencia al considerar que para el autor, la gente ladina era biológicamente indígena, o por lo menos, en parte eran mestizos. En otras palabras, no es simplemente un intento de hacer que los ladinos respetaran a la cultura indígena, sino que volvieron a valorizar su pasado *compartido*. La historia del indígena es después de todo también la historia de los antepasados de la gente ladina.

Asturias desafía los estereotipos de los personajes indígenas con su novela. Vemos la transición/transculturación que ocurre dentro de esos personajes de Gaspar Ilóm a Nicho Aquino. Rompe con la imagen del indio de la hacienda que es abusado por el patrón y muestra uno de los últimos indígenas libres que lucha para proteger su manera de vivir y sus creencias. Tomás Machojón tampoco es indio abusado en una finca, sino que representa el indio que escoge vivir una vida occidental en desafío a la inmutabilidad de las categorías de ladino e indígena. Goyo Yic y Nicho Aquino representan a los indios que se alejaron de sus “raíces” pero que volvieron y revalorizaron sus creencias, mejorando sus vidas en el proceso.

Aunque Asturias no había empleado palabras “mayas” dentro de su novela como lo habían hecho otros autores neo-indigenistas, él capta los ritmos, sintaxis, construcciones artísticas y la modalidad del habla maya-quiche en lengua española. Este sincretismo idiomático es muy representativo de la fusión cultural de que abogaba Asturias. Pero en vez de simplemente sugerir que los idiomas antiguos tuvieran que ceder paso al español—la única lengua franca de Guatemala—se destacan éstos como

elementos importantes en la mentalidad y desarrollo del habla chapín.¹⁰⁷ Las construcciones de los idiomas indígenas unidos con el español subrayan la importancia de éstos para todos los guatemaltecos.

A pesar de contener discursos aparentemente contradictorios, *Sociología guatemalteca* y *Hombres de maíz* son dos textos guiados por la misma esperanza—la de hacer que Guatemala sea un país de libertad y democracia. Los acercamientos del autor son distintos pero los objetivos son iguales. Mientras es justo criticar a Asturias por las fallas y deficiencias encontradas en su tesis, tanto el ensayo como la novela presentan muchas de las mismas críticas culturales y éstas son la base de las inquietudes de Asturias. Solamente éstas destacan la verdadera esperanza social, así como la política del autor. Este hilo común ayuda a entender mejor los objetivos de estas obras que a primera vista parecen tan contradictorias. Reveladoramente, hay una correlación bastante evidente entre la política del autor—sus ideales de libertad y democracia—y la recepción crítica de los últimos cincuenta años. Al leer estos dos textos como críticas de las culturas guatemaltecas se destacan los objetivos centrales y los deseos verdaderos del autor.

¹⁰⁷ Kay B. Warren ha escrito: “As of 1998, members of prominent Pan-Maya organizations eagerly anticipate the formation of exclusively Maya-speaking workplaces within their urban organizations—with Kaqchikel or K’ichee’ as their lingua franca—...” (206). La ironía de aquella esperanza me parece descarada. Imagínate, tú puedes ser parte del club maya siempre y cuando hables kaqchikel o k’ichee’... Entonces, ¿qué hacer con los otros veinte grupos indígenas? Si la membresía requiere que uno aprenda otro idioma, ¿por qué no aprender uno que le brinda cien veces más oportunidades económicas? ¿O, será otro intento de restablecer el viejo dominio de los k’ichee’ como en la época del *Popol vuh*? ¿No es eso la imposición de la misma situación del poder de que ahora se quejan? ¿Qué pretenden resolver?

Capítulo 4

Consideraciones finales: Los casos de Alcides Arguedas y Miguel Ángel Asturias

People are accustomed to believe, and have been encouraged in the belief by some who aspire to the character of philosophers, that their feelings, on subjects of this nature, are better than reasons, and render reasons unnecessary. The practical principle which guides them to their opinions on the regulation of human conduct, is the feeling in each person's mind that everybody should be required to act as he, and those with whom he sympathizes, would like them to act.

—John Stuart Mill, *On Liberty*

En este estudio, he argumentado por una relectura y revalorización de los textos *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* del boliviano Alcides Arguedas y *Sociología guatemalteca: el problema social del indio* y *Hombres de maíz* del guatemalteco Miguel Ángel Asturias. Estos textos han sido problemáticos para los críticos académicos durante mucho tiempo y las actitudes expresadas hacia Arguedas y Asturias han variado mucho entre los intelectuales. Sin duda, son autores controvertidos que han escrito sobre temas muy polémicos y, como tales, no parece existir un acuerdo crítico respecto de sus obras; los dos son elogiados y odiados—quizá sea mejor decir despreciados—en momentos y en círculos políticos y académicos distintos. Más recientemente, hemos visto que en los últimos treinta años los ensayos y novelas de Arguedas y Asturias están siendo leídos y valorados cada vez más como textos “racistas”. Pero insistir en el “racismo” de estos autores es muy problemático en parte porque son juicios anacrónicos y ofuscan las intenciones de los autores. Como los textos mismos no han cambiado, la pregunta que se debe de hacer es, ¿por qué la recepción crítica ha cambiado tanto? Por un lado, se puede contestar esa pregunta señalando que, como sociedad, hemos aprendido mucho más sobre

la biología y la genética y que las actitudes del público en general respecto de las diferentes razas han cambiado, que somos una sociedad más tolerante y que deseamos corregir los errores del pasado. Por otro lado, podemos señalar a las permutaciones dentro de la academia—en el campo de los estudios literarios o el surgimiento del marxismo en el siglo XX o la ideología cambiante de los mismos académicos—como la fuente de estas actitudes divergentes que están dominando las discusiones sobre estos autores.¹⁰⁸

Tomando los textos uno por uno, sería más fácil para unos críticos simplemente descartar las evidencias que he ofrecido en apoyo de mi sugerencia de una lectura de crítica cultural, pues ya se ha escrito mucho denunciando los dos autores como “racistas”. Sin embargo, no nos ha de sorprender que esos investigadores hayan llegado a conclusiones similares; muchos basaron sus estudios en las mismas teorías y posturas políticas. Además, han sido revisados en muchos casos por académicos que comparten sus ideales. Pero cuando examinamos los textos de los dos autores juntos, se destacan unos patrones y características compartidas muy convincentes a razón de la correlación entre la *intelligentsia* izquierdista, las teorías interpretativas recientes, la política de los autores, y las valoraciones de los ensayos y las novelas que examiné en este estudio. En otras palabras, al examinar los cuatro libros juntos y, a pesar de sus diferencias estilísticas y genéricas, uno se da cuenta de que emerge un discurso bastante similar en todos los

¹⁰⁸ Jonathan Haidt, Ph.D. es Profesor en la facultad de negocios de NYU. Profesor Haidt es uno de los fundadores de la Heterodox Academy, un grupo de profesores dedicado a la diversidad ideológica—“viewpoint diversity” en las palabras de ellos—dentro de las universidades de los Estados Unidos. Uno de los miembros, Sam Abrams de Sarah Lawrence College, siguiendo los datos coleccionado por una encuesta hecha por el Higher Education Research Institute ha mostrado cómo ha aumentado la perspectiva izquierdista en las universidades desde el año 1989: “For example, as the graph shows, in the 15 years between 1995 and 2010, the American academy went from leaning left to being almost entirely on the left” (Heterodox Academy).

textos: descontento con la corrupción gubernamental, fragmentación cultural y cívica, y lo que voy a llamar deficiencias culturales que impidieron el progreso y la democratización de sus países. El tema de la raza, especialmente en los dos ensayos, es totalmente secundario a las otras preocupaciones destacadas por los dos autores. En el mejor de los casos, podríamos decir que el tema de la raza—el mestizaje y los indígenas—es una causa *indirecta* de los problemas nacionales tal como los autores los han identificado. Me parecen muy llamativas las múltiples semejanzas que existen tanto en los textos mismos como en la recepción crítica de las cuatro obras que forman la base de esta disertación.

Igualmente interesante es considerar la recepción crítica de los autores que escribieron sobre los indígenas o el mestizaje pero cuyas ideas políticas estaban más alineadas con la agenda de la izquierda política en Estados Unidos y Latinoamérica. Aunque no examiné al fondo autores de aquella estirpe como parte principal de esta disertación, son nombres frecuentemente citados en los textos sobre el tema indígena. No es mi intención introducir nueva materia en la conclusión, pero como uno de mis argumentos se centra precisamente en la problemática de la politizada recepción crítica de Arguedas y Asturias, unos breves comentarios sobre tales autores hacen sobresalir el punto argumentado de la desequilibrada visión y aceptación crítica de los intelectuales. Considere, por ejemplo, las actitudes críticas hacia los autores como Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos o José María Arguedas.

Manuel González Prada, uno de los primeros indigenistas en el sentido político y un autor influyente en las obras de Clorinda Matto de Turner, sugirió que el indio estaría en mejores condiciones “[s]i el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que

desperdicia en alcohol y fiestas” (207). A pesar de haber expresado un sentimiento que vimos en A. Arguedas y Asturias respecto del alcoholismo del indio, que yo sepa, él no ha sido denunciado como racista. Quizá es porque considere que la posición del indio es la culpa del europeo o porque rechazó las teorías raciales deterministas o tal vez fuese debido a su postura revolucionaria y militante respecto del indígena.

José Carlos Mariátegui quiso imponer un sistema gubernamental europeo en el Perú y vio el problema del indígena peruano sobre todo como una cuestión socioeconómica. Una de las grandes ironías de la perspectiva de Mariátegui es su falta de conocimiento de la sierra—es decir las zonas indígenas del Perú. Elogiaba la cultura indígena y la consideraba como el futuro del país (siempre cuando siguiese su visión comunista), pero su conocimiento personal del tema era muy limitado. José María Arguedas escribe:

Mariátegui no disponía de información sobre la cultura indígena o india; no se la había estudiado, ni él tuvo oportunidad ni tiempo para hacerlo; no se conocía y es probable que aún en estos días no se conozca mejor la cultura incaica, sobre la que existe una bibliografía cuantiosísima, sobre el modo de ser de la población campesina indígena actual. (*Formación* 192)

Hasta ahora, no he leído algo donde alguien le ha acusado a Mariátegui de etnocentrismo o eurocentrismo.¹⁰⁹

José Vasconcelos también abogó por el mestizaje como manera de mejorar las culturas autóctonas americanas. Escribió Vasconcelos:

Ensayemos, pues, explicaciones, no con fantasía de novelista, pero sí con una intuición que se apoya en los datos de la historia y la ciencia.

La raza que hemos convenido en llamar Atlántida prosperó y decayó en América. Después de un extraordinario florecimiento, tras de cumplir su ciclo, terminada su misión particular, entró en silencio y fue decayendo

¹⁰⁹ Quizá quepa César Vallejo en esta categoría también.

hasta quedar reducida a los menguados Imperios azteca e inca, indignos totalmente de la antigua y superior cultura. (16)

Pues, aunque sus ideas no son muy distintas a las de Miguel Ángel Asturias, Vasconcelos no parece ser tan fuertemente criticado como Asturias. No he leído que él fuera un racista y en algunos círculos académicos, de hecho, Vasconcelos todavía se lee de manera bastante positiva.

José María Arguedas es otra figura muy interesante en este respecto. Aunque generalmente es conocido como autor de novelas neo-indigenistas, sus estudios y escritos profesionales como antropólogo complican mucho la visión del autor respecto del indígena. Un conjunto de ensayos, compilados y publicados por Ángel Rama bajo el título, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, muestra el interés de J. M. Arguedas por el mestizaje.¹¹⁰ Esos ensayos cubren veinte años de estudios antropológicos que lleva a cabo Arguedas y, tal como indican los títulos, se tratan de los cambios y los procesos de cambio evidentes en la sierra peruana. Aunque los estudios se centran en pueblos y aldeas andinos (léase indios) el enfoque central de esos textos es el mestizaje en el Perú. Se plantea la preocupación de Arguedas en cuanto al mestizaje desde el primer ensayo, pero puede ser sorprendente para muchos la actitud de él en cuanto a este proceso. Aunque cada ensayo aborda algún aspecto del mestizaje, tal vez el más abarcador sea “El complejo cultural en el Perú”. En una cita muy reveladora, aunque larga, se ve plenamente la actitud de J. M. Arguedas hacia el tema del mestizaje.

¹¹⁰ Los ensayos que componen el libro fueron escritos entre los años 1952 y 1970. El libro se publicó después de la muerte trágica de J. M. Arguedas, pero los ensayos fueron escritos relativamente pocos años después de los textos de Alcides Arguedas—las últimas ediciones—y los de Miguel Ángel Asturias.

Escribe José María Arguedas:

La vitalidad de la cultura prehispánica ha quedado comprobada en su capacidad de cambio, de asimilación de elementos ajenos. La organización social y económica, la religión, el régimen de la familia, las técnicas de fabricación y construcción de los llamados elementos materiales de la cultura, las artes; todo ha cambiado desde los tiempos de la Conquista; pero ha permanecido, a través de tantos cambios importantes, *distinta* de la occidental, a pesar de que tales y tan sustanciales cambios se han producido en la cultura autóctona peruana por la influencia que sobre ella ha ejercido la de los conquistadores.

Pero es inexacto considerar como peruano únicamente lo indio; es tan erróneo como sostener que lo antiguo permanece intangible. Sólo en las mentalidades ignorantes, tanto de la realidad humana del Perú como de las ciencias que estudian al hombre, puede surgir una idea como ésta. Durante siglos, las culturas europeas e india han convivido en un mismo territorio en incesante reacción mutua, influyendo la primera sobre la otra con los crecientes medios que su potente e incomparable dinámica le ofrece; y la india defendiéndose y reaccionando gracias a que su ensamblaje interior no ha sido roto y gracias a que continúa en su medio nativo; en estos siglos, no sólo una ha intervenido sobre la otra, sino que como resultado de la incesante reacción mutua ha aparecido un personaje, un producto humano que está desplegando una actividad poderosísima, cada vez más importante: el mestizo. Hablamos en términos de cultura; no tenemos en cuenta para nada el concepto de raza. Quienquiera puede ver en el Perú indios de raza blanca y sujetos de piel cobriza, occidentales por su conducta. (2)

¿Por qué entonces está J. M. Arguedas tan interesado en el mestizo y el proceso del mestizaje? Unos críticos han sugerido que el interés de él en el mestizo no es como una simple figura de estudio antropológico, sino que él reconoció el valor del mestizo como personaje que podía rescatar la nacionalidad peruana. Priscilla Archibald, en su artículo “Andean Anthropology in the Era of Development Theory: The Work of José María Arguedas” (1998), sugiere:

Arguedas's evolving sense of the mestizo's importance generated considerable transformations in his vision of nationhood. Arguedas advocated not simply the study of the mestizo as an important Andean actor, but a process of *mestizaje* as well. Surely this would surprise or even scandalize many who credit Arguedas with a more conventional notion of cultural authenticity and a tragic sense of nostalgia. For

Arguedas what distinguishes the mestizo from the Indian is the mestizo's greater contact with 'modernity.' He believed that the Indian's more protective, inward-looking stance vis-à-vis the West could only result in poverty and cultural disintegration. For Arguedas the potential of *mestizaje* is best represented by the region of Mantaro, where simple resistance is replaced with a far more creative response to global capitalism's undeniable power. (17)

Aunque J. M. Arguedas se acerca al tema de una manera distinta a las de A. Arguedas y Asturias, estos tres textos sí tienen bastante en común como la cita arriba subraya: un interés en mejorar la cultura de los ciudadanos de sus países. La recepción crítica, en cambio, ha sido muy diferente. No es que quiero sugerir que los autores que acabo de mencionar fuesen racistas—como tampoco creo que A. Arguedas y Asturias fueran racistas—sino que quiero destacar la diferencia de la recepción crítica a pesar de que en algunos casos son culpables de los mismos pecados aunque sea a grados distintos.

Las valorizaciones de un crítico en particular, Ángel Rama, pueden ser muy útiles para subrayar la diferencia de la recepción crítica entre los autores. Recordemos que Rama empezó a estudiar las letras más en un contexto social y a responder a las demandas sociales de América Latina, específicamente respecto del marxismo, acción que necesariamente politiza la crítica literaria (Trigo 10). Rama también fue uno de los tempranos críticos latinoamericanos que básicamente denunció las obras de Asturias, tildándolas como “premodernas” y efectivamente excluyéndolas de las discusiones académicas—a pesar de haber sido galardonado Asturias con el Premio Lenin y el Premio Nobel (Arias, “Constructing Ethnic Bodies”). Otra vez, esto no es ninguna sorpresa cuando consideramos que Alcides Arguedas fue acusado de ser fascista y Miguel Ángel Asturias nunca podía ser confirmado un marxista.

Contrastemos la actitud de Rama hacia estos autores con el entusiasmo que muestra por Mariátegui y José María Arguedas. Escribiendo sobre J. M. Arguedas en la introducción de *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Rama anota:

En cuanto a su filosofía, será heredera del pensamiento de Mariátegui. Arguedas asumirá un espíritu rebelde, reivindicativo, de nítida militancia social, que si bien no puede confundirse con la filosofía marxista del maestro, tomará confiadamente de él muchos análisis socio-económicos de la realidad peruana y aceptará sus presupuestos ideológicos. (X)

Más adelante, comentando sobre la actitud de J. M. Arguedas hacia el mestizo, Rama sugiere que el papel de redentor que representó el proletario en el marxismo fue asignado al indio originalmente puro—pensemos en Mariátegui—, pero poco a poco J. M. Arguedas le confirió este papel al mestizo como el “único capaz de salvar algo de la herencia india” (XVIII). ¿Por qué decir más? La correlación entre la política de los críticos y sus valoraciones de estas obras es bastante evidente. En el caso de Alcides Arguedas y Miguel Ángel Asturias, esto ha significado que sus libros van a ser leídos como textos racistas.

Pero reducir los textos de A. Arguedas y Asturias a textos racistas realmente no es tan simple como a primera vista aparenta ser por una variedad de razones. Uno de los primeros problemas con esto es que muchos de los académicos que se han acercado al tema no se han preocupado por definir bien los términos de sus argumentos. Esto es sumamente problemático y crea confusión porque nuestro entendimiento hoy en día de una “raza” y, por ende del “racismo”, no necesariamente corresponden a las realidades históricas y sociales de las épocas en las cuales estas obras fueron escritas y publicadas. Sin embargo, varios críticos lanzan la acusación sabiendo perfectamente bien que probablemente habrá una confluencia de los significados para el lector. Esta táctica

retórica ofusca el verdadero mensaje del texto e impone juicios actuales a algo que se escribió hace cien años. Nunca se va a entender un texto histórico si se insiste en imbuirlo con los valores modernos.

La dificultad de descifrar lo que A. Arguedas y Asturias entendieron por una raza es uno de los primeros retos que uno tiene que superar al acercarse a *Pueblo enfermo* y *Sociología guatemalteca*. Como hemos visto a lo largo de este estudio, el concepto de raza ha cambiado drásticamente desde que apareció por primera vez. En un tiempo, la raza se entendió más en el sentido de lo que podríamos llamar una cultura: es decir, un grupo distinto de otro grupo por tradiciones, religión, geografía o idioma. Con el surgimiento de las ciencias modernas, la idea de una raza empezó a verse más como algo fijo y vinculado con la genética o la biología de las personas. Pero, ¿cómo entendieron el concepto de raza los autores de este estudio? Esa no sería una pregunta fácil de contestar. Sin embargo, a pesar de que tanto Arguedas como Asturias parecen usar el término en los dos sentidos en momentos distintos, mi análisis muestra que predomina el uso en el sentido de una cultura.

En el caso de A. Arguedas, los críticos que han insistido en el racismo del autor se han enfocado casi exclusivamente en los momentos en que él parece interpretar la raza como concepto biológico. Esa lectura “racista” ha causado mucho descontento entre los académicos porque al concluir que él fue un racista en su ensayo, luego se les hace muy difícil reconciliar el discurso de la novela que aboga por una reivindicación de la gente indígena. *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* entonces parecen ser libros cuyos mensajes son contradictorios: por un lado, desprecia al mestizo y al indígena y, por otro, llama la atención de la nación a la situación social del indio boliviano.

Aunque sí hay unos ejemplos donde esto parece ser el caso en *Pueblo enfermo*, yo he demostrado que la evidencia abrumadoramente contradice tales aserciones. Los autores que fueron tan influyentes en la conceptualización de la raza en Latinoamérica y que más cita A. Arguedas son los que vieron la raza en términos culturales y ambientales y no biológicos. El autor mismo declaró que ya no había razas puras, rechazando efectivamente las teorías de determinismo racial y abriendo la posibilidad de que tanto los indios como los mestizos podrían medrar cultural, económica y socialmente.

La novela *Raza de bronce* tampoco apoya la idea de una lectura de la raza en el sentido biológico. En casi toda la novela se usa la palabra “raza” para referirse a un grupo de personas sin necesariamente vincularla con el concepto de sangre o en el sentido biológico. De hecho, la única vez que aparece “raza de bronce” dentro del texto es para referirse a la resistencia corporal de la gente indígena. Lo que sí se usa a menudo es el término “casta”. Pues esa realidad desmiente la sugerencia de la raza como concepto biológico y la destaca más bien como categoría socioeconómica. Como vimos, para Choquehuanka, la habilidad de leer es un factor determinante en la clasificación de una persona como indio. En cuanto alguien de la casta india aprende a leer ya salen de su casta y se olvida de sus orígenes. Todo esto sugiere que uno tiene que entender la raza como un constructo cultural.

Se ve algo muy parecido también en el caso de Miguel Ángel Asturias. No hay duda de que *Sociología guatemalteca* puede parecer algo chocante a primera vista, pero una lectura más detenida revela que el estudio es mucho más complejo de lo que aparenta ser respecto de la raza. El argumento básico de la tesis es que el indio guatemalteco está viviendo en un estado degenerado debido a los abusos del sistema gubernamental—que

Asturias sugiere es controlado por los ladinos—y que los indígenas están viviendo fuera de la comunidad nacional. Asturias sugiere muchas acciones que se pueden tomar para mejorar las condiciones de la comunidad indígena, pero al final, concluye que la manera de mejorar la condición del indio e incorporarlo a la vida cívica es a través del mestizaje. En *Sociología guatemalteca* lo que vemos es que la idea de una raza, y las críticas de Asturias, se entienden como elementos culturales en casi todo el texto, pero al llegar a los últimos dos capítulos, la idea de una raza parece estar más conectada con lo biológico. Pero a pesar del vocabulario empleado por el ensayista, el análisis muestra que lo que realmente quiere mejorar son aspectos culturales como el tratamiento de la familia, la sólida base moral, los ahorros, la actitud hacia el trabajo, etc.

La novela *Hombres de maíz* se acerca al tema de una manera distinta y el concepto de raza realmente no se presenta abiertamente. En cambio, la novela se enfoca en el debate interétnico guatemalteco—la lucha cultural entre los ladinos y los indígenas—y busca re-evaluar las contribuciones de la antigua cultura maya como elemento compartido entre la gente ladina e indígena. Unos han sugerido que la división entre ladino e indígena es racial, pero como he mostrado, aquella diferenciación es sumamente problemática históricamente. Pues, la gente que es biológicamente indígena frecuentemente es considerada ladina dependiendo de la ropa que lleva y el idioma que habla o, en otras palabras, dependiendo de la cultura adoptada por la persona. Esa lucha cultural quizá se vea mejor en los personajes principales de la novela: Gaspar Ilom, Tomás Machojon, Goyo Yic y Domingo Revelorio. Cada uno de estos personajes representa el hombre en el continuo entre indio y ladino, quien es distinguido solamente

por su manera de vivir—su cultura. Asimismo, muestran la mutabilidad de la “raza”, una posibilidad que las teorías biológicas no permiten.

A mi parecer, las lecturas que insisten en el “racismo” de A. Arguedas y Asturias, han creado más confusión de lo que han aclarado. Como he señalado, en los dos casos este acercamiento imposibilita la reconciliación entre los ensayos y las novelas de los respectivos autores. Pero si leemos estos textos como críticas de las culturas de Bolivia y Guatemala respectivamente, los problemas interpretativos se disminuyen o desaparecen. Además, ver estos libros como críticas de las deficiencias culturales que observaron los autores en sus países responde mejor a las inquietudes principales evidentes dentro de los textos, especialmente respecto de los abusos de los caudillos y los fracasos gubernamentales en general.

En *Pueblo enfermo* vemos que sobresalen las críticas sobre las actitudes de los bolivianos respecto del trabajo y la corrupción gubernamental, que incluye la tendencia de los bolivianos de buscar puestos burocráticos dentro del gobierno. Como han confirmado varios otros académicos y comentaristas, entre ellos Thomas Sowell y Carlos Rangel, parece existir una larga tradición de aversión al trabajo manual dentro del sistema español que luego continuó en las Américas. Esto no nos debe sorprender cuando consideramos que el viejo sistema español de limpieza de sangre vino acompañado por el igualmente importante concepto de limpieza de oficio—y las implicaciones de este último han tenido efectos duraderos en el país. Estas críticas culturales que ha destacado A. Arguedas no deben ser subestimadas; son las causas de la inhabilidad del país de progresar. La inhabilidad de efectivamente llevar a cabo los proyectos de infraestructura debido a los factores arriba mencionados y la ausencia de emprendedores bolivianos en el

campo de la minería, han contribuido a las malas condiciones económicas de que padece el país. Curiosamente, este es un punto que se ha destacado en las publicaciones de estudios económicos e históricos, pero que parece ausente en el campo de la literatura. Esto claramente refleja las realidades culturales de los bolivianos.

En *Raza de bronce*, esta misma crítica es la base de toda la novela o el punto de partida, si así se prefiere. La novela se puede resumir como la historia de un grupo de indios abusados por el patrón en cuya finca aquéllos se ven obligados a trabajar forzosamente. Los patrones en la novela representan los intereses gubernamentales—corruptos—y la cultura dominante que no hace trabajo manual. Pues, ¿cómo es que los patrones llegaron a ocupar las tierras? La corrupción gubernamental y los caudillos con el apoyo del ejército les quitaron las tierras a los indígenas y luego les obligaron a trabajar en finca ajena. A. Arguedas, añadiendo un toque de realismo, hace referencia específicamente a los ejemplos históricos cuando el gobierno tomó las tierras indígenas. ¿Cuáles protecciones tienen los indígenas? ¡Ninguna! Es más, desde el principio de la novela se destaca que son los indios los que sufren por la falta de infraestructura en el país, dificultando los ya peligrosos viajes que ellos están obligados a hacer.

En el capítulo sobre A. Arguedas, decidí enfocarme específicamente en estos dos elementos de la cultura boliviana que el autor tanto crítica—las actitudes hacia el trabajo y la corrupción gubernamental—porque componen siete capítulos del ensayo y porque son tan fundamentales al desarrollo de la novela. Otra lectura detenida sin duda revelaría más ejemplos que podríamos incluir, pero por ahora estos dos ejemplifican el vínculo cultural sobre lo racial.

El caso de Miguel Ángel Asturias es a la vez muy parecido y muy distinto a lo que encontré en los textos de Arguedas. Siendo la tesis que le permitió a Asturias graduarse como abogado y no una obra que se escribió y redactó durante décadas, es mucho menos desarrollada y detallada que el libro de A. Arguedas. Sin embargo, como A. Arguedas, Asturias parece sugerir—por lo menos en los primeros seis capítulos de *Sociología guatemalteca*—que las condiciones en las cuales los indígenas se encuentran es el resultado directo de las acciones corruptas del gobierno. Yo considero esto un punto bastante importante para la interpretación de la obra porque es precisamente esa sugerencia que Asturias defiende a lo largo del estudio. En este sentido, la condición de la población indígena es simplemente el resultado de los siglos de maltrato, abuso, fraude, egoísmo, y corrupción gubernamental y moral de los españoles primero y luego de los ladinos. Curiosamente, en este temprano trabajo, Asturias tampoco idealiza ni romantiza a la gente indígena, señalando también lo que él considera las deficiencias culturales de la gente indígena como la falta de higiene, el alcoholismo, el tratamiento de la esposa y la prole, etc. Quizá sería más fácil pensar en la tesis de Asturias como un estudio de los efectos del maltrato por parte de la clase dirigente. Por mucho que no nos gusten las observaciones que hizo Asturias, es importante recordar que él fue muy influenciado por el positivismo y considerar que la observación fue esencial en el método científico que habría aprendido en esa época.

En *Sociología guatemalteca*, aun cuando Asturias sugiere el mestizaje como la manera de mejorar la vida de la gente indígena, se ve que lo que más le interesa son los factores o elementos culturales sobre cualquier otra cosa. Es cierto que ser blanco fue uno de los requisitos que Asturias quería de los inmigrantes, pero fue muy específico

respecto de las otras características que quería que ellos tuvieran, entre ellas, una actitud positiva hacia el ahorro, conocimiento de la agricultura y unas “costumbres muy arraigadas de trabajo” (*Sociología guatemalteca* 54). Es de notar que Asturias sugiere a inmigrantes de zonas muy específicas de Europa—la mitad siendo alemanes. Sin duda, Asturias está consciente del éxito que tuvieron las compañías alemanas en la industria del café y esperaba que sus conciudadanos también alcanzasen el éxito que ellos lograron.

Un contraste interesante entre *Pueblo enfermo* y *Sociología guatemalteca* tiene que ver con las ideas de los autores respecto del progreso de sus países. Mientras A. Arguedas claramente aboga por modernizar a Bolivia, Asturias no lo hace directamente. En Asturias se ve más bien una preocupación por la condición del indígena que por el progreso del país. Pero queda implícito que mejorar la situación de los indígenas es el primer paso para mejorar el país.

Asturias parece cambiar de táctica en el desarrollo de su novela *Hombres de maíz*, pero esto no significa que había abandonado las preocupaciones que expresó en su tesis. De hecho, a mi parecer, todas las críticas que aparecen directamente expresadas en *Sociología guatemalteca* reaparecen como elementos que forman el trasfondo de la novela *Hombres de maíz*. La novela comienza destacando la lucha entre los indígenas y los ladinos sobre la tierra y la usurpación de ésta por parte de la gente ladina—gente que es racialmente indígena pero que ha optado por sembrar maíz como manera de ganar dinero. Se destaca el maltrato del indio. Aparece el tema de la violencia, inclusive la violencia sexual y el maltrato de la esposa. El abuso del alcohol conlleva a problemas por unos de los personajes también. De esta manera, las críticas culturales de las cuales

se preocupa y desarrolla Asturias en su tesis reaparecerán también como elementos formales dentro de la novela.

Pero además de una continuada crítica de estos problemas culturales, Asturias también intenta rescatar, reevaluar y revalorar la antigua cultura maya que tanto los ladinos como los indígenas tienen en común. Siendo *Hombres de maíz* la primera novela neo-indigenista, Asturias logra revalorizar la antigua cultura maya—algo que apenas aparece en la tesis—a través del modo narrativo del realismo mágico, la representación de los personajes, el lenguaje empleado y las referencias al mundo maya del pasado. El realismo mágico privilegia la cosmovisión indígena frente a las normas occidentales. Los personajes de Asturias ya no son tipos, sino que el lector tiene que juzgar a cada persona por sus acciones. El lenguaje usado en el desarrollo de la novela está claramente influenciado por la sintaxis de los idiomas mayas y también se mantiene fiel a las tendencias idiomáticas de la gente indígena obligada a aprender el español. Finalmente, las referencias a las viejas creencias mayas y al *Popol vuh* sugieren que la importancia de esta cultura sigue vigente para los guatemaltecos. En *Hombres de maíz*, Asturias nos presenta con críticas de la cultura guatemalteca contemporánea—ladina e indígena—mientras simultáneamente sugiere una revalorización de la antigua cultura maya como manera de unificar la población de Guatemala.

Como he mostrado, insistir en leer los textos de Alcides Arguedas y Miguel Ángel Asturias, que forman el enfoque de este análisis, como obras “racistas” es demasiado reduccionista y disminuye la importancia de las culturas bolivianas y guatemaltecas en el desarrollo de sus respectivos países. Si esto no fuera poco, reducir *Pueblo enfermo*, *Raza de bronce*, *Sociología guatemalteca* y *Hombres de maíz* a textos racistas también

disminuye lo que considero el punto central de los proyectos de los autores: avanzar la causa de la libertad y la democracia para sus conciudadanos. Aunque estas obras sí se tratan de los temas de la raza y la cultura, igualmente, si no más importante, es que estas obras son fundamentalmente obras políticas con fines políticos y en este sentido son sorprendentemente similares. De hecho, varios críticos han sugerido que tanto A. Arguedas como Asturias usaron la literatura para avanzar sus proyectos políticos y que estaban muy conscientes de eso. Es sumamente llamativo que aunque muchos han notado la importancia de la política para los autores, en los años recientes, lo político ha sido secundario a las lecturas sobre la raza. A mi parecer, lo central de estos textos se encuentra precisamente en lo político, específicamente en el deseo de A. Arguedas y Asturias de democratizar sus países. ¿Por qué entonces no son esos temas centrales en los estudios sobre estos autores y textos? Es curioso notar que a medida que las teorías del socialismo/comunismo/marxismo aumentaron en popularidad entre la *intelligentsia* latinoamericana, las ideas sobre la libertad y la democracia, que eran tan prominentes en los escritos de los autores, han desaparecido por completo de la crítica actual.

En el año 1950, el politólogo Russell H. Fitzgibbon escribió un artículo comentando sobre el estado de la democracia en Latinoamérica. Curiosamente, él observa en los países latinoamericanos muchos de los mismos “problemas” que A. Arguedas y Asturias nombraron en sus respectivos libros. Aunque Fitzgibbon no cita a ninguno de los ensayos o novelas que forman este estudio, sus comentarios compaginan perfectamente con las críticas desarrolladas por A. Arguedas y Asturias. Las observaciones de Fitzgibbon son particularmente interesantes porque a pesar de haber visto muchos de los mismos fenómenos, nunca entra en el debate “racial”, sino que, al

contrario, escribe cuidadosamente en términos de etnia, clase y cultura.¹¹¹ Respecto de la democracia de Latinoamérica, el politólogo notó:

Much more impressive is the evidence indicating lack of integration in Latin American life. The evidence falls into several categories. One of them is the geographical. Latin America is not a geographical unit. It is not even twenty units, corresponding to the twenty states. Localism is still, after four and a half centuries, so overwhelming a fact in Latin America that it underlies much of the political behavior of even the best-knit states. [...] Latin America, which occupies an area three times as large as the United States, has railway and highway mileage mileages roughly comparable to those of this country. Had the larger area proportionate lengths of railways and highways those arteries would provide a degree of integration that would inevitably be reflected in politics. (122)

Además de la fragmentación geográfica, que es un tema tan importante tanto en *Pueblo enfermo* como en *Raza de bronce*, Fitzgibbon también sugiere que la sociedad española e, inclusive, las colonias y luego los países independientes siempre se han basado en la desigualdad y la estratificación social. Él concluye, “It is inevitable that in a land thus divided in so many directions and on so many planes democracy would find flimsy foundations” (122). ¿Acaso no será esto exactamente lo que criticaba Arguedas?

En la siguiente sección del artículo, Fitzgibbon, comentando sobre uno de los fenómenos que ha plagado mucho de Latinoamérica, afirma que el “[c]audillismo is inherently antithetic to democracy” (122). Otra vez, ¿no fue el caudillismo una de las realidades sociales de Bolivia y Guatemala? ¿Acaso no fueron preocupaciones bien documentadas en las vidas de los dos autores? Pues, el caudillismo y la corrupción gubernamental que lo sigue es uno de los temas más atacados por A. Arguedas en su ensayo y también se destaca como elemento negativo en su novela. En Asturias, sabemos

¹¹¹ Hay un momento en el cual sí escribe sobre los europeos y los blancos, pero son puras observaciones. Es decir, Fitzgibbon no sugiere que los indios ni los blancos son genéticamente superiores, ni que sus posiciones se deben a su raza, etc.

que en su vida personal el caudillismo fue uno de los constantes temas habiendo sufrido su familia bajo Estrada Cabrera y luego cuando se vio “obligado” a apoyar a Ubico. En *Sociología guatemalteca* Asturias sugiere que algunas de las leyes que le quitaron las tierras a la gente indígena fueron el resultado de las acciones del caudillo Barrios. Los dos autores estaban plenamente en contra del caudillismo y el totalitarismo que lo sigue.

En otra de sus observaciones, Fitzgibbon añade:

What are some of the specific factors which indicate that democracy in Latin America may not be in an altogether healthy state today? For one thing, the population of countries such as Guatemala, Peru, Ecuador, and Bolivia is overwhelmingly Indian. [...] In practically all of those countries or parts of countries the Indian, after four and a half centuries, still is not ‘a part of the national life’. (124)

Continuando, incluye otros factores que también han impedido que los países latinoamericanos sean democráticos como la mala alimentación de la población, las enfermedades y la falta de educación. Estas últimas observaciones me recuerdan de la tesis de Asturias. Igualmente interesante son las soluciones que propone Fitzgibbon: el progreso económico, la industrialización y la educación (124; 128). Estas observaciones, reflejan perfectamente bien las preocupaciones principales de A. Arguedas y Asturias, y como se ve, son temas vinculados con la democracia en Latinoamérica más que cualquier noción de la raza.

Como he señalado, reducir *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce* a textos “racistas” es sumamente problemático porque simplifica la conceptualización de la raza en los textos de Arguedas, disminuye la importancia de la cultura de un país en su desarrollo y oculta por completo unas de las causas principales del fracaso boliviano: la corrupción gubernamental y la inhabilidad de los líderes—quizá sea mejor decir los caudillos—de efectuar los proyectos necesarios para modernizar el país.

Es bastante evidente que la historia de Bolivia juega un papel importante tanto en *Pueblo enfermo* como en *Raza de bronce*, que es evidenciado por las muchas referencias a los hechos y a las personas históricas. Pero la historia del país ha sido algo turbulenta. Después de independizarse, como los otros nuevamente formados países, Bolivia tuvo que definir qué tipo de país iba a ser. En aquel entonces, las ideas liberales de la libertad y la democracia eran bastante populares, pero a pesar de la retórica, en realidad el país fue gobernado por un pequeño grupo de élites que pelearon para el control político del país, dando lugar a la emergencia de una serie de caudillos militares. Esos caudillos, una vez que controlaban las finanzas del país, gastaron los fondos públicos en favores o en el crecimiento del ejército, pero nunca en los necesarios proyectos modernizadores. A mi parecer, esa realidad representa para A. Arguedas el verdadero fracaso nacional de Bolivia: el país no se modernizó debido a los abusos y las fallas de los caudillos.

Otros críticos han señalado que A. Arguedas veía la modernización como una solución a los problemas del país, pero lo que no contestan es el por qué. Yo he sugerido que Arguedas abogó por la modernización como solución a los problemas del país porque sabía perfectamente bien que sólo a través de ella se mejorarían las condiciones políticas y económicas de la nación. No es que él veía la modernización como una varita mágica, sino que reconoció la misma verdad que Toqueville había reconocido: cualquier progreso señala hacia la democracia. En su análisis de la generación de 1837, Emil Volek ha sugerido que uno de sus legados fue la idea de modernizar para democratizar la sociedad. Yo creo que las obras de Arguedas muestran claramente esta misma verdad. Alcides Arguedas sabía que la modernización del país significaría también la democratización del mismo y que el uno no podría suceder sin el otro.

El tema de la modernización está plenamente visible en las obras de A. Arguedas, pero debemos reconocer que la modernización fue necesario para que se llevase a cabo el proyecto más importante: la democratización del país. En este sentido, Arguedas sigue la tradición de los autores como Martí y Rodó respecto de sus ideas sobre la democracia y la libertad. Este último punto está curiosamente ausente en mucha de la crítica sobre el autor. No creo que esto sea un descuido por parte de la crítica, sino que se trata de una parte de un proyecto político más grande para promover las ideas marxistas en su época. Ya vimos que esto fue parte del proyecto de los estudios literarios como lo ha comentado Ángel Rama. Sabemos también que Arguedas fue bastante crítico del marxismo y el bolchevismo tanto en *Pueblo enfermo* como en *Raza de bronce*. Quizá eso explique precisamente por qué los críticos le han acusado de ser fascista. Para Arguedas, el marxismo no era la solución a los problemas del país. La única salida era la modernización y la democratización de Bolivia.

En el caso de Miguel Ángel Asturias, no hay duda que la política fue una parte muy importante en su vida y en sus obras. Muchos de los estudios sobre Asturias, señalan la importancia de la política en la vida del autor, pero, por lo general, los críticos notan el tono anti-imperialista—léase anti-estadounidense—que impregna muchos de sus textos, especialmente en su trilogía bananera. Mucho menos notado en sus obras son los temas de la democracia y la libertad.

En *Sociología guatemalteca* y *Hombre de maíz* uno de los temas más sobresalientes es el de la fragmentación cultural y social que tanto ha impedido la posibilidad de la democracia en Guatemala. Para Asturias, un espíritu nacional unificado parece ser un elemento indispensable para que el país se democratice. A mi parecer, en

los textos de Asturias, la idea de una democracia va mucho más allá que un sistema gubernamental donde todos acuden a las urnas—él ya había mostrado que eso no existe en Guatemala. Aboga por la democracia en el sentido de la participación en la vida nacional, para que haya un equilibrio de poder político y económico y una garantía de libertad para todos los ciudadanos. En su ensayo, la crítica, el análisis y el tratamiento que aplica tienen un solo fin: unificar y democratizar Guatemala. Se ve un intento bastante similar en la novela. El objetivo de elevar el estatus de la cultura indígena al nivel de la cultura de los ladinos es nada menos que un intento de unificar a la gente guatemalteca. De esta manera, la importancia de la democracia dentro de los textos asturianos no debe ser subestimada.

Quizá el tema que más haya dificultado la democracia en Guatemala sea el de la tierra y la falta de tierras accesibles a los indígenas. Tal como vimos con Alcides Arguedas, yo creo que la política personal de Asturias también ha dificultado la interpretación de sus obras para muchos intelectuales. Aunque el autor abogó por una distribución más equitativa de las tierras guatemaltecas, como vimos, Asturias nunca podía ser confirmado como un marxista porque creía en el concepto de la propiedad privada. Sus ideas respecto de la tierra, de hecho, están más alineadas con los viejos conceptos liberales de la propiedad privada y los cultivos pequeños que cualquier esquema de la distribución comunal de las tierras. Como he mostrado, este tema está explícitamente comentado en *Sociología guatemalteca* e implícitamente sugerido en *Hombres de maíz*.

Para Asturias, las críticas sobre los gobernantes/presidentes—caudillos—y la distribución de las tierras son temas centrales a sus ideas respecto de la democracia y la

libertad y son puntos fundamentales tanto en su ensayo como en su novela. Guatemala no ha podido adecuadamente democratizarse precisamente porque el sistema ha sido usado para privilegiar a un grupo cultural, los ladinos, a costo del otro grupo, los indígenas. A pesar de la retórica liberal después de la independencia de Guatemala, la realidad vivida para Asturias era muy distinta. Los mismos mecanismos gubernamentales bajo los cuales les quitaron las tierras a las gentes indígenas es lo que Asturias responsabiliza por el estado “decaído” del indio.

Reducir Asturias y sus textos a simples “racistas” minimiza estas críticas que él tan hábilmente lanzó en contra de los abusos gubernamentales. Esta realización también destaca cuan politizado ha llegado a ser la crítica respecto de las obras asturianas. Los ideales de la democratización y la libertad son anatemas a las esperanzas de los intelectuales izquierdistas y los del marxismo. Tal vez no nos sorprende que estos temas casi hayan desaparecido de la reciente crítica sobre Asturias.

Como espero haber destacado suficientemente bien, hay una correlación muy interesante entre las acusaciones del racismo en contra de Alcides Arguedas y Miguel Ángel Asturias y las políticas personales de ellos que impregnan sus obras. No hay duda que las obras que ha analizado en este estudio fueron fuertemente influenciadas por las ideas científicas de su época, pero a pesar de las deficiencias inherentes en estos textos, yo creo que son mucho más complejos que simples teorizaciones sobre la raza. Tanto en Arguedas como en Asturias, vimos que el concepto de una raza no se limitó a lo biológico o genético, sino que mayormente se usaba en el sentido histórico para referirse a las culturas distintas de sus países. Yo he argumentado que estos libros se deben leer como críticas de las culturas bolivianas y guatemaltecas. Al analizar estos textos como

críticas culturales, los discursos de los ensayos y las novelas dejan de parecer contradictorios y se leen más como dos acercamientos a los mismos problemas nacionales. Lo que es más, el analizar *Pueblo enfermo*, *Raza de bronce*, *Sociología guatemalteca* y *Hombres de maíz* bajo el contexto cultural, hace destacar las preocupaciones políticas de los dos autores. Lejos de ser textos que indagan en los temas de la raza en algún sentido biológico, estos libros evidentemente abogan por los ideales de la libertad y la democracia en sus países. Esta realidad no debe ser subestimada en las obras de Arguedas ni en las de Asturias. Por eso, propongo una [re]visión del debate interétnico latinoamericano.

Obras citadas

- Ali, Ayaan Hirsi. "Why Don't Feminists Fight for Muslim Women?" *YouTube*. PragerU, 27 junio 2016. Video. 14 Julio 2016. <<https://www.youtube.com/watch?v=wJkFQohIKNI>>.
- Archibald, Priscilla. "Andean Anthropology in the Era of Development Theory: The Work of José María Arguedas". *José María Arguedas: Reconsiderations for Latin American Cultural Studies*. Ed. Sandoval Ciro A and Sandra M. Boschetto-Sandoval. Athens: Center for International Studies Ohio U, 1998. 3-34. Print.
- Arguedas, Alcides. *Pueblo enfermo*. La Paz: Librería Editorial "Juventud", 1982. Impreso.
- . *Raza de bronce*. Nanterre: Allca, 1996. Impreso.
- Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo veintiuno editores, 1975. Impreso.
- Arias, Arturo. "Constructing Ethnic Bodies and Identities in Miguel Angel Asturias and Rigoberta Menchú". *Postmodern Culture* 17.1 (2006). Online. 28 abril 2017. <pmc.iath.virginia.edu/issue.906/17.1arias.html>.
- . "Ideología y lenguaje en *Hombres de maíz*". *Texto crítico* 11 (1985): 153-64. Impreso.
- Aronna, Michael. *Pueblos Enfermos: The Discourse of Illness in the Turn-of-the-Century Spanish and Latin American Essay*. Chapel Hill: U North Carolina P, 1999. Print.
- Asturias Montenegro, Gonzalo. *Miguel Ángel Asturias más que una biografía*. Guatemala: Artemis Edinter, 1999. Impreso.
- Asturias, Miguel Ángel. *Hombres de maíz*. Guatemala: Piedra Santa, 1991. Impreso.
- . *Miguel Ángel Asturias: París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria*. Ed. Amos Segala. España: Unesco, 1988. Impreso.
- . *Sociología guatemalteca: el problema social del indio*. Trans. Maureen Ahern. Tempe: Arizona State U, 1977. Impreso.
- Baptista Gumucio, Mariano. "Arguedas y el fascismo". *Alcides Arguedas: Juicios bolivianos sobre el autor de Pueblo enfermo*. Ed. Mariano Baptista Gumucio. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1979. 233-36. Impreso.

- . “Prólogo”. *Alcides Arguedas: Juicios bolivianos sobre el autor de Pueblo enfermo*. Ed. Mariano Baptista Gumucio. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1979. 9-23. Impreso.
- Bauer, P.T. *Equality, the Third World, and Economic Delusion*. Cambridge: Harvard UP, 1981. Print.
- Bonilla, Heraclio. “Peru and Bolivia from Independence to the War of the Pacific”. *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Vol. III. Cambridge: Cambridge UP, 1985. 539-82. Print.
- Borello, Rodolfo. “Arguedas: *Raza de bronce*”. *Cuadernos hispanoamericanos* (1985): 112-27. Impreso.
- . “*Raza de bronce* y la novela indigenista”. *Boletín de la Academia Argentina de Letras* 61 (1991): 9-43. Impreso.
- Brotherston, Gordon. “Indigenous Literatures and Cultures in Twentieth-Century Latin America”. *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Vol. X. Cambridge: Cambridge UP, 1995. 287-305. Print.
- Bunge, Carlos Octavio. *Nuestra América*. 7a. Madrid: Espasa-Calpe, 1926. Impreso.
- Bushnell, David. “The Independence of Spanish South America”. *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Vol. III. Cambridge: Cambridge UP, 1985. 95-156. Print.
- Callan, Richard. “Introduction”. Asturias, Miguel Ángel. *Sociología guatemalteca: el problema social del indio*. Trans. Maureen Ahern. Tempe: Arizona State University, 1977. XIX-XVII. Print.
- . *Miguel Angel Asturias*. New York: Twayne Publishers, 1970. Print.
- Cardoso, Ciro F. S. “Central America: the Liberal Era, c. 1870-1930”. *Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Vol. V. Cambridge: Cambridge UP, 1986. 197-227. Print.
- Carpentier, Alejo. *El reino de este mundo*. Montevideo: Arca, 1968. Impreso.
- Castellanos, Rosario. *Balún Canan*. México: Fondo de cultura económica, 1957. Impreso.
- Christenson, Allen J. “Introduction”. Anonymous. *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya. The great classic of Central American spirituality, translated from the original Maya text*. Norman: U of Oklahoma P, 2007. 26-56. Print.

- Domic, Marcos. "Alcides Arguedas, precursor del fascismo boliviano". *Alcides Arguedas: Juicios bolivianos sobre el autor de Pueblo enfermo*. Ed. Mariano Baptista Gumucio. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1979. 241-56. Impreso.
- Domínguez, Jorge I. "La brecha en el desarrollo de Estados Unidos y América Latina desde la segunda mitad del siglo XX". *La brecha entre América Latina y Estados Unidos*. Ed. Francis Fukuyama. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: Fundación Grupo Mayan, 2006. 101-25. Impreso.
- Dunkerley, James. "Guatemala since 1930". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Vol. VII. Cambridge: Cambridge U P, 1990. 211-49. Print.
- Escobar Sarti, Carolina. "Guatemala: aún país de cigüeñas". *Prensa Libre* 14 diciembre 2017. Online. 24 enero 2018. <<http://www.prensalibre.com/opinion/opinion/guatemala-aun-pais-de-ciguelas>>.
- Escobar, Rigoberto. "Idioma itza' está en peligro de desaparecer". *Prensa Libre* 1 abril 2014. Online. 15 agosto 2015. <http://www.prensalibre.com/peten/Itza-riesgo-desaparecer_0_1112288800.html>.
- "Esperanza en el Polochic". *YouTube*. GrupoPellas, 15 septiembre 2011. Video. 21 marzo 2018. <<https://www.youtube.com/watch?v=fquIWSFQ6TQ>>.
- Fanon, Frantz. "The Negro and Language". *Modern Criticism and Theory: A Reader*. Ed. David Lodge and Nigel Wood. 3rd. Harlow: Pearson, 2008. 127-39. Print.
- Felipe, Oscar y Corresponsales. "Población indígena con poco acceso a la justicia". *Prensa Libre* 22 febrero 2016. Online. 24 enero 2018. <<http://www.prensalibre.com/guatemala/solola/poblacion-indigena-con-poco-acceso-a-la-justicia-distancia-de-los-juzgados-y-el-idioma-principales-barreras>>.
- Fitzgibbon, Russell H. "A Political Scientist's Point of View". *The American Political Science Review* 44.1 (1950): 118-29. Print.
- Foster, David William. "Preface". Asturias, Miguel Ángel. *Sociología guatemalteca: el problema social del indio*. Trans. Maureen Ahern. Tempe: Arizona State University, 1977. VII. Print.
- Gates Jr., Henry Louis, et al. "Black in Latin America". *PBS Distribution*, 2011. Video.
- González Prada, Manuel. "Nuestros indios". Mattalía, Sonia. *Modernidad y fin de siglo en Hispanoamérica*. Alicante: Generalitat Valencia, 1996. 199-207. Impreso.
- Graham, Richard. "Introduction". *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Ed. Richard Graham. Austin: U of Texas P, 1990. Print.

- Grant, Madison. *The Passing of the Great Race*. New York: Charles Scribner's Sons, 1926. Print.
- Grieb, Kenneth J. "Miguel Angel Asturias as a Political Propagandist". *Essays on Miguel Angel Asturias*. Milwaukee: U of Wisconsin, 1973. 10-22. Print.
- "Guatemala: familias desalojadas vuelven a ocupar sus tierras". *YouTube*. teleSURtv, 19 marzo 2015. Video. 21 marzo 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=p5v1rDBCi_E>.
- Hale, Charles A. "Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Vol. IV. Cambridge: Cambridge UP, 1986. 367-441. Print.
- Harrison, Lawrence E. *Underdevelopment is a State of Mind. The Latin American Case*. Lanham: The Center for International Affairs, Harvard U and U P of America, 1985. Print.
- Hartlyn, Jonathan and Arturo Valenzuela. "Democracy in Latin America since 1930". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Vol. VI part 2. Cambridge: Cambridge UP, 1994. 99-162. Print.
- Helg, Aline. "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction". *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: U of Texas P, 1990. 37-70. Print.
- Heterodox Academy. *Heterodox Academy: The Problem*. 2015. Online. 15 marzo 2018. <<https://heterodoxacademy.org/the-problem/>>.
- Klein, Herbert S and Vidal Luna Francisco. *Slavery in Brazil*. Cambridge: Cambridge U P, 2010. Print.
- Klein, Herbert S. "Bolivia from the War of the Pacific to the Chaco War, 1880-1932". *The Cambridge History of Latin America*. Ed. Leslie Bethell. Vol. V. Cambridge: Cambridge UP, 1986. 553-86. Print.
- Krauze, Enrique. *Redentores: Ideas y poder en América Latina*. México: Debate, 2011. Impreso.
- Lastra, Pedro. "Sobre Alcides Arguedas". *Revista de crítica literaria latinoamericana* (1980): 213-23. Impreso.
- Latson, Jennifer. "What Margaret Sanger Really Said about Eugenics and Race". *Time.com*. 14 octubre 2016. Online. 23 febrero 2018. <<http://time.com/4081760/margaret-sanger-history-eugenics/>>.

- Lienhard, Martin. “La legitimación indígena en dos novelas centroamericanas”. *Cuadernos hispanoamericanos* (1984): 110-20. Impreso.
- . “Nacionalismo, modernismo y primitivismo tropical en las Leyendas de 1930”. *Miguel Ángel Asturias: Cuentos y Leyendas*. Ed. Mario Roberto Morales. Nanterre Cedex: Colección Archivos, 2000. 525-49. Impreso.
- Lipski, John M. *Latin American Spanish*. London: Longman, 1994. Print.
- Lodge, David and Nigel Wood. *Modern Criticism and Theory: A Reader*. 3rd. Harlow: Pearson, 2008. Print.
- López Álvarez, Luis. *Conversaciones con Miguel Ángel Asturias*. Madrid: Editorial Magisterio Español, 1974. Impreso.
- Loveman, Mara. *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America*. Oxford: Oxford UP, 2014. Print.
- Lund, Joshua and Joel Wainwright. “Miguel Ángel Asturias and the Aporia of Postcolonial Geography”. *Interventions* 10.2 (2008): 141-57. Print.
- Manrique Gómez, Marta. “Pueblo enfermo y Raza de bronce en la encrucijada nacional boliviana”. *Espéculo* 34 (2006). Online. 12 diciembre 2014.
<<http://www.ucm.es.ezproxy1.lib.asu.edu/info/especulo/numero34/puenferm.html>>.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana: Casa de las Américas, 1973. Impreso.
- Marof, Tristan. “Alcides Arguedas y su tiempo”. *Alcides Arguedas: Juicios bolivianos sobre el autor de Pueblo enfermo*. Ed. Mariano Baptista Gumucio. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro, 1979. 149-73. Impreso.
- Martín de Marcos, Gonzalo. “Animales y animalización: Indicios de Realismo, Naturalismo, y Simbolismo en *Raza de bronce*, de Alcides Arguedas”. *Cuadernos de CILHA* 9.10 (2008): 47-58. Impreso.
- Martin, Gerald. “Latin American Narrative since c. 1920”. *The Cambridge History of Latin America*. Vol. X. Cambridge: Cambridge UP, 1995. 129-221. Print.
- “Maternidad, vida y muerte”. *Prensa Libre*. 24 Enero 2018.
<<http://www.prensalibre.com/Guatemala/Pl-datos/maternidad-vida-y-muerte-en-guatemala-declaracion-ministra-de-salud>>.
- Matto de Turner, Clorinda. *Aves sin nido*. Buenos Aires: Stockcero, 2004. Impreso.

- Mill, John Stuart. *On Liberty and The Subjection of Women*. Ed. Alan Ryan. London: Penguin Classics, 2006. Print.
- Miller, Marilyn Grace. *Rise and Fall of the Cosmic Race: The Cult of Mestizaje in Latin America*. Austin: U of Texas P, 2004. Print.
- Morales, Mario Roberto. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala: Consucultura, 2008. Impreso.
- . “Miguel Ángel Asturias: la estética y la política de la interculturalidad”. *Miguel Ángel Asturias Cuentos y Leyendas*. Nanterre Cedex: Colección Archivos, 2000. 553-607. Impreso.
- Orozco, Andrea. “Falso descenso de niñas madres de debe a fallas técnicas en medición”. *Prensa Libre* 19 junio 2017. Online. 24 enero 2018. <<http://www.prensalibre.com/guatemala/pldatos/el-gobierno-que-jugo-con-la-maternidad-infantil>>.
- Osborn, Henry Fairfield. “Preface”. Grant, Madison. *The Passing of the Great Race or The Racial Basis of European History*. 4th. New York: Charles Scribner's Sons, 1926. vii-ix. Print.
- Paz Soldán, Edmundo. *Alcides Arguedas y la narrativa de la nación enferma*. La Paz: Plural editores, 2003. Impreso.
- Paz Soldán, José Edmundo. “Metáforas del mestizaje: Los intelectuales bolivianos y la nación; de la Guerra del Pacífico a la Guerra del Chaco”. *Lucero* (1997): 13-22. Impreso.
- . “Nación (Enferma) y narración: El discurso de la degeneración en *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas”. *Revista Hispánica Moderna* 1 (1999): 60-76. Impreso.
- . “Prólogo”. Arguedas, Alcides. *Raza de bronce*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2006. IX-LVII. Impreso.
- Prieto, René. *Miguel Angel Asturias's Archaeology of Return*. Cambridge: U of Cambridge, 1993. Print.
- Rabushka, Alvin. *A Theory of Racial Harmony*. Columbia: U of South Carolina P, 1974. Print.
- Rama, Ángel. “Introducción”. Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México, D.F.: Siglo Veintiuno, 1975. IX-XXVII. Impreso.

- Rangel, Carlos. *The Latin Americans: Their Love-Hate Relationship with the United States*. New Brunswick: Transaction Books, 1987. Print.
- “Reportaje Desalojos en el Polochic (1a parte)”. *YouTube*. Guatemala: Caracolproducciones/Guatevisión, 31 mayo 2011. Video. 21 marzo 2018. <<https://www.youtube.com/watch?v=S2zH5Ckz1G4>>.
- “Reportaje Desalojos en el Polochic (2a parte)”. *YouTube*. Guatemala: Caracolproducciones/Guatevisión, 31 mayo 2011. Video. <<https://www.youtube.com/watch?v=uTytP058MIE>>.
- Ríos, Alicia. “Traditions and Fractures in Latin American Cultural Studies”. *The Latin American Cultural Studies Reader*. Ed. Ana Del Sarto, Alicia Rios and Abril Trigo. Durham: Duke UP, 2004. 15-34. Print.
- Rivera, Fernando. “El indio no es un indio: El indigenismo y la narrativa de Arguedas, revisitados”. *Revista de crítica literaria latinoamericana* XXXVI.72 (2010): 205-16. Impreso.
- Rodríguez-Luis, Julio. “El indigenismo como proyecto literario: Revaloración y nuevas perspectivas”. *Hispanamérica* 19.55 (1990): 41-50. Impreso.
- Rose-Green, Claudette. “Correspondencias y divergencias entre *Raza de bronce* y *Pueblo enfermo*”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 13.25 (1987): 89-95. Impreso.
- Rosenthal, Debra J. “Race Mixture and the Representation of Indians in the U.S. and the Andes: *Cumandá, Aves sin nido, The Last of the Mohicans, and Ramona*”. *Mixing Race, Mixing Culture: Inter-American Literary Dialogues*. Austin: U of Texas P, 2002. 122-39. Print.
- Said, Edward W. “Crisis [in orientalism]”. *Modern Criticism and Theory: A Reader*. Ed. David Lodge and Nigel Wood. 3. Harlow: Pearson, 2008. 366-81. Print.
- Sanford, Victoria. *La masacre de Panzós: Etnicidad, tierra y violencia en Guatemala*. Guatemala: F & G Editores, 2009. Impreso.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo*. Madrid: Catedra, 2008. Impreso.
- Selden, Raman, Peter Widdowson and Peter Brooker eds. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. 5. Harlow: Pearson, 2005. Print.
- Shaw, Walter. “El neoindigenismo y *Hombres de maíz*”. Preble-Niemi, Oralia. *Cien años de magia: Ensayos críticos sobre la obra de Miguel Ángel Asturias*. Guatemala: F&G Editores, 2006. 97-119. Impreso.

- Sowell, Thomas. *Conquests and Cultures*. New York: Basic Books, 1998. Print.
- . *Intellectuals and Race*. New York: Basic Books, 2013. Print.
- . *Intellectuals and Society*. New York: Basic Books, 2009. Print.
- . *Migrations and Cultures*. New York: Basic Books, 1996. Print.
- . *Race and Culture*. New York: Basic Books, 1994. Print.
- . *The Economics and Politics of Race*. New York: William Morrow and Company, 1983. Print.
- Spinelli, Emily, Carmen García Fernández and Carol E. Galvin Flood. *Interacciones*. Boston: Heinle Cengage, 2009. Impreso.
- Taracena Arriola, Arturo. “Miguel Ángel Asturias y la búsqueda del ‘alma nacional’ guatemalteca. Itinerario político, 1920-1933”. *Miguel Ángel Asturias: París, 1924-1933. Periodismo y creación literaria*. Ed. Amos Segala. Nanterre Cedex: Colección Archivos, 1988. 679-708. Impreso.
- Tedesco, Italo. *Urdimbre estética, social e ideológica del indigenismo en América Latina*. Caracas: U Pedagógica Experimental Libertador, 2004. Impreso.
- Toqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Trans. Arthur Goldhammer. New York: The Library of America, 2004. Print.
- Trigo, Abril. “General Introduction”. *The Latin American Cultural Studies Reader*. Ed. Ana Del Sarto, Ríos Alicia and Trigo Abril. Durham: Duke U P, 2004. 1-14. Print.
- Ubidia, Abdón. “Cinco tesis acerca del ‘realismo mágico’”. *Hispanamérica* 26 (1997): 101-07. Impreso.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*. México: Espasa-Calpe, 1925. Impreso.
- Verdevoeye, Paul. “M. A. Asturias, Los artículos de *El Imparcial* y el problema de la identidad nacional e hispanoamericana”. *Miguel Ángel Asturias París 1924-1933 Periodismo y creación literaria*. Ed. Amos Segala. Nanterre Cedex: Colección Archivos, 1988. 709-29. Impreso.
- “Video: carreras de caballos de Zetas en Guatemala”. *YouTube*. subido por Aristegui Noticias, 13 junio 2012. Video. 21 marzo 2018.
<<https://www.youtube.com/watch?v=IWWNx2uHX7s>>.

- Volek, Emil. "El camino de Macondo: La utopía entre la identidad cultural y los proyectos de modernización (meditaciones del bicentenario)". *Disturbios en la tierra sin mal: Violencia política y ficción en América Latina*. Buenos Aires, 2013. 221-44. Impreso.
- . "El realismo mágico entre la modernidad y la postmodernidad". *Literatura hispanoamericana entre la modernidad y la postmodernidad*. Santa Fé de Bogotá: U Nacional de Colombia, 1994. Impreso.
- . "From Argiropolis to Macondo: Latin American Intellectuals and the Tasks of Modernization". *Latin American Issues and Challenges*. Ed. Lara Nacimiento and Gustavo Sousa. Nova Science Publishers, Inc., 2009. Print.
- Wade, Peter. "Images of Latin American *Mestizaje* and the Politics of Comparison". *Bulletin of Latin American Research* 23.3 (2004): 355-66. Print.
- . *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press, 1997. Print.
- . "Rethinking *Mestizaje*: Ideology and Lived Experience". *Journal of Latin American Studies* 37.2 (2005): 239-57. Print.
- Warren, Kay B. *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*. Princeton: Princeton UP, 1998. Print.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism*. Ed. Peter Baehr and Gordon C. Wells. Trans. Peter Baehr and Gordon C. Wells. London: Penguin, 2002. Print.
- Wilson, Richard. *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*. Norman: U of Oklahoma P, 1995. Print.