

## LA REPRESENTACIÓN DEL OTRO EN LAS ELITES INTELECTUALES EUROPEAS Y LATINOAMERICANAS: UN SIGLO DE PENSAMIENTO RACIALISTA 1830-1930\*

*Marta Elena Casaús Arzú\*\**

### I. INTRODUCCIÓN

El objetivo general de este artículo es analizar, a lo largo del siglo XIX y primer cuarto del siglo XX,<sup>1</sup> las imbricaciones profundas del positivismo con el liberalismo en relación con la visión de los pueblos indígenas y de los afro americanos así como la recepción de estas ideas por las élites intelectuales latinoamericanas.

Pretendo hacer una reflexión, a través de la historia intelectual, acerca de cómo percibían en Europa a los indígenas y afro americanos a lo largo del siglo XIX y posteriormente, las élites intelectuales americanas. Ello implica fijar nuestra atención en aquellos pensadores que contribuyeron de manera más notable a la creación de los imaginarios de ambos grupos étnicos en dicho siglo.

Nos centraremos en aquellos debates que produjeron las élites intelectuales europeas y americanas en torno a la reflexión sobre “el problema del indio, el negro y la nación”, con el fin de preguntarnos, si ha cambiado tanto el arquetipo del indio y del negro y si el pensamiento racial o racialista representa una corriente hegemónica en todas las repúblicas latinoamericanas en la actualidad. Al hilo de algunas de las preguntas que se plantearon en el Congreso, “Independencias y Dependencias en América Latina, 200 años después” ¿Podemos hablar de un pensamiento propio independiente o si la representación del Otro o de los Otros sigue muy vinculado a lo que Aníbal Quijano y Walter Mignolo denominan “la colonialidad del poder”?

\* Este artículo en parte ha sido publicado en Alicia Mayer y Pedro Pérez Herrero (eds) (2010), *Los Amerindios en la narrativa occidental*, y se inscribe en el proyecto del MINCIN, “Museos, memoria y antropología: América y otras espacios de colonización” (HAR2009-10107- HIST).

\*\* A Magnus Mörner y a Octavio Ianni, un historiador sueco y un sociólogo brasileño, les debo el haber podido tener otra mirada más profunda de las relaciones sociales y raciales en América Latina y de los que aprendí que la interdisciplinariedad y los estudios de la cultura eran básicos para la comprensión de Nuestra América.

Para iniciar, haremos un breve repaso de las teorías raciales europeas a lo largo del siglo XIX, surgidas a la luz del darwinismo social, y de su influencia en las élites intelectuales americanas y en la construcción nacional. Nos centraremos en aquellos discursos y tópicos que reforzaron la representación del Otro y construyeron su propia identidad, no sólo individual como blancos, criollos, mestizos, mulatos o ladinos, sino la identidad nacional.

La colonialidad del poder, planteada por Quijano y Immanuel Wallerstein para comprender América Latina, representa la ruptura epistémica con el enfoque eurocéntrico y colonialista anterior. Para Quijano, la colonialidad del poder es un concepto histórico estructural que parte de la expansión del capitalismo comercial, del que surge la idea de América Latina como un imaginario no vinculado a la modernidad y al capitalismo, en el que las relaciones coloniales aparecen en términos de raza y vinculan, desde el inicio, racismo con eurocentrismo, que se verá reforzado con la formación de los estados nacionales. Con la creación de los estados nacionales, el colonialismo interno adoptó una nueva forma de dominación, 'de colonialidad del poder', que llega hasta nuestros días y que permite entender la rearticulación entre modernidad, eurocentrismo y globalización (Quijano y Wallerstein 1992; Quijano 1997; Dube, Dube y Mignolo 2004; Mignolo 2007).<sup>2</sup>

En este contexto histórico, nos parece fundamental reflexionar sobre las diferentes percepciones y representaciones de los pueblos indígenas – en el leguaje de la época ‘de la raza india’ o ‘de la raza negra’ – en la reflexión de las élites intelectuales europeas y, posteriormente, latinoamericanas por lo que se llamó ‘el problema del indio’ o ‘el problema del negro’.

## **II. LA EMERGENCIA DEL PENSAMIENTO RACIAL EN EUROPA: EL DEBATE SOBRE LAS RAZAS Y LA VISIÓN DEL INDIO Y DEL NEGRO AMERICANO**

Durante los siglos XVIII y XIX, la raza como motor de la historia pasó a ser la gran construcción de los estados nacionales, destinada a explicar de manera seudo-científica la desigualdad social y la inequidad en términos de jerarquía racial, de inferioridad y superioridad. En este contexto, al indio y al negro americanos se les asignó el papel de salvaje por excelencia, con mitos de origen que se habían ido fraguando desde el descubrimiento de América, los viajes de Colón y los relatos de los viajeros europeos de los siglos XVI, XVII y XVIII, en los que figuran esas particulares visiones del aborigen (AA.VV 1990; Serge Gruzinski 1991; Pino y Lázaro 1995).

A juicio de Sven Lindqvist, fue Robert Knox en su libro *The Races of Man: A Fragment* de 1850 quien primero comentó la necesidad del exterminio de ciertas razas inferiores. Cuando Knox reflexionaba sobre las causas por las que la raza negra siempre había estado sometida a la blanca y sobre el origen de esa sumisión, no lo hacía en términos de tecnología, de expansión o de historia de los pueblos, sino consideraba que se debía a: “una inferioridad física y por lo tanto también psíquica, común a las razas negras que quizás se deba no solo al tamaño de su cerebro, sino al tejido que es más oscuro que el de los blancos” (Lindqvist 2004:169).

La dicotomía civilización-barbarie se convertirá en uno de los temas más debatidos entre los intelectuales europeos y latinoamericanos del siglo XIX (Pol Droit 2007).<sup>3</sup> A mediados del siglo, miembros de la sociedad etnológica inglesa disertaban sobre las aptitudes de las razas. Frederick Farrar dividió las razas en tres grupos: salvajes, medio civilizadas y civilizadas, y, solamente la raza aria y la semita se encontraban entre las civilizadas. A juicio de este autor, las razas salvajes “no tienen pasado alguno y tampoco futuro [...] están condenadas a una rápida, total e inevitable extinción” (Farrar 1979, citado en Lindqvist 2004:180).

Desde entonces, la imbricación de los conceptos de raza y cultura es inseparable. Casi todas las definiciones de cultura de esa época están relacionadas con categorías raciales de modo que – podríamos afirmar como lo hace Tzvetan Todorov – a lo largo de este siglo se experimenta una racialización del pensamiento, fruto del positivismo (Todorov 1991). Así, la civilización y la cultura pasaron a ser la medida estándar de la jerarquía para valorar las culturas que no fueran europeas. El blanqueamiento se convertirá en una política de Estado. A juicio de los autores citados, ante la expansión colonial europea, se crea la raza como mecanismo para justificar la desigualdad, convirtiéndose en el motor determinante de la historia del siglo XIX (Young 1995:95; Quijano 1997).

El siglo XIX, está influido por la ideología liberal y va a impregnar – como dice Charles Hale – a todas las esferas de la sociedad y a generar un consenso ideológico en casi todos los pensadores de la época. Nos vamos a centrar en la importancia del pensamiento positivista en la vertiente comtiana y spenceriana y su influencia en algunos pensadores americanos positivistas de por ejemplo México, Guatemala, Bolivia, Argentina, Perú y Brasil, fuertemente influidos por las teorías del darwinismo social, especialmente por autores como Gustav Le Bon (1841-1931), Hippolyte Taine (1828-1893), Arthur de Gobineau (1816-1882), Ernest Renan (1823-1892), Francis Galton (1822-1911) (Barrera 1979; Moreno 1984; Horsman 1985; Hale 1991).

¿Cuáles fueron los postulados más relevantes sobre los que fundamentaron sus teorías racialistas?<sup>4</sup>

En primer lugar, la idea de la jerarquización de las razas en función de las características físicas y morales de los grupos raciales, en donde el color de la piel, sin duda, jugó un papel relevante. El hombre blanco europeo sirvió como punto de referencia para la jerarquización racial. Si bien estas ideas no son exclusivas del positivismo, porque el pensamiento ilustrado ya las sostenía, especialmente Cornelius De Pauw y Comte de Buffon (Todorov 1991). Para estos autores, el color de la piel estaba directamente relacionado con la barbarie o la civilización y lo determinaban la alimentación y el clima. Es la nueva ciencia del positivismo la que va a conferir un carácter de científicidad a estas ideas, basadas en la aplicación del darwinismo a las teorías sociales. Es lo que Todorov llama racialismo vulgar y Hale racismo decimonónico, cuyos máximos exponentes fueron Taine, Gobineau, Le Bon y Renan. Lo interesante de estos autores es que atribuyen características morales y psicológicas a las razas. Así para Renan: “las razas inferiores están constituidas por los negros del África, los indígenas de Australia y los indios de América... las razas superiores, como la blanca y la aria, además poseen la belleza y la cultura”; y para Le Bon, entre las razas superiores sólo pueden “figurar los pueblos indoeuropeos” (Renan y Le Bon, citados en Todorov 1991:135).

En segundo lugar, se parte del supuesto de que las razas inferiores no son perfectibles por ser genéticamente inferiores; no se pueden civilizar dado que sus genes y su carácter están predeterminados, pierden sus energías vitales y tienden a desparecer. De nuevo Renan, expresa su pesimismo al afirmar que: “la experiencia demuestra que todo pueblo inferior que queda en presencia de un pueblo superior, está condenado fatalmente a desaparecer bien pronto” (Todorov 1991:133).

El determinismo pretendidamente científico fue consagrado por dos positivistas de diferente rango antes citados – Taine y Le Bon – que tuvieron una amplia difusión en América Latina. El primero basaba su determinismo racial en el clima como elemento que predeterminaba la jerarquización racial y creía que no era superable aunque se produjera un cambio de ambiente y de clima. Le Bon iba aún más lejos, acercándose a los presupuestos de Gobineau, cuando consideraba que la inferioridad estaba determinada por la raza: “La raza lo decide todo [...] es la constitución mental de las razas de donde se deriva su concepción del mundo y de la vida” (Le Bon 2000:24).

En tercer lugar, según los pensadores mencionados, la degeneración de las razas es inevitable y la única solución para forjar una nación es su hibridación. En este aspecto Gobineau da una vuelta de tuerca al

determinismo racialista de los anteriores autores positivistas, al considerar que las hibridaciones pueden provocar una civilización superior. En su libro, *La desigualdad de las razas humanas* de 1853, consagra estos presupuestos para toda la historia de la humanidad y para la formación de las naciones. Gobineau, en su organicismo, asocia el cuerpo humano a las naciones y la nación, al igual que la civilización, resulta de la absorción de la heterogeneidad – “la civilización no es otra cosa que una feliz mezcla” – pero ésta ha de ser controlada para evitar cruzamientos con razas inferiores, ya que sólo mediante el cruce con razas superiores o medias se logra superarla, “formando aquello que es civilizable en nuestra especie” (Graham 1990:10, citando Gobineau).<sup>5</sup>

Si para Gobineau la raza se convierte en el motor de la historia, para Francis Galton (1909) la eugenesia es la única forma de mejorar la raza, y para el escritor húngaro-francés Max Nordau (1895)<sup>6</sup> esta degeneración de la raza se extiende y permea la literatura y las manifestaciones artísticas, siendo responsable de la decadencia del fin de siglo, por lo que lleva así a sus últimas consecuencias los planteamientos de Cesare Lombroso, cuando afirmaba que la degeneración no afectaba sólo a los criminales, a las prostitutas y a los dementes, sino que estaba estrechamente vinculada con el arte y los artistas de fines de siglo.

En cuarto lugar, muy imbricado con las teorías citadas, surgen dos propuestas que derivan del racialismo: el degeneracionismo somático y cultural de los pueblos y la eugenesia o mejora de la raza como la única vía para afrontar el determinismo genético y la degeneración de razas y pueblos.

Galton en su libro *Herencia y eugenesia* de 1869, planteaba los principios darwinianos sobre la degeneración de las especies y su capacidad de adaptación y los aplicaba a los pueblos y a las civilizaciones, cuando planteaba la necesidad de hacer mejoras genéticas y experimentos que permitieran la supervivencia de las razas puras, “la eugenesia es la ciencia que trata de todos los factores que mejoran las cualidades innatas de una raza; también de aquellos que desarrollan hasta el máximo su superioridad”. A su juicio, la ciencia eugenésica debía conseguir mejorar el stock de esa población e impedir cruces que resulten nefastos o que “degeneren al resto” (Galton 1988:165).

El antecedente de este planteamiento genetista se encuentra en los teóricos degeneracionistas que habían publicado su teoría un año antes de *El origen de las especies* (1859). El primero en utilizar el concepto de degeneracionista fue el psiquiatra, Bénédict Augustin Morel en un tratado sobre degeneración que escribió en 1857, y se refiere con ello a “una desviación enfermiza de la especie humana, una mutación patológica

vinculada al sistema nervioso y que afectaba al carácter y personalidad de los individuos” (Álvarez Peláez 2007:210, citando Morel). Veinticinco años más tarde otro degeneracionista seguidor de Morel, Valentín Magnan, definía la degeneración como un estado patológico que se trasmite por herencia y que genera una progresiva degeneración y decadencia de la raza humana. Frente a esta progresiva degeneración física y mental, el único remedio era evitar cruzamientos con otros seres patológicamente enfermos y degenerados o exterminar a la especie inferior. El degeneracionismo era una corriente que prendió de modo especial entre los médicos, higienistas y psiquiatras de la época y que se confundió en cierto modo con la eugenesia, aunque el surgimiento y planteamientos de origen fueran diferentes (García González y Álvarez Peláez 1999; Morel 1976; Magnan 1891).

Nordau, siguiendo los argumentos de Morel, presuponía que la degeneración de la especie humana generaba un *stigmata* que consistía en: “deformidades craneales e imperfecciones físicas que son fácilmente reconocibles” (1895:7). Se constataba mediante la medición de los cráneos, los lóbulos cerebrales, la forma de las orejas, tal y como lo había realizado Lombroso, uno de los autores más citados y admirados por Nordau. Lo interesante de este autor es que vinculaba este fenómeno al cambio de fin de siglo y al desarrollo de las naciones y consideraba que esta degeneración no sólo se expresaba en los individuos inferiores o degenerados, sino en el arte y en otras manifestaciones de la cultura y la literatura. Este salto de lo físico a lo psicológico, a las expresiones artísticas y a las obras literarias fue probablemente el punto de articulación entre la degeneración y la decadencia de fin de siglo y es lo que permitió una mayor articulación en Europa del binomio que asociaba degeneración a decadencia (Casaús Arzú 2010:160).

El degeneracionismo como corriente de pensamiento tuvo una amplia repercusión en Europa. En España se vinculaba al concepto de decadencia política, al no lograr asimilar la pérdida de las colonias y la situación de estancamiento por la que atravesaba el país. Sin embargo, en América Latina ese degeneracionismo se mantuvo mucho más vinculado a la idea de raza que a la de cultura o de pueblos decadentes, asociándose más al momento de la formación de las naciones – bárbaras versus civilizadas – y a la formación de Estados muy vinculados al factor racial (Casaús Arzú 2010:157-203).

El regeneracionismo hispano también tuvo una enorme influencia en América Latina.<sup>7</sup> Resulta evidente que para regeneracionistas, como Ricardo Macías Picavea (1847-1899), Lucas Mallada (1841-1921) o Vital Fité, la degeneración está estrechamente vinculada a la decadencia de la nación o de sus gobiernos, teniendo poco o escasa relación con la

degeneración racial del pueblo o con las clases inferiores. Macías Picavea en *El problema nacional* de 1899 lo expresa claramente en el capítulo sobre los aspectos étnicos, en el que no hace ninguna referencia a la degeneración de otras razas o etnias que conformaron España, sino al contrario deja entrever una “fusión benéfica” entre diferentes etnias (Macías Picavea 1992:73-74).

En el siglo XIX la articulación entre raza y desigualdad se convierte en una de las principales razones por las que se configuran las naciones y los estados modernos vinculados estrechamente con la idea de raza (Schwarczy Mortiz 1993; de Mesquita 2001; Goldberg 2006). La gran diferencia radica en que, para los regeneracionistas nordianos o lombrosianos, esa degeneración genética es incurable e irredimible y ni siquiera la eugenesia es la solución; al contrario, los regeneracionistas hispanos más vinculados al krauspositivismo ponen el énfasis en la educación pública y en la instrucción cívico-política como una vía de rescate de la decadencia con remedios políticos, sociales, económicos y morales; así también para el regeneracionismo, la educación del hombre y su regeneración intelectual y moral es factible y deseable y para ello se diseñan una serie de remedios concretos.<sup>8</sup>

Para autores muy influyentes en América Latina, las referencias a Nordau, Gobineau o Lombroso, son constantes y casi siempre vinculadas a la idea de las razas inferiores, como causa del atraso y decadencia de los pueblos y de los estados americanos. Estos tres autores enfatizan los caracteres genéticos y raciales por ello no es casual que, junto con Le Bon, sean los que más han impactado en ese continente (Urías Horcasitas 2000:62-63).<sup>9</sup>

Estos postulados y estas teorías positivistas que vinculaban la raza y la formación de los pueblos y de las naciones gozaron de gran popularidad entre los intelectuales latinoamericanos del siglo XIX, que las adaptaron a sus países y a sus intereses. Tenemos una gama muy amplia de autores que, desde diferentes posiciones y disciplinas, recrearon a los teóricos racialistas europeos como: Faustino Sarmiento (1811-1888), Carlos Octavio Bunge (1875-1918) y José Ingenieros (1877-1925) para Argentina; Miguel Ángel Asturias (1899-1974), Carlos Samayo Chinchilla (1899-1978) y Carlos Federico Mora (1889-1972) para Guatemala; Justo Sierra (1814-1861), Francisco Pimentel (1832-1893) y Vicente Riva Palacio (1832-1896) para México; Alcides Arguedas (1879-1946) para Bolivia; Euclides da Cunha (1866-1909), Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) y Francisco José Oliveira Viana (1883-1951) para Brasil y Eusebio Hernández (1853-1933) y Domingo Ramos (1884-1961) en Cuba, quienes abrazaron los principios del positivismo racialista y adaptaron las tesis lebonianas o gobineanas

sobre el blanqueamiento, el determinismo genético, psicológico y medioambiental, la eugenesia e incluso esbozaron teorías sobre el exterminio de los indios y de los negros americanos (Delacampagne 1983; Graham 1990; García González y Álvarez Peláez 1999).

Resulta difícil abordar todos los autores, lo haremos por grandes temáticas transversales y por el estudio de casos de aquellos países en donde estas corrientes de pensamiento tuvieron mayor difusión e impacto en las redes intelectuales latinoamericanas.

### III. LA RECEPCIÓN DEL POSITIVISMO Y LAS TEORÍAS RACIALES EN AMÉRICA LATINA: PRINCIPALES DEBATES E INFLUENCIAS

#### Positivismo racialista en Argentina

Argentina fue el país que más pronto asimiló el positivismo racialista y en donde el darwinismo social, especialmente el spencerianismo y posteriormente el determinismo psicológico y medioambiental, tuvieron más fuerza y difusión. Resulta paradójico que, en un país con escasa presencia de indios y negros, se recrearan tan pronto y con tanta fuerza las teorías raciales. Fue sobre todo donde las teorías de Gobineau, Taine y Le Bon se convirtieron en el pensamiento hegemónico del siglo, a partir de la selección de artículos que componen la obra de Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo, civilización o barbarie* de 1845 y sobre todo en *Conflictos y armonía de las razas en América* de 1883. Sigue a este autor Carlos Octavio Bunge, con su ensayo de psicología social, *Nuestra América* (1903) y posteriormente José Ingenieros, que avaló en 1926, en el prólogo de *Nuestra América*, todos estos presupuestos y escribió un artículo sobre la raza en el que desarrollaba su teoría de la desigualdad de las razas y de la necesidad de la eugenesia (Bunge 1926).

Sin duda el pensamiento seminal que marcó una época y dio origen a todas las teorías positivistas relacionadas con la jerarquización racial fue el de Sarmiento y *Conflictos y armonía de las razas en América* (Sarmiento 1915) representa el catecismo racial. Las dos ideas básicas, que obsesivamente repite a lo largo de todo el ensayo y resumen los males de América Latina son: a) la herencia genética de las razas y los problemas del mestizaje entre razas inferiores son irreversibles y son la principal causa del atraso de Hispanoamérica y b) los conflictos étnicos se producen por la falta de armonía racial que engendró una raza tan inferior como la hispanoamericana. Curiosamente en el prólogo, vincula el problema del indio al problema de la nación y a la identidad nacional, como lo harán

también otros autores decimonónicos como Carlos Octavio Bunge, Justo Sierra, Alcides Arguedas o Raimundo Nina Rodríguez y Oliveira Viana.

A las preguntas ¿qué es América? y ¿qué somos los americanos?, Sarmiento responde: “son la mezcla de la raza cobriza como base con la blanca y negra como accidentes” lo que se produjo fue “una mezcolanza entre indígenas y españoles lo que dio origen a una raza degradada y salvaje” (1915:82). Para este autor la única forma de solucionar los males de las naciones sudamericanas es: “asimilando la cultura y el trabajo de las naciones europeas más civilizadas y regenerando la primitiva sangre hispano-indígena, con una abundante transfusión de sangre nueva, de raza blanca” (1915:87). Sarmiento cita a Le Bon cuando afirma que “las diferencias de volumen del cerebro están en relación directa con la civilización o barbarie de las razas”; por tanto, “Los salvajes son más o menos estúpidos mientras que los civilizados [...] se componen de hombres inteligentes y de hombres superiores” (Le Bon, citado por, Sarmiento 1915:84).

Por su parte, Bunge fue quien años más tarde desarrollaría, con todo lujo de detalle, las teorías raciales y racialistas del pensamiento de Taine y de Le Bon. El título de su obra, *Nuestra América*, recuerda mucho a la de Le Bon sobre la psicología de las masas, en donde intenta – como Renan y Taine para Europa – trazar la evolución de la historia de las razas latinoamericanas para comprender el por qué de su carácter y de su personalidad y, sobre todo, para explicar el atraso de la América hispana en relación a la América anglosajona.

Este autor achaca la falta de progreso a la herencia psicológica de los pueblos y a la mezcla de razas, ya por sí mismas inferiores, dado que – a su juicio y siguiendo la línea de Sarmiento – los españoles eran una raza degenerada, producto de mezclas anteriores. A partir de este supuesto, empieza a esbozar la serie de estereotipos que corresponden a cada raza y los convierte en rasgos absolutos y determinantes de la psicología colectiva de los pueblos americanos. Así, “cada raza física es una raza psíquica. Cada raza posee un carácter típico”, con lo que explica cómo se van a conformar los caracteres de los pueblos americanos, que son “fruto de la mezcla de tres razas” (Bunge 1926:127).

Para Bunge como para Ingenieros, los hispanoamericanos heredaron de la raza española y de los criollos la inmadurez, la pereza y la arrogancia, estos dos últimos elementos son los que produjeron la decadencia de España y de América Latina; pero – a su juicio – lo peor son los cruces entre indígenas y españoles: “que se combinan las taras psicológicas con la raza inferior conquistada” (Bunge 1926:133).

Ya en sus primeros capítulos esboza las teorías degeneracionistas, tan en boga en Europa, “la amalgama de las tres razas, cuyo cruzamiento produjo su degeneración”. Al igual que Sarmiento y por influencia de Gobineau, Le Bon y Renan, considera un paso más hacia el proceso de degeneración que comportó el cruce de español e indio, del que surgió una raza aún más degenerada y con mayores vicios – pereza y molicie – que es el mestizo. La combinación de los tres elementos raciales hispano-indígena-africano generó el carácter de los pueblos hispanoamericanos que heredaron lo peor de cada una de ellas.<sup>10</sup>

Similares planteamientos acerca del mestizo los propondrán también Pimentel y Francisco Bulnes para México, Arguedas para Bolivia, Samayoa Chinchilla para Guatemala y Karl Von Martius y Raimundo Nina Rodrígues para Brasil.

José Ingenieros, siguiendo la línea de Sarmiento y de Bunge a quienes prologa sus libros, *Conflict y armonía de las razas en América y Nuestra América* respectivamente, también resalta que los grandes males de la nación se deben a la herencia española y al carácter indolente y perezoso del indio. Propone mejorar la raza fomentando la inmigración europea, como única solución para los males de la nación.

Coincide con Sarmiento en que la diferencia étnica corresponde, en suma, a una diferencia de civilizaciones y, en especial, a una desigual evolución económica de las metrópolis. A su juicio, “las razas son factores concretos en la determinación de la estructura social. Cada raza en función de su medio, se traduce en costumbres, instituciones determinadas, cuyo exponente más equivoco es una organización del trabajo humano” (Ingenieros 1926:10).

La coincidencia de Ingenieros con Bunge y Sarmiento se plasma además cuando resalta el tópico de la pereza como la característica psicológica del criollo hispano-indígena, cuyas raíces se ahondan en la indolencia castellana y en el desprecio del hidalgo por el trabajo. A juicio de Ingenieros: “los antecedentes étnicos explican – según Sarmiento – la desigual aptitud de ambas Américas debido a la falta de cohesión moral y política de las poblaciones americanas y a sus rasgos geográficos y étnicos como los principales responsables de la anarquía política y económica existente” (Ingenieros 1926:29).

Ingenieros en una conferencia impartida en 1915, “La formación de una raza argentina” planteaba lo siguiente:

Cuando varias especies vivas se encuentran en un mismo medio y toman en él recursos de vida similares, acaban por prevalecer las mejor dotadas para luchar por su vida dentro de ese medio, es decir las más adaptables [...]. En el caso de que varias razas de una misma especie humana coexistan en un mismo territorio, pueden ocurrir dos cosas. Si las razas

luchan por la vida sin mezclarse, sobrevive la más adaptable al medio y se extinguen las otras; si se mezclan, suelen prevalecer en la promiscuación los caracteres de las que son superiores con relación al doble ambiente físico y moral (Ingenieros 1915a).

Podemos afirmar que los tres autores argentinos de mayor incidencia en el pensamiento racial latinoamericano, los más citados por todas las redes intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX, compartieron una serie de rasgos:

- La enorme influencia del positivismo racialista de autores como Le Bon, Renan, Taine y Gobineau y la adaptación creativa de sus teorías sobre el darwinismo social de Spencer, especialmente, sobre el determinismo racial y medioambiental.
- La influencia de las teorías degeneracionistas de Morel, Magnan y, posteriormente, de Nordeau y Lombroso, sobre todo en el ámbito de la craneología y de la criminología y su relación con la degeneración de las razas o la decadencia de los pueblos.
- La creencia en que la herencia y la raza lo determinan todo; que resulta difícil romper con esos vínculos de sangre como no sea por medio de la miscegenación, mejora de la raza o, en escasas ocasiones, por la educación o la europeización y, en el mejor de los casos, mediante la inmigración como factor clave para la mejora de la raza y el blanqueamiento de la nación.
- La fundamentación de que el desequilibrio racial, producido por la mezcla o amalgama de tres razas inferiores o degeneradas, como lo son la española o criolla, la indígena y la negra, han dado origen a un mezcla racial compleja y poco apta para la supervivencia, como es la raza hispanoamericana, cuyos caracteres innatos resultan muy difíciles de regenerar.
- La creación de una serie de tópicos, estereotipos o imágenes de las razas, especialmente del indio americano, como una raza indolente, perezosa y vengativa que, con la mezcla con otras razas inferiores, ha agotado su sangre o se ha ido degradando.
- La consideración del mestizaje como una degradación de la especie y su incapacidad, como “raza mestiza o el gaucho”, de ser llamada para forjar la patria y construir la nación, confiando más en la inmigración europea como solución para el continente.
- La construcción, a través del binomio civilización-barbarie, de los estados nacionales, partiendo del supuesto de que todas las razas inferiores que no se civilizan deberían desaparecer o ser excluidas de la nación. La contradicción radica en que en la imagen del bárbaro

no dejan de reconocer buena parte de los rasgos y símbolos constituyentes de la identidad nacional.

Como conclusión final de estos discursos positivistas que el Occidente construyó y exportó a otros continentes, consideramos que la herencia histórica, aunque no genética, de estos tres autores para el resto de América Latina y para la historia intelectual fue haber convertido a la raza en el principio rector y en el eje central de la construcción de las naciones y haber sustituido la lucha de clases por la lucha de razas. Este principio dominará el hilo discursivo de su argumentación a lo largo de todos los trabajos de estos autores relacionados con el tema. La lucha de razas o los conflictos raciales se convirtieron en el principio central de la evolución de los pueblos y la causa fundamental de su desarrollo, progreso o degeneración.

### **El degeneracionismo y las teorías raciales en Bolivia y Guatemala.**

*En Bolivia* el escritor Alcides Arguedas es – a nuestro juicio – uno de los máximos exponentes del pensamiento degeneracionista<sup>11</sup>. En cuanto a la visión del indio una de sus obras más emblemáticas, donde se adscribe claramente al degeneracionismo francés y al regeneracionismo hispano es *Pueblo enfermo* de 1909.<sup>12</sup> Resalta en este texto la enorme influencia de autores como Bunge, Le Bon, Theodule Ribot y Nordau, pero sin duda fueron, Le Bon y Taine – a juicio del propio autor – quienes inspiraron su obra junto con Macías Picavea en su libro sobre el diagnóstico de España y sus remedios (Arguedas 1979:268).

Plantea que los dos males que han provocado la enfermedad de los pueblos sudamericanos y su estado de “languidez y decadencia” son la herencia y la geografía: “somos productos del pasado porque nada no engendra nada y las herencias taradas se pagan fatal e inexorablemente” (Arguedas 1979:268).

Este degeneracionismo le lleva a considerar que la enfermedad de la América morena es inevitable y terminará languideciendo y desapareciendo como pueblo y como raza. Imbuido por las ideas acerca de la patología y del atavismo de la raza indígena y de la mezcla entre español e indio, acude a las teorías de la psicología de los pueblos y al carácter de la nación de Bunge, a quien cita en muchas ocasiones. Elabora una caracterización muy similar a la de las razas y los caracteres congénitos y los eleva a términos absolutos dado que son los que determinan el carácter nacional.

Arguedas en el capítulo, titulado “La psicología de la raza indígena”, establece una división – blanca, mestiza, indígena y negra – fundamentada en el color y el clima, que viene determinado en función de la lejanía o

cercanía al trópico. El tipo de clima y la conformación física de cada región geográfica determinan el color y el carácter de la raza. Así la raza indígena que habita en la llanura y en el altiplano es: “de color cobrizo pronunciado, de greña áspera y larga, de ojos de mirar esquivo y hurao [...] el conjunto de su rostro es poco atrayente y no acusa ni inteligencia ni bondad” (Arguedas 1979:48). Continúa con este discurso: “su carácter tiene la dureza y la aridez del yermo. También sus contrastes, porque es duro, rencoroso, egoísta, cruel, vengativo y desconfiado cuando odia. Sumiso y afectuoso cuando ama” (Arguedas 1979:49).

Consideramos a Alcides Arguedas, más que a ningún otro pensador de su época, como el mejor exponente del degeneracionismo francés. Articula de forma magistral las corrientes del determinismo genético, medio ambiental, geográfico y psicológico. Creemos que está más cerca de las corrientes degeneracionistas, porque se queda en el diagnóstico crudo del “pueblo enfermo”, pero no propone ninguna terapéutica ni propedéutica; no parece haber ninguna salida, ni mediante la educación ni por la mejora de la raza ni con la inmigración. Al final del libro, parafraseando a Adolfo Hitler, justifica que no haya regeneración posible, porque el cruzamiento de razas o la hibridación comportarán la extinción de las razas (Arguedas 1979:405; Irurozqui 1994).<sup>13</sup>

*En Guatemala*, la descripción fisonómica del indio de Arguedas, debió influir en Miguel Ángel Asturias, que sin duda leyó su obra, ya que lo describe de forma muy similar. Asturias, en el texto con que defendió su tesis de grado, nos presenta el determinismo integral de los autores citados, probablemente porque en el capítulo II, sobre la Sociogranología, parte ya de la idea de la inferioridad física y psicológica del indio y de la consideración de su fisonomía dice: “es de suyo fea, la nariz y la boca anchas, los labios gruesos, las comisuras hacia abajo, los pómulos salientes, el ojo oblicuo amortiguado” (1923:35).

Los rasgos o estereotipos de fatalidad, indolencia y venganza que compartían casi todos los autores racialistas del siglo XIX – en especial Sarmiento y Bunge – ya los definían con anterioridad en Europa pensadores como Friedrich Ratzel, Renan, Sir John Lubbock o Gobineau. La diferencia radica en que Arguedas y Asturias se explayan en ellos y los incrementan notablemente.

Siguiendo este discurso degeneracionista, otros intelectuales guatemaltecos influidos por Arguedas como Carlos Samayoa Chinchilla, opinaba que “el indio será siempre indio” y su redención solo será posible cuando a su vieja sangre se le presente “la oportunidad de mezclarse con representantes de la raza blanca” (1937). Similares opiniones compartía Asturias, para el que: “el indio no pudo, ni ha podido, ni podrá incorporarse

de golpe a la cultura avanzada que tiene la minoría”; puesto que se ha producido “una degeneración permanente de la raza indígena, lo que le impide acceder al progreso y a la civilización moderna” (Asturias 1923:7, véase también Casaús Arzú, 2005:207-227).

En el caso de Guatemala, estas teorías también fueron muy comunes en autores como Federico Mora (1889-1972) y Epaminondas Quintana. Para Mora, médico forense y psiquiatra graduado en París, la degeneración progresiva hereditaria del indio y del mestizo había que atajarla a través de la eugenésia y de la prevención o prohibición de matrimonios interraciales. “Todo país debería de tomar en cuenta, para su política de migración el hecho de que el problema no estriba solamente en recibir extranjeros, sino en introducir en la raza por medio de ellos un fermento rejuvenecedor y una legítima ventaja biológica” (1947:175 y ss).

Finalizamos con un fragmento de Asturias, porque supone un buen ejemplo de las teorías gobineanas del cruzamiento racial y del degeneracionismo:

“Hágase con el indio lo que con otras especies animales cuando presentan síntomas de degeneración. El ganado vacuno importado la primera vez a la Isla de Santo Domingo, por Colón, en su segundo viaje experimentó grandes decaimientos. Para mejorar el ganado hubo necesidad de traer nuevos ejemplares [...] Cabe preguntar ¿por qué no se traen elementos de otra raza vigorosa y más apta para mejorar a nuestros indios?” (1923:115).

### **Mestizaje y Eugenesia: Los casos de México y Brasil**

*En México*, a pesar de que la teoría de la mestizofilia encubrió buena parte del pensamiento racial mexicano y el nacionalismo revolucionario intentó maquillar el racismo de los intelectuales positivistas del porfiriato, autores contemporáneos, como Agustín Basave Benítez y Beatriz Urías han puesto de relieve la larga tradición del pensamiento racial en intelectuales mexicanos como Francisco Cosmes (1850-1907), Francisco Pimentel (1832-1893), Manuel Gamio (1883-1960) o el mismo Andrés Molina Enríquez (1868-1940) que han sido leídos sólo a través del discurso del mestizaje. Para Cosmes: “hay dos componentes de la nacionalidad mexicana; uno de ellos apto para la civilización, el descendiente por la sangre o por el espíritu, de los españoles y el otro completamente inepto para el progreso, el indígena” (1896:42). Su planteamiento hispanófilo y propio del racialismo positivista desató una fuerte polémica en los intelectuales del porfiriato que defendieron la herencia prehispánica.

Francisco Bulnes (1847-1924) fue otro de los teóricos imbuidos del pensamiento positivista-racialista y especialmente influido por Taine. En su

obra, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas* de 1899, vinculaba la inferioridad de la raza indígena con su alimentación, argumentando que existen tres razas en el mundo: las dos razas que se alimentan de arroz y maíz son débiles, inferiores e incapaces de civilizarse, frente a aquellas que se alimentan de trigo que son más poderosas, fuertes y las únicas capaces de sobrevivir y de civilizarse. Según Manuel Vargas, este estereotipo racial le lleva a afirmar que los indios, como subgrupo racial – “la raza del maíz” – solo aman cuatro cosas: los ídolos, la tierra, la libertad personal y el alcohol. Los mestizos, vástagos de la mezcla del maíz y del trigo, han heredado la rapacidad de los españoles y la indolencia de los indios (2004).

Las propuestas eugenésicas fueron comunes en los años de 1930 y 1940 en toda América Latina. En México se fundó la Sociedad Eugénica Mexicana para el Mejoramiento de las Razas, uno de cuyos objetivos era: “la procreación de una nueva generación en la que los degenerados enfermos y débiles sean eliminados” (Urias Horcasitas 2007:115). La Sociedad se ocupaba del establecimiento de matrimonios eugenésicos entre indígenas y mestizos para incorporar a aquéllos a la vida nacional. En la editorial de la revista Eugenesia son constantes los argumentos a favor de la “higiene racial” con objeto de impulsar la mejora de la raza, la economía y la cultura (Suárez y López Guanzo 1999; García González y Álvarez Peláez 1999).

*En Brasil*, sin duda, las teorías racialistas van a ser una de las fuentes principales de inspiración de los intelectuales brasileños, que se van a cuestionar ¿qué hacer con los esclavos?, ¿cómo organizar la sociedad brasileña con el crisol de razas?, ¿qué identidad tiene Brasil y cómo resolver la heterogeneidad y la diversidad racial?

A juicio de Octavio Ianni, la cuestión racial y en especial la dicotomía entre blanco y negro se sitúa como un tema permanente y obsesivo en el pensamiento brasileño desde la colonia hasta nuestros días. Aunque el problema de los indígenas está presente en las discusiones acerca de las razas, el debate sobre “el negro” es recurrente y aparece en todos los momentos de crisis de la sociedad y es abordado por todos los sectores, intelectuales, políticos, élites simbólicas, como la problemática central de la cuestión nacional y la causa última del atraso del país (1992:115 y ss.).

Siguiendo esta línea de pensamiento, la cuestión racial representa uno de los principales debates en el Brasil. Uno de los primeros intelectuales europeos en promover este debate fue el viajero Von Martius (1794-1868), quien ganó un concurso del Instituto Histórico y Geográfico Brasileiro en 1843 sobre cómo se debería de escribir la historia nacional del Brasil. Para Von Martius, cada raza cumplía un papel determinado, al

blanco le correspondía el papel civilizador, al indígena restituirlle su dignidad y asimilarlo a la civilización y el negro no se le asignaba ningún rol en la medida en que era el principal obstáculo para “el progreso de la nación” (1845:381-403).<sup>14</sup> Va a ser Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), el intelectual brasileño que va a justificar la inferioridad del negro basado en los planteamientos de Gobineau y de Lombroso. Partiendo de la medicina criminal y de la craneología justificó la degeneración y el exterminio de las razas inferiores negras en función del tamaño, tipo de cráneo y propuso el blanqueamiento de la población por medio de la eugenesia.

En Brasil, probablemente por influencia de Gobineau que sí era partidario de la miscegenación con razas superiores, se creó una corriente proclive al mestizaje, el mismo Oliveira Viana, considera que los mestizos y mulatos tenían mayor capacidad de inserción y ascenso social. A su juicio, el mestizo o mulato mezcla de blanco y negro era superior porque heredaba del blanco su carácter ario y era más capaz de colaborar con los blancos en la organización y civilización del país. Para Oliveira Viana los mulatos de primera generación con blanco “son aquellas mezclas felices que más se aproximan por la moralidad y por el color al tipo de raza blanca... desde el tipo de cabello hasta el color de la piel, desde la moralidad de sus sentimiento hasta el vigor de su inteligencia, son de una apariencia perfectamente ariana” (Oliveira Viana 1920:169).

Oliveira Viana, en la línea de Arguedas, Sarmiento y Bunge consideraba que otros mestizajes con razas degeneradas o degradadas conllevarían ciertos “atavismos” que producirían de nuevo razas inferiores condenadas al fracaso o desaparición dado que padecen de una asimetría física y moral (1920:181).<sup>15</sup>

A juicio de Edward Telles y de Richard Graham, la eugenesia y el higienismo se dieron la mano en Brasil en las décadas de 1920 a 1930 para blanquear la nación, incluso se falsearon los censos para probar dichas hipótesis (Graham 1990; Telles 1990).

En el primer congreso eugenésico de Brasil en 1929, Levi Carneiro, (1882-1971), defendió la esterilización de las razas inferiores, prostitutas y degenerados mentales. El Dr. Álvaro Ramos, llevó a cabo estos experimentos en manicomios y prisiones. El hecho de que la eugenesia estuviera contemplada en la constitución de Brasil y se solicitara el certificado prenupcial en algunos estados, prueba la importancia que se le dio a la mejora de la raza en el Brasil (Stepan 1991:127).

No obstante Brasil fue uno de los principales promotores de las teorías de la mestizofilia que estuvieron representadas por Gilberto Freyre, (1900-1987), quien convirtió el mestizaje racial en la piedra angular de la democracia racial. Este autor en su obra seminal *Casa grande e senzala* de

1933 convierte el concepto peyorativo de miscegenación en un concepto positivo y en el eje central de la construcción de la identidad nacional. Bajo la influencia de Franz Boas, Freyre argumenta que Brasil es el único país de América Latina que ha realizado un mestizaje cultural y biológico que le ha permitido liberarse del racismo y de la exclusión en donde los símbolos de la nación están representados por todas las culturas, especialmente por las culturas negras que son las que le confieren identidad. Esta diversidad racial como “una unidad de los opuestos” es lo que le ha conferido a Brasil el tener una “democracia étnica” sin igual en el resto de América, debido en buena parte a la colonización portuguesa que fue más tolerante y abierta que la española o la anglosajona (Telles 2004:35 y ss.; Ianni 1992:119 y ss.).<sup>16</sup> Este proyecto de nación mestiza que tiene su origen en los años 30, sólo tiene parangón con el mestizaje mexicano, como hemos visto anteriormente.

Los proyectos eugenésicos fueron más comunes que la mestizofilia en el resto de América Latina y cobraron especial relevancia en Cuba, en donde la homicultura y la eugenesia se convirtieron en los principales instrumentos para la selección y depuración de la raza perfecta (Stepan 1996).<sup>17</sup> En otras latitudes la visión del indígena americano fue menos racialista y el discurso de las élites criollas fue más sutil o posiblemente más encubierto, según opinan algunos autores chilenos como José Bengoa, Alejandro Lipschutz y Jorge Pinto Rodríguez (Pinto Rodríguez 2000; Bengoa 1999). Para el caso de los Mapuches chilenos, lo que se produjo en Chile fue un racismo vergonzante, una invisibilización del problema indígena, debido a que la identidad nacional chilena se construyó ocultando las raíces del pasado indígena o relegando a los Mapuches a la prehistoria y al periodo glorioso colonial, en su lucha contra los españoles. Sin embargo, para otros autores, como Luis Vitale, lo que se produjo fue un auténtico genocidio que permitió al estado chileno apropiarse de la frontera al Sur del Río Biobío (de Jong 2010; Morón 2010).

### **La Otra Mirada: más allá del positivismo y del degeneracionismo**

No todos los autores tuvieron esa visión pesimista del indio ni lo vieron como una rémora o una raza decadente, pronta a extinguirse o a languidecer. Hubo en la región andina pensadores que rescataron el pasado del indio y lo incorporaron al proceso de construcción nacional. Especialmente relevantes fueron los primeros indigenistas bolivianos y ecuatorianos de la primera década del siglo XX. Isaac Tamayo en su libro *Habla Melgarejo* de 1914, realiza unas reflexiones históricas acerca del indio y propone que no se nieguen las raíces indígenas de los bolivianos. El

guatemalteco, Fernando Juárez Muñoz, en *El indio guatemalteco: ensayo de sociología nacionalista* de 1931, plantea que hay que incorporar plenamente al indígena “para la formación de una verdadera nacionalidad positiva guatemalteca” y para ello es necesario respetar su cultura y dotarlo de tierras (1931:42).

Por su parte, en Ecuador, Pío Jaramillo Alvarado (1876-1935), en su libro, *El indio ecuatoriano* de 1922 constituyó el primer esfuerzo serio de poner en positivo al indígena y considerarlo parte de la nacionalidad. Exige una incorporación plena del indígena a la ciudadanía, dotándole de derechos sociales y colectivos, entre los que destaca el derecho a la tierra. También el peruano, Luis Valcárcel (1891-1987) en su libro, *La tempestad de los Andes* de 1927, desarrolla una visión mítica del pasado incaico y encuentra en su pasado buena parte de las decisiones que habría que tomar para solucionar ‘el problema del indio’. Tanto Valcárcel como José Carlos Mariátegui fueron los pioneros, desde el marxismo, en presentar al indígena como sujeto histórico de la nación y en buscar en sus raíces históricas nuevas formas de incorporación a la nación. Valcárcel y otros intelectuales de la época modificaron los tópicos que denigraban al indígena y enfatizaron nuevos valores: trabajador, alfabeto, abstemio, con lo que trataban de crear otra imagen de “el nuevo indio del Perú” (Valcárcel 1927). Estos autores contribuyeron, en buena parte, a cuestionar las teorías positivistas y degenerativas de los indígenas para intentar una recuperación de su pasado mítico desde el incario y el tawantinsuyu, pero en busca del indio puro o del indígena regenerado por el socialismo.

En el caso de Perú, los intelectuales cuzqueños que por primera vez trazaron en positivo los rasgos del indígena, lo hicieron a través de la búsqueda de sus raíces en el Incario. José Uriel García (1894-1965) publicó en 1930 un libro titulado, *El nuevo indio* en el que planteaba, que para modernizar al indígena tradicional había que proponer un mestizaje biológico y un sincretismo cultural (Tamayo Herrera 1998). A juicio de Marisol de la Cadena, a pesar de los esfuerzos realizados por estos intelectuales cuzqueños que cuestionaban las teorías raciales en boga y propugnaban la recuperación del indio y de su pasado histórico o la construcción del nuevo indio, en Perú triunfó el rechazo indigenista a la hibridez, que condujo a un proyecto de incorporación de la nación en la que “la asimilación de la raza india y la promoción del mestizaje no fueron soluciones viables”, por lo que terminó conformándose un “racismo silencioso y vergonzante, que es el que impera hasta nuestros días” (1998:21).

En el caso de Brasil, Caio Prado Junior (1907-1990) focaliza la historia de Brasil desde otra mirada, desde la diversidad cultural, la desigualdad social y las contradicciones fundamentales de la sociedad

brasileña. Vuelve a situar el racismo y la esclavitud como uno de los ejes centrales para comprender e interpretar la cuestión racial y considera que enmascarar esta contradicción es encubrir una realidad insoslayable. Esta perspectiva sería continuada por otros intelectuales como Antonio Cándido y Florestán Fernández y posteriormente Octavio Ianni (1987 y 1991).

A mi juicio, estas nuevas miradas, más condescendientes e igualitarias en relación a las razas y los pueblos o con mayores visos de equidad y justicia social, tuvieron que ver con corrientes de pensamiento contrapuestas, pero que se unificaron en torno a la defensa de los derecho de los indígenas, de las mujeres y de las minorías, como: la teosofía, el vitalismo, el socialismo y el indigenismo, algunos de cuyos máximos exponentes serán: Gabriela Mistral, José Vasconcelos, Alberto Masferrer, José María Arguedas y Gilberto Freyre (Casaús Arzú 2005).

### **El aporte de la teosofía y el vitalismo**

La relevancia de las sociedades teosóficas fue muy grande en toda América Latina y constituyeron, junto con las logias masónicas, los espacios de sociabilidad más importantes del momento, auténticos generadores de opinión pública. Recordemos que, según Eduardo Devés Valdés y Ricardo Melgar Bao, influyeron en la red intelectual de pensadores más importante de los años 1920, sobre todo del grupo de intelectuales con el proyecto más socializante, mestizófilico, anti-imperialista y pro-indigenista. Poetas y pensadores como José Vasconcelos (1882-1959), José Santos Chocano (1875-1934), Gabriela Mistral (1889-1957), César A. Sandino (1895-1934) o Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) estuvieron influidos por las ideas teosóficas.

Devés Valdés y Melgar Bao, consideran que resurgió una variada gama de corrientes espiritualistas, orientalistas y nativistas que, en algunas ocasiones, se asociaban al pensamiento socialista y anarquista de la época. A lo largo de estas décadas encontramos una cierta hibridación entre pensamiento izquierdista y socializante y el feminismo y el indigenismo (1999).

La teosofía<sup>18</sup>, en la medida que fue una doctrina que pretendía realizar estudios comparados entre religiones, sin hacer distinciones entre las razas y el género humano, partía del supuesto de que era en la sociedad donde se generaban las desigualdades entre las razas y los géneros, pero estas diferencias no se producían en el espíritu, donde las razas se encontraban en el plano de unidad e igualdad. Esta idea de la igualdad en la diversidad fue un presupuesto novedoso para el pensamiento latinoamericano.

Los teósofos latinoamericanos en su afán por equiparar las razas europeas con las amerindias y probar así la igualdad entre ellas, planteaban que la raza primigenia era la aria de la que procedían todos los pueblos, eslavos y germanos, pero también los indígenas americanos de la famosa quinta raza. A cada una le correspondían unos rasgos físicos, emocionales y mentales, así como un desarrollo espiritual determinado. Sin embargo, este hecho no las convertía en inferiores, sino simplemente las hacía diferentes. Consideraba que se abría un nuevo período de evolución en el que la raza americana sería la síntesis de las anteriores (Casaús Arzú 2005).<sup>19</sup> Estas teorías influyeron notablemente en intelectuales latinoamericanos como Santos Chocano, González de la Prada, Mistral, Haya de la Torre, Barba Jacob y Vasconcelos, quienes a través de la idea de la quinta raza o de la raza cósmica generaron el discurso del mestizaje como una nueva raza, superior a las anteriores, que conformaría la quinta raza, la raza de bronce (Vasconcelos 1996).

Estas ideas esotéricas, que ahora suenan un poco extemporáneas, fueron muy populares en toda la América Latina de principios de siglo y prendieron prácticamente en toda la región con figuras similares a la raza de bronce, Indoamérica o la comparación del Popol Vuh con los libros sagrados de Egipto o de la India, situando a los mayas al nivel de civilizatorio del budismo y del hinduismo. Con ello la teosofía vino a consolidar una valoración del pasado y del presente del indígena y a intentar una fusión étnico-cultural entre los grupos étnicos, una hibridación que hiciera del mestizo, el eje del nuevo proyecto nacional (Casaus y García Giraldez 2005:71-88).

El vitalismo defendería de manera radical el derecho de los indígenas a la tierra, al sufragio y a la lucha por la soberanía nacional, generando una nueva conciencia de la necesidad de la unidad de “Nuestra América” frente al imperialismo. Intelectuales de renombre como Mistral, Haya de la Torre, Alberto Masferrer, Joaquín García Monge, Barba Jacob o Sandino, comulgaron con estas ideas y las dispersaron en sus revistas, generándose una nueva corriente de pensamiento propio (Casaús Arzú 2005).

## **El aporte del socialismo**

En el contexto de cambio de paradigma y de mirada hacia “el problema del indio”, no podemos olvidar a José Carlos Mariátegui (1894-1930) que, sin duda, iba a modificar sustancialmente la percepción de los indígenas en toda el área andina.

Sin duda, los orígenes de Mariátegui y su infancia pesan en su vida y obra (Manrique 2000),<sup>20</sup> pero lo que resulta relevante para este ensayo es el

hecho del fuerte cuestionamiento que realizó contra del positivismo y las teorías regeneracionistas y eugenésicas en boga en su país. Consideraba que:

[...] el concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación del indígena, de un activo cruzamiento de la raza aborigen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos [...] la degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la masa feudal (Mariátegui 1979:37, véase también Flores Galindo 1991).

En este párrafo ya pone de manifiesto su rechazo del positivismo racialista y de la supuesta superioridad o inferioridad de las razas humanas, denunciando a las élites blancas, al régimen feudal y al gamonalismo como los responsables de esta visión. Si bien es verdad que cuestiona el mestizaje como solución y que incluso cuestiona a Vasconcelos con su idea utópica de raza cósmica, lo hace – a juicio de Manrique – porque considera que el mestizaje no deja de ser una solución eugenésica que lo que busca, en el imaginario de las élites peruanas, “es la mejora de la raza o la desaparición del indio”, con lo que no estaría contribuyendo a la revalorización de los indígenas, sino a su disolución (Manrique 2000:296; Bengoa 2000:218 y ss.).

Otro de los aportes novedosos de Mariátegui, que derivan de la crítica de los presupuestos positivistas, fue su denuncia del racismo de las élites dominantes respecto a los indígenas y la denuncia explícita que hace del mismo en relación con las élites blancas de su país.

El deslizamiento conceptual de Mariátegui sobre el problema del indio fue trasladarlo al marco social. Consideraba que no existía el problema del indio; se trataba de un problema de carácter económico-social vinculado a la tierra y la clase, por lo que no se debía situar en el marco de la raza ni de la cuestión étnica, sino en el plano de lo social y así lo expresaba con toda claridad: “Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico social son otros tantos estériles ejercicio teóricos – y a veces solo verbales – condenados al absoluto descrédito [...] la suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de idea imperialistas” (1979:35).

Continuando con este razonamiento, Mariátegui desarrolló la hipótesis de que el fallo de las nuevas repúblicas latinoamericanas se debía a la idea de que habían nacido sin el indio y en contra del mismo. Estos nuevos supuestos de partida fueron su principal contribución a *la Otra Mirada* acerca de los indios americanos. El considerar que los indígenas

eran “el cimiento” sobre el que debería construirse la nacionalidad peruana. Sin embargo, para convertir al indígena en sujeto de la nación era necesario su proletarización o que dejaran de ser indígenas y se convirtieran en campesinos o proletarios y con ello contribuirían a conformar el proyecto socialista en Perú.

Para Mariátegui: “El problema del indio no es racial sino social y económico, pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo [...] pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina y tenacidad y una fuerza que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo” (1979:45-46).

De esta manera, el marxismo y la Tercera Internacional, con el debate planteado por Mariátegui y Hugo Pesce (1900-1969), con las tesis sobre, “El problema de las razas en la América Latina” (1929), generaron “otra mirada” acerca de los indígenas, que les iba a situar en un plano de igualdad y los convertiría en sujetos revolucionarios, por primera vez en la historia de la región.

### **El aporte de los primeros indigenismos**

El indigenismo de la década de 1920 también marcó una nueva mirada en la imagen del indio. Se pondrá más énfasis al respeto de las identidades étnico-culturales y en la necesidad de la integración, asimilación o incorporación de los indígenas a la cultura nacional, pero partiendo del reconocimiento de su cultura. A juicio de Michiel Baud, el indigenismo fue un movimiento de intelectuales criollos o blanco-mestizos que reflexionaron y escribieron sobre la población indígena, buscando formas de valorar su cultura y lograr su integración a la nación en torno a los años 1920 y 1930 (Baud 2003:64; véase también Flores Galindo 1988; Méndez 2000).

Este indigenismo primigenio aporta otra mirada, la que redime a los indígenas de su condición de explotación y de sumisión, que contiene varios elementos novedosos: la denuncia de la opresión de los indígenas, la búsqueda de políticas que superen su condición de “atraso” y logren la integración en la sociedad nacional; el mejor conocimiento de las culturas indígenas y de su pasado histórico y, por último, la búsqueda de una nueva identidad mestiza que dirima los conflictos de etnia y clase y se consiga una sociedad más homogénea (Bengoa 2000; Giraudo 2006). Intelectuales como Manuel Gamio y Moisés Sáenz (1888-1941) en México, David Vela (1901-1992) y Antonio Goubaud (1902-1951) en Guatemala, José Carlos Mariátegui y Luis Valcárcel en Perú, Paulo Freyre (1900-1987) y Oliveira Vianna (1883-1951) en Brasil, representan estas nuevas miradas que

coinciden con las del marxismo, socialismo utópico y la teosofía, pero estarán más vinculadas con la realización de transformaciones y políticas diseñadas en los estados latinoamericanos.

Los primeros indigenismos surgen en México a raíz de la revolución, con tímidas reivindicaciones de los intelectuales urbanos de clase media, para dar a conocer el problema indígena y, a su vez, se produce una respuesta por los estados para evitar una confrontación agraria. En Lima aparecen, en torno a 1909, con la Asociación para la defensa de los indígenas, en Bolivia son las ligas pro-indias; en Guatemala, la Secretaría para la desanalfabetización de los indígenas durante el gobierno de Lázaro Chacón, etc. Sin duda fue México quien llevó a cabo el esfuerzo más completo en esta materia, que de alguna manera promovió el indigenismo y los congresos interamericanos indigenistas en el resto de América Latina (Giraudo 2006).

Manuel Gamio (1883-1960), fue uno de los principales exponentes de este pensamiento, a pesar de las luces y sombras que arroja su proyecto indigenista (Urías Horcasitas 2007:85-103). En su obra, *Forjando patria* de 1916, pone de relieve varias ideas que permitirán situar a los indígenas como uno de los principales baluartes de la formación de la patria mexicana. Si bien es verdad que, en su afán de nacionalizar al indígena, marca la vía de la redención y de la asimilación del indio a la nación, no menos cierto es que se ocupa, a través de la antropología y arqueología, de equiparar las culturas indígenas a la cultura occidental, haciendo un esfuerzo de indagar en el pasado prehispánico.

Sin duda alguna la primera literatura indigenista, cuyo objetivo era la construcción de lo indígena como objeto estético- literario fue, a la vez, una llamada de atención sobre la situación en la que vivían los indígenas y la necesidad de su redención y regeneración moral y espiritual. A pesar de ser una literatura escrita por no indígenas proporciona una nueva imagen de los indígenas americanos. *Aves sin nido* (1889) de la peruana Clorinda Matto de Turner (1854-1959), *Wata Wuara* (1904), posteriormente titulada *Raza de bronce*, de Alcides Arguedas, *La tierra de las Nahuyacas* (1937) de Carlos Wyld Ospina y, años mas tarde, *Hombres de maíz* (1949) de Miguel Ángel Asturias, representan el inicio de este género, en la línea de lo que podríamos llamar el regeneracionismo etnicista (Matto 2004; Arguedas 1979).

#### IV. CONCLUSIÓN: LA DOBLE MIRADA

Para finalizar, hemos querido plasmar en este capítulo esa doble mirada, que se va fraguando – de Europa a América – que es responsable de la construcción de la imagen del bárbaro americano, elaborada desde Europa por intelectuales, viajeros y artistas, de la que se aprovecharon las élites criollas americanas para definirse como blancas y construirse a sí mismas. Sin embargo, la contradicción intrínseca de esa doble mirada, radica en que las élites criollas utilizaron esos arquetipos – el bárbaro y el salvaje – construidos en Europa para distanciarse del indio americano, como mecanismo ideológico para legitimar su dominación al interior de las nuevas repúblicas, pero a su vez ese bárbaro y salvaje nacional se convirtió en un elemento clave para redefinir la identidad nacional de sus nuevas repúblicas y para construir una nación homogénea.

Esas imágenes relationales, esa doble mirada hacia dentro y hacia fuera, esos arquetipos, se van reforzando a lo largo del siglo XIX, para moldear y configurar no sólo la imagen de los Otros, sino la propia imagen de sí mismos, de la cultura y de la identidad nacional hasta nuestros días.

A doscientos años de las Independencias Americanas, no podemos afirmar que el racismo y la discriminación hayan desparecido, ni siquiera que se hayan mitigado en algunos países de la región, muy al contrario, en algunos de ellos el racismo se ha exacerbado y se ha convertido en una política de estado produciendo genocidios masivos contra la población indígena como en Guatemala.

En otros países en donde el racismo estaba encubierto o invisibilizado tanto por los intelectuales, como por las ideologías de la miscegenación como en el caso de Brasil, México y Perú, los movimientos indígenas y negros han evidenciado la farsa del mestizaje y han puesto de manifiesto el fracaso de la mestizofilia o de la democracia racial, exigiendo que el Estado tome medidas para paliar o eliminar las prácticas discriminatorias contra la población indígena o negra así como la desigualdad y la exclusión. En países como Bolivia, Ecuador o Venezuela, se ha producido en los últimos años un reconocimiento del racismo como una lacra social hecho que crea diferencias sociales, desigualdades y exclusiones políticas y a pesar de la voluntad política de los gobiernos para resolver esas desigualdades, aún no han dado los frutos esperados. En otros como Haití, Cuba, Santo Domingo, El Salvador, Costa Rica o Colombia el tema continúa siendo tabú.

A doscientos años de las independencias de América, uno de los obstáculos más graves, radica en la construcción de nuestra identidad nacional, como repúblicas independientes y como naciones pluriculturales, multiétnicas y

plurilingües, con un reconocimiento pleno de los derechos colectivos como pueblos indígenas, que, en muchos casos son mayoritarios. Esta carencia de identidad nacional o compartida, aun continúa sin resolverse, en la mayor parte de las repúblicas.

## NOTAS

<sup>1</sup> El periodo analizado es de 1830 a 1930, la etapa de la América Latina independiente y de la formación de los Estados liberales, que es un periodo relevante para la construcción y consolidación de los estados nacionales.

<sup>2</sup> Sobre las corrientes postcoloniales y su visión de América son muchos los autores que lo tra-tan. Abordo sólo aquellos que tienen mayor relación con nuestra temática.

<sup>3</sup> Los bárbaros serán una de las figuras más utilizadas por el Occidente con el fin de excluir, estereotipar o exterminar al Otro. Posee una larga tradición desde Grecia hasta nuestros días y su genealogía resulta muy interesante para entender la identidad de Occidente.

<sup>4</sup> El racialismo es definido por Todorov como aquel conjunto de doctrinas basadas en las teorías raciales seudo-científicas, que surgen en el siglo XIX, a partir de la aplicación de las teorías de Darwin al campo social, el social-darwinismo, para explicar la existencia de razas inferiores y razas superiores, de acuerdo con la teoría de las especies y de la ley de la supervivencia del mas fuerte (Todorov 1991:115-155). Las teorías raciales fueron uno de los principales fundamentos del positivismo, especialmente del positivismo racialista, del que habla Charles Hale (1991).

<sup>5</sup> Robert Young, Nancy Stepan y Richard Graham coinciden en que Gobineau plantea una historia de las civilizaciones a través de las mezclas o de las hibridaciones con razas superiores para evitar la desigualdad de las razas, con el fin de promover una civilización superior; de ahí que sus postulados sean el antecedente inmediato de las teorías degeneracionistas y eugenésicas de la segunda mitad del siglo XIX.

<sup>6</sup> Estas teorías tuvieron una rápida acogida en Argentina, México y Bolivia, como se puede observar en los estudios de Ingenieros, Bulnes y Arguedas.

<sup>7</sup> El regeneracionismo tiene sus orígenes en Joaquín Costa y otros regeneracionistas hispanos de la segunda mitad del siglo XIX, ante la crisis económica y la pérdida de legitimidad de la monarquía. Creían que era necesario “regenerar la sociedad y la política” mediante una serie de medidas económicas, sociales, con el fin de salir de la crisis. Solían emplear el símil del médico y del enfermo, que diagnostica la enfermedad, elabora propuestas (propedéutica) y propone recetas (terapéutica) para su curación. El regeneracionismo hispano estuvo muy influido por el krausismo alemán. Se diferencia del degeneracionismo francés, por considerar que esos males no son genéticos, ni causados por una raza inferior, ni son irreversibles, sino que pueden modificarse las condiciones mediante la regeneración social y política, básicamente a través de la educación.

<sup>8</sup> Los regeneracionistas hispanos tuvieron una doble influencia en sus planteamientos, la idealista alemana a través de Krause y la positivista francesa a través de Comte. Este

acercamiento de dos posturas presuntamente irreconciliables en sus orígenes, fue lo que se denominó como Krausopositivismo, cuyos fundamentos fueron la creencia en la ciencia y en el empirismo como método sustancial del conocimiento moderno, el símil del organismo vivo con el organismo social, análisis compartido por Krause y Spencer, así como la confianza en la educación como factor clave para regenerar la sociedad y la política.

<sup>9</sup> A juicio de Beatriz Urías Horcasitas, el discurso en torno a que la idea de la jerarquización de las razas, en función de un estado de atraso o de avance de la civilización occidental, se articuló a través de tres ejes temáticos: lo fisiológico, lo cultural y lo lingüístico. En este contexto el buen salvaje colonial o el bárbaro se transformó en el siglo XIX en el salvaje liberal, adquiriendo nuevas connotaciones negativas de inferioridad y degeneración.

<sup>10</sup> Una de las teorías más en boga entre los positivistas racialistas y especialmente en la escuela francesa de Taine y Le Bon, así como en la inglesa con Spencer y Galton, era pensar que el problema del atraso de Hispanoamérica se debía a que la región había sido conquistada y colonizada por España y Portugal, que sin duda eran pueblos atrasados, procedentes de razas inferiores por la mezcla con árabes y judíos y debido a la religión católica. Sarmiento y Bunge se lamentaban de no haber sido colonizados por otros pueblos europeos, ingleses y alemanes, de razas más puras y de religión protestante.

<sup>11</sup> El degeneracionismo francés hace hincapié en que las 'taras' genéticas y psicológicas son irreversibles y no se pueden modificar. Son partidarios de la eugenesia o del exterminio de dichas razas. Mientras el regeneracionismo pone énfasis en que el ser humano puede regenerarse por medio de la educación o de medidas sociales y políticas. No considera la eugenesia como la única solución. Es por ello que consideramos que Alcides Arguedas, Miguel Ángel Asturias y Samayoa Chinchilla, ponen más el énfasis en la primera corriente, porque no creen en la redención o regeneración de las 'razas inferiores'.

<sup>12</sup> Aunque resulta evidente, por su biografía la influencia del regeneracionismo hispano, con figuras como, Joaquín Costa, Ramiro de Maeztu o Macías Picavea, a quienes cita a lo largo de su obra, sin embargo, creemos a tenor de su obra que la mayor influencia es del degeneracionismo francés.

<sup>13</sup> A juicio de Marta Irurozqui (1994), las élites bolivianas necesitaban apropiarse de categorías deterministas que reforzaran su diferencia y oficializaran su superioridad con el fin de gozar de privilegios y ejercer su autoridad, de manera que el debate sobre los indios y su definición, se convirtió en una discusión nacional. Nicomedes Antelo Franz Tamayo y Alcides Arguedas fueron algunos de sus exponentes más notables

<sup>14</sup> En las primeras obras de Von Martius y Francisco Adolfo Varnhagen, y Nina Rodrigues, influidos por el positivismo racialista de la época, jerarquizan las razas en función de su color y sus caracteres psicológicos.

<sup>15</sup> Viana describe a los mestizos inferiores como apáticos e impulsivos con una conducta social dudosa, irregular e imprevista. A su juicio, estos mestizos se encuentran en la más completa degeneración.

<sup>16</sup> Para Ianni, Gilberto Freyre lo único que hizo fue transformar el concepto de raza en pueblo y encubrir el racismo y las desigualdades existentes en la sociedad brasileña.

<sup>17</sup> Los obstetras cubanos, Eusebio Hernández y Domingo Ramos Delgado crearon la ciencia de la homicultura cuya finalidad era la investigación y aplicación de los conocimientos genéticos relativos a la reproducción, conservación y mejoramiento de la especie humana y ésta se llevaba a cabo por medio de la selección de las especies y el control de la inmigración extranjera para que procediera exclusivamente de Europa.

<sup>18</sup> La teosofía nunca fue una religión, perteneció a las doctrinas ocultas y esotéricas propias del libre pensamiento con influencias del pensamiento oriental. Como su nombre indica teo = Dios; sofos = sabiduría; pretendía conocer mediante la razón comparada el conocimiento de Dios.

<sup>19</sup> Esta idea, muy similar a la de la raza cósmica de Vasconcelos y a la superioridad de la raza maya por proceder de la raza aria y de la Atlántida. Ello nos da una idea de la enorme influencia que tuvo esta interpretación teosófica en todo el continente americano.

<sup>20</sup> Sobre este tema y el origen étnico de Mariátegui, como hijo de una mujer indígena y su posterior rechazo del mestizaje, me parecen relevantes, pero no dignos de discusión en este ensayo.

## Referencias

- AA.VV. (1990), *La imagen del Indio en la Europa Moderna*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- A. G. J. (1935), “Lo que piensan los teósofos acerca del Popol Vuh”, *Anales de la sociedad de geografía e historia* 11(4):459-464.
- Álvarez Peláez, Raquel (2007), “Biología, medicina, higiene y eugenios: España a finales del siglo XIX y comienzos del XX”, en Vicente Salavert y Manuel Suárez Cortina (eds) *El regeneracionismo en España, política, educación, ciencia y sociedad*. Valencia: Universidad de Valencia, PUV.
- Arguedas, Alcides (1979), *Pueblo enfermo*. La Paz: Gisbert y Cia.
- Asturias, Miguel Ángel (1923), *El problema social del indio*. Guatemala: Tipografía Sánchez y De Guise.
- Barrera, Mario (1979), *Race and Class in the Southwest: A Theory of Racial Inequality*. Londres: University of Notre Dame.
- Baud, Michiel (2003), *Intelectuales y sus utopías: indigenismo y la imaginación de América Latina*. Ámsterdam: Cuadernos CEDLA.
- Bengoa, José (1999), *Historia de un conflicto: el estado y los mapuches en el siglo XIX*. Santiago: Planeta.
- \_\_\_\_\_ (2000), *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE.
- Bulnes, Francisco (1998), *El porvenir de las Naciones hispanoamericanas*. México: Grijalbo.
- Bunge, Carlos Octavio (1926), *Nuestra América*. Madrid: Espasa Calpe.

- Casaús Arzú, Marta Elena (2005), “La creación de nuevos espacios públicos a principios del siglo XX: la influencia de redes intelectuales teosóficas en la opinión pública centroamericana (1920-1930)”, en Marta Elena Casaús Arzú y Teresa García Giráldez *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F&G editores.
- \_\_\_\_ (2010), “El binomio degeneración-regeneración en el positivismo y espiritualismo de principios del siglo XX”, en Marta Elena Casaús Arzú (ed.) *El lenguaje de los ismos: Algunos conceptos de la modernidad en América Latina*. Guatemala: FyG editores, pp 157-203.
- Cosmes, Francisco G. (1896), *La dominación española y la Patria mexicana*. México: Imprenta del Partido Liberal.
- de Jong, Ingrid (2010), “‘Indios amigos’ en la frontera: Vías abiertas y negadas de incorporación al estado-nación (Argentina, 1850-1880)”, en Antonio Escobar Ohmstede; Raymond Falcón y Romana Buve (eds) *La arquitectura histórica del poder: Naciones, nacionalismos y estados en América Latina: Siglos XVIII, XIX y XX*. México: El Colegio de México-CEDLA.
- de la Cadena, Marisol (1998), “El racismo silencioso y la superioridad de los intelectuales en el Perú”, *Socialismo y Participación* 83:85-109.
- de Mesquita Sâmara, Eni (2001), *Racismo e racistas: a trayectoria do pensamento racista no Brasil*. Sao Paulo: Humanitas, USP.
- Delacampagne, Christian (1983), *Racismo y Occidente*. Barcelona: Argos Vergara.
- Devés Valdés, Eduardo y Melgar Bao, Ricardo (1999), “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos, 1920-1939”, *Cuadernos Americanos* 6(78):137-152.
- Dube, Saurabh; Dube, Ishita Nanerjee y Mignolo, Walter (2004), *Modernidades coloniales: Otros pasados, historias presentes*. México: El Colegio de México.
- Farrar, Frederick William [1867] (1979), “Aptitudes of races”, en Michael Biddiss (ed.) *Images of Race*. Nueva York: Holmes and Meier Publishers, pp. 141-155.
- Flores Galindo, Alberto (1988), *Buscando a un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte.
- \_\_\_\_ (1991), *La agonía de Mariátegui*. Madrid: Ed. Revolución.
- Galton, Francis [1909] (1988), *Herencia y Eugenesia*. Madrid: Alianza editorial.
- Gamio, Manuel (1992), *Forjando Patria*. México: Porrúa.
- \_\_\_\_ (1930), “El mestizaje eugenésico en la población de la América Indoibérica”, *Anales de la sociedad de geografía e historia* año V, Tomo VI.
- García González, Armando y Álvarez Peláez, Raquel (1999), *En busca de la raza perfecta, eugenesia e higiene en Cuba (1898-1958)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Giraudo, Laura (2006), “‘No hay propiamente todavía un Instituto’: los inicios del Instituto Indigenista Interamericano, abril 1940-marzo 1942”, *América indígena* 62(2):6-32.
- Goldberg, David Theo (2006), *The Racial State*. Londres: Blackwell.

- Gould, Stephen Jay (1996), *The Mismeasure of Man*. London: Norton.
- Graham, Richard (ed.) (1990), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: Texas University Press.
- Gruzinski, Serge (1991), *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guicci, Guilhermo; Rodríguez Larreta, Enrique y Nery Da Fonseca, Edson (eds) (2002), *Gilberto Freyre: Casa-grande y senzala*. Edicao critica, Université de Paris X, Colecao Archivos.
- Hale, Charles (1991), “Ideas políticas y sociales 1870-1930”, en Leslie Bethell (ed.) *Historia de América Latina*. Tomo VIII. América Latina: Cultura y Sociedad, 1830-1930. Barcelona: Crítica.
- Horsman, Reginald (1985), *La raza y el destino manifesto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ianni, Octavio (1987), *Racas e classes sociais no Brasil*. São Paulo: Editorial Brasileira.
- \_\_\_\_\_ (1992), *A idea de Brasil moderno*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (1991), *Florestan Fernández*. São Paulo: Ed Atica.
- Ingenieros, José (1915a), “La formación de la raza argentina”, *Revista de filosofía, cultura, ciencias y educación*, Buenos Aires 2(6):464-483.
- \_\_\_\_\_ (1915b), “Prólogo”, en Domingo F. Sarmiento *Conflicto y armonía de las razas en América*. Buenos Aires: La cultura argentina.
- \_\_\_\_\_ (1926), “Prólogo”, en Carlos Octavio Bunge *Nuestra América*. Madrid: Espasa Calpe.
- \_\_\_\_\_ (1957), *Sociología Argentina*. Buenos Aires: Ed. Elmer.
- Irurozqui, Marta (1994), *La armonía de las desigualdades: elites y conflicto de poder en Bolivia 1880-1920*. Madrid y Cusco: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Centro Regional Andino.
- Jaramillo Alvarado, Pío (1922), *El indio ecuatoriano: contribución al estudio de la sociología nacional*. Quito: Editorial Quito.
- Juárez Muñoz, Fernando (1931), *El indio guatemalteco: ensayo de sociología nacionalista*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Le Bon, Gustave (2000), *Psicología de las masas*. Madrid: Plaza.
- Lindqvist, Sven (2004), *Exterminad a todos los salvajes*. Madrid: Turner.
- Macías Picavea, Ricardo (1992), *El problema nacional: hechos, causas, remedios*. Madrid: Fundación del Banco Exterior.
- Magnan, Valentin (1891), *Leçons cliniques sur les maladies mentales*. París: Bureaux du Progrès Médical.
- Maíz, Ramón (ed.) (2007), *Nación y literatura en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo.

- Manrique, Nelson (2000), “Mariátegui y el problema de las razas”, en Liliana Weinberg y Ricardo Melgar Bao (eds), *Mariátegui: entre la Memoria y el Futuro de América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mariátegui, José Carlos (1972), *Ideología y política*. Lima: Minerva.
- \_\_\_\_\_ (1979), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era.
- Matto, Clorinda (2004), *Aves sin nido*. Buenos Aires: Stockero.
- Mayer, Alicia y Pérez Herrero, Pedro (eds) (2010), *Los amerindios en la narrativa occidental*. Madrid: IEAL, Marcial Pons.
- Méndez, Cecilia (2000), *Incas si, Indios no: apuntes para un estudio del nacionalismo criollo*. Lima: IEP.
- Mignolo, Walter (2007), *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mora, Carlos Federico (1947), *Higiene psíquica*. Guatemala: Universidad de San Carlos
- Morel, Benedict A. [1857] (1976), *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladiives*. Nueva York: Arno Press Inc.
- Moreno, Roberto (1984), *La polémica del darwinismo en México*. México: Siglo XXI, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Morón, Marisa (2010), “La expansión del territorio nacional en los territorios de frontera. Argentina 1884-1951”, en Antonio Escobar Ohmstede; Raymond Falcón y Romana Buve (eds) *La arquitectura histórica del poder: naciones, nacionalismos y estados en América Latina: Siglos XVIII, XIX y XX*. México: El Colegio de México-CEDLA.
- Naranjo, Consuelo (1998), “Immigration, ‘Race’ and Nation in Cuba in the Second Half of the 19<sup>th</sup> Century”, *IberoAmerikanisches Archiv, Sonderbruk* (3-4):303-326.
- Naranjo, Consuelo y Serrano, Carlos (eds) (1999), *Imágenes e imaginarios nacionales en el Ultramar español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Casa de Velázquez.
- Nordau, Max (1895), *Degeneration*. Nueva York: Appleton and Co.
- Oliveira Viana, Francisco José (1920), *Populações meridionais do Brasil*. Sao Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Pino, Fermín del y Lázaro, Carlos (1995), *Visión de los otros y visión de sí mismos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pinto Rodríguez, Jorge (2000), *De la exclusión a la inclusión: La formación del estado, a nación y a pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados.
- Pol Droit, Roger (2007), *Genealogía de los bárbaros: Historia de la inhumanidad*. Barcelona: Paidos.
- Pratt, Mary Louise (1997), *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- Quijano, Aníbal (1997) “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Anuario Mariáteguiano* IX:113-121.

- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992), “Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System”, *ISSI* (234):549-557.
- Samayoa Chinchilla, Carlos (1937), “Algo mas acerca del indio”, Guatemala: *Diario El Imparcial*.
- Sarmiento, Domingo F. [1883] (1915), *Conflict y armonía de las razas en América*. Buenos Aires: La cultura argentina.
- \_\_\_\_\_ [1845] (1947), *Civilización y barbarie: Vida de Juan Facundo Quiroga y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*. Buenos Aires.
- Schwarz, Lilia y Mortiz, Katri (1993), *Espetáculos da raça*. Sao Paulo: Compañía das letras.
- Stepan, Nancy (1991), *The Hour of Eugenics in Latin America: Race, Gender and Nation in Latin America*. Nueva York: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ (1996), *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Nueva York: Cornell University Press.
- Suárez Cortina, Manuel (2007), “Sociedad, cultura y política en la España de entre dos siglos”, en Vicente Salavert y Manuel Suárez Cortina (eds) *El regeneracionismo en España: Política, educación, ciencia y sociedad*. Valencia: Universidad de Valencia, PUV.
- Suárez y López Guazo, Lara (1999), “La influencia de la sociedad eugénica mexicana en la educación y en la medicina social”, *ASCLEPIO* 51(2):51-85.
- Tamayo Herrera, José (1998), *Liberalismo, indigenismo y violencia en los países andinos (1850-1995)*. Lima: Universidad de Lima.
- Tamayo, Isaac (1914), *Habla melgarejo*. La Paz: Ediciones Puerta del Sol.
- Telles, Edward (2004), *Race in Another America: The significance of Skin Color in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.
- Tenorio Trillo, Mauricio (2009), *Historia y celebración: América y sus centenarios*. Madrid: Tusquets.
- Todorov, Tzvetan (1991), *Nosotros y los otros: Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.
- Urías Horcasitas, Beatriz (2000), *Indígena y criminal: Interpretaciones del derecho y de la antropología en México, 1871-1921*. México: CONACULTA.
- \_\_\_\_\_ (2007), *Historia secreta del racismo en México*. México: Tusquets.
- Valcárcel, Luis E. (1927), *Tempestad en los Andes*. Lima: Minerva.
- Vargas, Manuel (2004), “Biología y filosofía de la raza en México: Bulnes y Vasconcelos”, en Aimer Granados y Carlos Marichal (eds) *Construcción de las identidades latinoamericanas: ensayo de historia intelectual, siglos XIX y XX*. México: El Colegio de México.
- Vasconcelos, José [1925] (1996), *La raza cósmica*. México: Espasa Calpe.
- Von Martius, Karl (1845), “Como se deve escrever a historia do Brasil”, en *Revista do Instituto Historico y Geográfico Brasileiro* 6(24):381-403. Rio de Janeiro.

Wyld Ospina, Carlos (1937), *La tierra de las Nahuyacas*. Guatemala: Ministerio de Educación

Young, Robert (1995), *Colonial Desires: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres: Routledge.