

El ensayo enfermo: Alcides Arguedas y la radiología

Miguel Gomes*

RESUMEN: Me propongo estudiar en la ensayística de Alcides Arguedas (Bolivia) el lenguaje que utilizó la formación racial científicista en Hispanoamérica en los comienzos del siglo XX, algunos años antes de los excesos nazifascistas, cuando fue desacreditado por la opinión pública. Mi precepto primero y desde el que comienzo todo mi estudio es la idea de que raza y discursividad son inseparables, por esto, analizaré la representación verbal que confirmará, por una parte, la artificiosidad de lo postulado como "verdad científica" y, por otra, la complicidad que en la forja de esa ilusión una y otra vez han tenido miembros de lo que Ángel Rama llamó "ciudad letrada". Arguedas, en particular, proyectó la imagen de un sujeto que es capaz de relacionar lo estético, lo político y lo científico, logrando en muchas oportunidades ser la personificación de la conciencia nacional.

Literatura boliviana, ensayo, lenguaje, retórica, racismo

ABSTRACT: *My objective is to study Alcides Arguedas' essays, paying special attention to the language used in the scientific racial formation in Hispanic American at the beginning of the XX century, some years before the fascist outcomes took place. My first idea, and the idea that will lead my research, is that race and discourse are inseparable; therefore, I analyse the verbal representation that will conform the non-fiction of the "scientific truth", and on the other hand, the complexity between members of the so-called "ciudad letrada" (letter city) by Angel Rama. Arguedas represented the image of a subject capable of relating the aesthetics, the politics and the scientific aspects, turning into the national conscience in many times.*

Bolivian Literature, essay, language, rethoric, racism.

1) El raciólogo en la ciudad letrada

Entiendo por *raza* una categoría clasificatoria integrada en discursos que organizan intereses y conflictos sociales mediante procesos de creación, empleo, transformación y destrucción de distinciones somáticas, es decir, aquello que Michael Omi y Howard Winant han denominado "formaciones raciales" (Omi, Michael y Howard Winant 2000: 184). Puesto que históricamente los fines con que se genera son jerarquizadores, la raza se hace indisociable del racismo o de su contrario dialéctico, el antirracismo. Siguiendo el ejemplo de Paul Gilroy, llamaré en estos renglones *raciología* a los racismos que han circulado desde el siglo XVIII hasta nuestros días, caracterizados por un afán de sistematización racionalista (Gilroy, 2001:11-12).

Mi propósito es describir en la labor ensayística del boliviano Alcides Arguedas (1879-1946) el lenguaje que el proyecto de formación racial científicista adoptó en Hispanoamérica en su apogeo, los albores del siglo XX, algunos años antes de que en el plano internacional los excesos nazifascistas lo condujeran, si no a su desaparición, al menos sí a su ocultamiento en el descrédito generalizado pero a veces insuficiente de la "opinión pública". Puesto que parto de la idea de que raza y discursividad son inseparables, un

*The University of Connecticut-Storrs.

examen de mecanismos de representación verbal podrá ser útil para confirmar, por una parte, la artificiosidad de lo postulado como “verdad científica” y, por otra, la complicidad que en la forja de esa ilusión una y otra vez han tenido miembros de lo que Ángel Rama definió como “ciudad letrada”. El escritor específico sobre el cual reflexionaré, en efecto, se esforzó en proyectar una imagen de sujeto capaz de vincular lo estético, lo político y lo científico, ofreciéndose en muchas oportunidades como personificación de la conciencia nacional.

¿Qué apoyo prestan las prácticas literarias a la “ciencia”? La respuesta se encuentra en el legado retórico cuyo campo de expresión privilegiado son la literatura y la elocuencia, estrechamente vinculadas en Hispanoamérica a lo largo de los siglos XIX y XX, período en que, con mucha frecuencia, los escritores, debido a sus ambiciones o compromisos de estadistas, han cultivado la oratoria. La *elocutio* de la antigua retórica (Spang, 2005: 134-138; Lausberg, 1975: 61-64; Murphy, 1990: 8-9; Barthes, 1982: 71-79) tiene una relevancia innegable para este estudio, si se considera que una de las autoridades de la raciología internacional del siglo XIX, Herbert Spencer, ante el temor de que las bases verbales de sus “verdades” se hicieran demasiado evidentes y el edificio de su teoría se derrumbara, trató de naturalizar y conceder valor científico a lo más artificioso y transmisible como estrategia discursiva del *ars bene dicendi*, los tropos y las figuras:

Figures of speech, which often mislead by conveying the notion of complete likeness where only slight similarity exists, occasionally mislead by making an actual correspondence seem fancy. A metaphor, when used to express a real resemblance, raises a suspicion of mere imaginary resemblance; and so obscures the perception of intrinsic kinship. It is thus with the phrases “body politic”, “political organization,” and others, which tacitly liken a society to a living creature: they are assumed to be phrases having a certain convenience but expressing no fact —tending rather to foster a fiction. And yet the metaphors are here more than metaphors in the ordinary sense. They are devices of speech hit upon to suggest a truth at first dimly perceived, but which grows clearer the more carefully the evidence is examined. (Spencer, 2002: 301)¹

Así como Hayden White ha probado la existencia de patrones “poéticos” tras el ejercicio historiográfico, en los que se hace patente una intervención significativa del lenguaje en las visiones de lo real y en la “conciencia histórica” (White, 1993: xi), creo que también la captación del papel activo de ciertos códigos verbales permite vislumbrar cómo se esfuerza la raciología en diseñar una sociedad estructurada por la diferencia e inmediatamente sustentada por la distribución desigual de poder entre “racializadores” y “racializados” —según los términos de George Fredrickson (2002: 9). No es casual, por ello, que David Theo Goldberg acuda a una metáfora emparentada con la concepción del texto como ‘tejido’ para referirse a la función de la raza en la consolidación del Estado moderno:

I am claiming [that] states are instrumental in inventing races both as a form of socialization and as technologies of order and control. States fabricate races, imputing on them a semblance of coherence. They do not create races artificially from whole cloth, however, but pick up the threads for designing the racial fabric from various sources, scientific and social, legal and cultural. States then are

1 Como norma, traduciré las citas excepto cuando considere relevantes para nuestra discusión sus giros expresivos, como en este caso.

fundamental to weaving race into the social fabric, and indeed the fabric of the modern state is fashioned with racially woven threads. States thus are endowed or endow themselves with “races”; they adjust and adopt races to governmental purposes [...]. That race is a marker, an expression, indeed, constitutive of modern relations of power makes it especially amenable to the expression of state power, one might say, to the central defining condition of modern statehood per se (Goldberg, 2002:130).

Cualquiera que sea el método que se emplee, proclamar la posibilidad de deslindar razas y jerarquizarlas es un acto tan “performativo”, en el sentido austiniano (Austin, 1993: 4-11), como el de declarar la existencia o el nacimiento de una nueva nación. La eficacia persuasiva de ese tipo de lenguaje en gran parte puede atribuirse a la pericia de los letrados encargados de componer los discursos estatales y, ésta, al arsenal que la tradición literaria y oratoria ponía a su disposición. Ya se ha observado que la falta de diferenciación entre la intelectualidad política y la cultural en Latinoamérica facilitó la propagación y la práctica de la raciología moderna (Aronna, 1999: 22).

Desde el siglo XVIII, cada vez con mayor intensidad, las ciencias naturales postulaban como una de sus piedras angulares la preeminencia de la mirada. Como Michel Foucault sugiere, en ese entonces “la relación de lo visible y lo invisible se reestructura” y racionalismos como los de la medicina “se sumergen en la maravillosa densidad de la percepción” (Foucault, 1994: xii-xiii) porque “la clínica exige tanta mirada como la historia natural” (Foucault, 1994: 89). La retórica de la raciología trasladó esos imperativos científicos al ámbito verbal recurriendo a “imágenes” —tropos y figuras que enlazan lo “percibido” y lo “inteligido” (Lakoff-Turner, 1989: 89-96). Londa Schiebinger ha señalado cómo la anatomía contribuyó a dotar de legitimidad científica los discursos a la vez racistas y misóginos que proliferaban a partir del siglo XVIII apertrechándolos con ilustraciones abundantes: los retratos de cráneos, formas del esqueleto, configuraciones faciales, etc. permitieron desviar la atención de los procesos lingüísticos que seleccionaban, tramaban y organizaban dichas diferencias. El racismo científicista, de hecho, requería una síntesis de *logos* e *icono* (Gilroy, 2001: 35). Estas páginas intentarán aclarar cómo esa alianza empieza a constituirse desde el texto mismo: el sistema expresivo del escritor ha incorporado de antemano el diálogo auspiciado por el empirismo; al concertar sus “imágenes” con la “verdad científica” supuestamente transmitida se las arrebata para identificarse con esa verdad y encarnar el poder que de ella emanaba. La ciudad letrada formalizaba un nuevo pacto, postcolonial y posteológico, con la ley imperante. Ese pacto, no obstante, no era invulnerable y sus cláusulas, que construían una lógica social, portaban las claves de su disolución misma.

2) *Pueblo enfermo* y la mimesis como contagio

Alcides Arguedas publicó la primera edición de *Pueblo enfermo* en 1909, al parecer, desarrollando las ideas de un folleto que data de casi un lustro antes, puesto a circular en Europa durante uno de sus viajes (Sánchez: 12). En los últimos años se han señalado entre los principales estímulos intelectuales con que contó, además del sobresaliente de Carlos Octavio Bunge, con su *Nuestra América* (1903) —“tratado de clínica social” que buscaba “en cada sociedad [...]

lo característico de su raza más fuerte, la dominadora” y “el sello de supremacía que ésta impone a las débiles” (Bunge, 1918: 53)—, el del también argentino Manuel Ugarte de *Enfermedades sociales* (1905), así como el de los bolivianos Gabriel René Moreno, Nicomedes Antelo y Daniel Sánchez Bustamante (Aronna, 1999: 137), y el venezolano César Zumeta, autor del entonces muy divulgado *Continente enfermo* (1899) (Sánchez: 12). Esa genealogía deshace la errónea suposición de que Arguedas no hacía más que aplicar a su tierra ciertas matrices ideológicas aprendidas de españoles como Ramiro de Maeztu, Miguel de Unamuno, Rafael de Altamira y Ricardo Macías Picavea, malentendido propiciado por Maeztu mismo en pasajes de la carta-prólogo a *Pueblo enfermo*² (Aronna, 1999: 136-7). En realidad, la inquietud “médica” que organiza la retórica arguediana se remonta a obras clásicas de la tradición hispanoamericana de las que sin duda Bunge y sus otros maestros se nutrieron: las de la generación argentina de 1837; tanto Alberdi como Sarmiento figuran entre los autores evocados en el ensayo de 1909, que se hace eco del fatalismo del primero respecto de las híbridas “masas populares” del continente y la desconfianza del segundo ante tendencias psicológicas de dichos grupos (Arguedas 1: 438-9). Sarmiento había adoptado la tropología clínica al menos desde el *Facundo* (1845): “el mal que aqueja a la República Argentina es la extensión” (56); y en un contexto mucho más marcadamente raciológico la había explotado en *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883):

Debemos tener ánimo bastante, a fin de evitar las recaídas, para descubrir las hediondas llagas de nuestra historia, y las infecciones de que no estamos curados todavía, como existe latente la sífilis en la sangre, aunque sus estragos no sean ostensibles (Sarmiento, 1953, XXXVII: 143).

El “diagnóstico” de Arguedas en *Pueblo enfermo* es, ante todo, duro y acepta identificarse con lo sombrío. La “Advertencia” a la tercera edición, de 1937, resulta rotunda, teniendo en vista los sucesos recientes, blandidos como prueba de que las turbadoras posiciones originales estaban justificadas:

Fuente de desencanto fue este libro al aparecer. De desencanto y contrariedad. Despertó odios, produjo polémicas, inspiró otros libros en que el autor era presentado como un vil calumniador y un recalcitrante pesimista; pero transcurrieron los días y los tristes acontecimientos de los últimos tiempos [...] culminaron por fin en la tragedia del Chaco, o sea, en esta cosa enorme y estúpida que los llamados técnicos y estadistas aceptaron con verdadera fruición y culpable ligereza para conducirnos —¡otra vez, Dios mío!— a la derrota, a la vergüenza y a la desmembración.

Y recién ahora, a la cruda luz de los hechos y frente al desastre, comenzará a verse —¡si es que se ve!— que el fácil optimismo de los satisfechos era la verdadera mentira; que los entusiastas de la raza y los propaladores de las virtudes, méritos y cualidades del pueblo boliviano eran simples voceadores de frases de circunstancia para ganar electores [...]. La desesperanza de los llamados pesimistas y denigradores era lo sólo honrado [...] (396-7).

Aunque tardía, en esta adición al texto se observa un fenómeno que también percibo y analizaré en el conjunto de *Pueblo enfermo*: un impulso mimético que da la sensación de aunar mundo

2 “Usted ha hecho por su país, con este libro, lo que unos cuantos españoles hicimos por el nuestro hace diez años” (Arguedas 1: 397).

referencial y ensayo, contra los presupuestos de los que dice partir éste. La afinidad involuntaria a la que me refiero se aprecia en el orden retórico. En el pasaje citado, por ejemplo, destaca la enfática exhibición del *pathos* de varias maneras: en la profusión de exclamaciones; en las violentas antítesis con las que se estructura el pensamiento; en la tendencia sintáctica a la “desmembración” debida a abruptos incisos —en los que se concentra, por cierto, la energía de las frases exclamativas— y a zeugmas —“las virtudes, méritos y cualidades”— que descoyuntan y dan constantemente a esta prosa cierta tonalidad hórrida o “cruda”. Con fines persuasivos, el hablante ensayístico que lamenta y condena incansablemente la patología nacional asume una voz en la que las dolencias se dejan sentir. Eso, sin embargo, crea una situación enunciativa problemática que revela lo que acaso constituye una no deseada crisis de autoridad en el raciólogo.

Empecemos por recordar el retrato que el libro ofrece de Bolivia. El capítulo inicial, “El medio físico opuesto al desarrollo material del país”, con sus aportes copiosos de detalles realistas, pero a la vez aderezados de atisbos líricos, es una minuciosa variación del arcaico motivo religioso-literario de la *terre gaste*, en particular en lo que concierne a la región interandina, que permite de entrada trazar los paralelos, luego empecinadamente retomados, entre espacio y seres que lo habitan:

Allí no se sorprende la vida, sino la nada. En medio de esa quietud petrificada, de esas sabanas grises y polvorosas donde las caravanas, por numerosas que sean, semejan grupos de hormigas decrepitas sobre la vasta extensión de un plano, se siente tal abandono, tal soledad, que el espíritu no tiene ánimo de remontarse, de soñar. De ahí la ausencia de toda poesía en las razas que lo pueblan (Arguedas 1: 402).

Por sus remisiones míticas, un ámbito semejante prepara la profundización ulterior en las analogías de lo enfermo así como la sutil heroización de quien se desvive por curar a la nación —la *terre gaste* geografizaba el mal del *rois maihaigné*, ‘tullido’, aquí equivalente del “pueblo”, alegoría críptica que convierte al ensayista en una versión actualizada de Perceval el Galés o del paladín Galaz (Weston, 1997: 11-21).

Si bien la opresividad de la segunda región, la amazónica, carece del toque de postración metafísica de la primera, la naturaleza viene cargada de contrastes “brutales” y los hombres que en ella habitan apenas podrían distinguirse de otras formas de vida: en sus valles “vegetan salvajes y fieras en amable consorcio” (Arguedas 1: 403) —y dicho uso del verbo “vegetar” será frecuente en el libro. En la región del Plata, tercera y última, aunque la vida pueda hacerse “fácil” por la fertilidad del suelo, tampoco faltan las maldiciones, siendo la principal la de la codicia, que atrae a individuos “poco sociables”, “aguijoneados por la sed del oro” (404).

Cuando en el segundo capítulo pasemos a la “Psicología de la raza indígena”, la negatividad previamente esbozada se perfila con claridad. En un curioso retorcimiento del raciocinio, el ensayista intenta demostrar que Bolivia es uno de los países latinoamericanos menos favorecidos por la entrada de “sangre extraña” —léase *blanca*— no por medio de las estadísticas, “hechas de ligero y muy arbitrariamente”, sino por un postulado que se presenta como fruto del sentido común:

De no haber predominio de la sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de perfecciones en el orden material y moral, y estaría hoy al mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes migratorias venidas del viejo continente (413).

La explicación de por qué indígena e inconciencia se equiparan se articula enseguida con detenimiento. Hombre y paisaje son uno; entre ambos y el animal poca diferencia parece haber:

En la región llamada *interandina* vegeta, desde tiempo inmemorial, el indio aymará, salvaje y huraño como bestia del bosque, entregado a sus ritos gentiles y al cultivo de ese suelo estéril en que, a no dudarlo, concluirá pronto su raza.

La pampa y el indio no forman sino una sola entidad. No se comprende la pampa sin el indio, así como éste sentiría nostalgia en otra región que no fuera la pampa (414).

Conociendo lo que tal mención implica en el sistema de valores de alguien que hereda y prolonga el determinismo decimonónico, la animalización o inferioridad provenientes del entorno se completa cuando se insinúa que lo único aparentemente hermoso que hay en ese mundo es el cielo y éste, “al decir de Mr. Dereims”, es comparable al de África (415). Al peso del ambiente acaba atribuyéndose la deshumanización irreparable del indígena:

El aspecto físico de la llanura [...] ha moldeado el espíritu de manera extraña. Nótase en el hombre del *altiplano* la dureza de carácter, la aridez de sentimientos, la absoluta ausencia de afecciones estéticas. El ánimo no tiene fuerzas para nada, sino para fijarse con persistencia en el dolor. Llégase a una concepción siniestramente pesimista de la vida [...]. Tal es la ética que se desprende en una región así y entre hombres que han perdido lo mejor de sus cualidades (415).

Las monstruosidades interandinas sólo se reparan, de vez en cuando y relativamente, con el descenso a regiones de climas mejores, que traen consigo facciones de “líneas más suaves, más puras y de tez más clara”; ya en los valles “la misma raza adquiere aspecto simpático” y se ven “rostros graciosos, y hasta bonitos, en las mujeres” (416). Pero las visiones de belleza no pasan de ser un paréntesis para el ensayista, que no tarda en retomar, con motivo de una descripción de las fiestas, su obsesiva bestialización del indígena, “animal expansivo con los de su especie” (416).

En la raíz de todo parece estar la niñez: “Resignada víctima de toda suerte de fatalidades lo es el indio desde que nace, pues muchas veces, como las bestias, nace en el campo, porque el ser que lo lleva en sus entrañas labora las de la tierra dura” (416). Más tarde, una vez que su madre, no sin dudas, logra distinguirlo de “retazos de carne animada que gruñe y huele mal”, “se le deja encerrado en los patios de las casas, junto con las gallinas” (417). Ese origen lo paraliza y parece absorberlo para siempre, hacerlo débil ante los embates de un pasado que se remonta mucho más allá de la historia:

Amante del terruño, del retazo donde nació, jamás abandona su hogar [...]. Receloso y desconfiado, feroz por atavismo, cruel, parco, miserable, rapiñesco, de nada llega a apasionarse de veras. Todo lo que personalmente no le atañe lo mira con la pasividad sumisa del bruto, y vive sin entusiasmos, sin anhelos, en quietismo netamente animal (418).

La mujer, igualmente, “quiere como la fiera” y, como rasgo distintivo —uno de los pocos “positivos” que se hallarán en todo el capítulo—, tiene ciertas cualidades del “varón”: sus odios son igual de exaltados; es “la primera en dar la cara al enemigo”; “sus músculos elásticos tienen la solidez del bronce batido”; a diferencia de “nuestras mujeres” desconoce “el abuso del corsé y el desmedido gasto de perfumes y polvos” (418). Michael Aronna señala, con toda razón, que Arguedas aprovecha la descripción de las indígenas para sugerir que “aunque inferiores, al menos no son histéricas” (Aronna, 1999: 146). Cabría agregar que la jerarquización raciológica entronca con otra sexual, no restringida a la región interandina, y que la caracterización sorprendentemente ennoblecedora de la mujer del altiplano, por consiguiente, deja de serlo si reparamos en que se trata de una estrategia de coordinación de ambas manifestaciones de una misma voluntad de poder.

De lleno en el territorio de la hipérbole, el resto de las metáforas y los símiles con que se describe a los indígenas aumenta sus desajustes con respecto a la norma que parece manejar el ensayista: en lo conservadores son “peores que el chino” (418); su superstición, credulidad e imprevisión son constantes (419-20); incapaces de sistematizar sus creencias, religiosamente son “contradictorios” (420); una vez “degenerados” por la prolongada opresión del europeo o sus descendientes, sufren de estallidos de violencia “atroz” (420) y, tanto o más anómalo, de pérdida de cualidades viriles, sobre todo después de la derrota: “Entonces, ante la brutalidad del blanco, busca, como toda raza débil, su defensa en los vicios femeninos de la mentira, de la hipocresía, la simulación y el engaño” (429). No cuesta darse cuenta de que el retrato del indígena boliviano que hace Arguedas está en deuda con las teorías del Conde Gobineau acerca de la masculinidad de las razas conquistadoras y la femineidad de las conquistadas, así como la decadencia que los cruces entre ellas suelen producir (Gobineau, 1853: 221-2, 226-7, 342).

Allí, precisamente, se complica la argumentación de *Pueblo enfermo*, puesto que el porcentaje de raza blanca en Bolivia es tan pobre, según su parecer, que ésta sólo puede tratarse en una especie de apéndice breve al capítulo tercero, dedicado a la “Psicología de la raza mestiza” (440-441). La pureza del blanco es discutible, lo debilita y, como en el caso del indígena, el entorno acaba por imprimir en él sus huellas:

La raza blanca, no llevando pura la masa de su sangre, tiene ciertos rasgos salientes que la diferencian notablemente de la que procede; pero, de igual modo, por causas de medio físico y educación es impotente de desplegar sus energías (440).

El espacio queda libre, de esta manera, para el imperio del mestizo. Pero así como indios y blancos padecen el mal del mundo en que les tocó nacer, lejos está el producto de la fusión de ambas razas de considerarse como una bendición. La suya constituye “la clase dominante, desgraciadamente, en Bolivia” (439), lo que hace contrastar a la nación con otras próximas —Argentina y Uruguay— de trayectoria diferente y, en ese momento, exitosa:

La historia de este país es, pues, en síntesis, la del cholo en sus diferentes encarnaciones, bien sea como gobernante, legislador, magistrado, industrial y hombre de empresa [...]. Alejada la nación del mar y cerrada dentro del Continente por la muralla de los Andes, no hubo la posibilidad de que el elemento étnico se renovase merced

al contacto con gentes de otras razas y cambiase de esta suerte la estructura de su misma composición, como fatal y necesariamente ha sucedido con los pueblos de la costa, muchos de los cuales ofrecen hoy una homogeneidad envidiable. Y entonces, por fuerza, los elementos predominantes de la raza, indios y cholos, fueron desalojando paulatinamente, y no obstante los prejuicios de casta de las clases superiores, la poca sangre europea que quedó [...]. Son los gobernantes *cholos* con su manera especial de ser y concebir el progreso quienes han retardado el movimiento de avance de la República (439-40).

En lo anterior podría entreverse la protesta de un personaje que desea caracterizarse como uno de los escasísimos blancos del país en cuya pureza racial habría todavía un último depósito de esperanza, si el poder llegara a sus manos; pero ello no dejaría de ser un equívoco, porque el autor mismo era mestizo (Earle-Mead, 1073: 73). Se impone como más factible una interpretación en la que se privilegie la total entrega a la elegía, sobre todo, porque a lo largo del volumen, con los añadidos de las diversas ediciones, el postulado obsesivo se aproxima más al diagnóstico o, incluso, a la autopsia que a las prácticas terapéuticas. Una y otra vez se remacha con la monotonía de un responso fúnebre que los elementos en juego en la circunstancia boliviana sólo dejan adivinar un desenlace trágico. Muy temprano se ha advertido que en lo que se denomina “hibridismo” aguardan “fatales consecuencias” (413). Avanzado el libro, la sentencia del médico de la nación es rotunda, teniendo en cuenta la historia política e intelectual que ha estado examinando:

[La] sociedad de la ciudad legendaria [Potosí], centro otrora de antigua y bien sentada aristocracia, ha caído sumergida en la más triste mestización, y ahora domina y se impone el tipo criollo de tez oscura, cabellos duros y negros, expresión ordinaria y rasgos toscos, físicamente, y perezoso, atrabiliario, intrigante, desleal y falso, moralmente; tipo ya generalizado en todas las demás poblaciones de la República, con excepción de dos capitales donde el tipo blanco ha sufrido otras degeneraciones en su carácter y en su alma (567).

[Bolivia se ha desenvuelto] en sentido inverso a toda asociación humana, porque ha pasado de un estado defectuoso a otro peor, debido a su encerramiento dentro del continente [...], a su descuido o incapacidad para atraer corrientes inmigratorias y al predominio de la modalidad mestiza, que se ha ido imponiendo [...] desnaturalizando el núcleo racial del elemento ibérico, que, ahogado por el empuje incontenible de la masa mestiza, ha ido perdiendo sus cualidades para heredar las de la raza sometida, menos apta (572).

Y nada hay que hacer de pronto para remediarlo, porque es la sangre mestiza la que ha concluido por desalojar a la otra y ahora se revela en todas esas manifestaciones bajas y egoístas, que son el signo patente de la triste actualidad boliviana y de este pueblo enfermo, hoy más enfermo que nunca... (574).

¿Cuáles son las características de la “psicología” del mestizo?: del blanco español hereda “belicoidad”, “ensimismamiento”, “orgullo y vanidad”, “individualismo”, “rimbombancia oratoria”, “nepotismo”, “fulanismo furioso”; del indio, “sumisión”, “pasividad”, “inclinación a la mentira”, “hipocresía”, “deslealtad” (435). No cuesta imaginar el resultado de semejante combinación, que se remata con cierto fatalismo etimológico: según se explica con el auxilio de citas de cronistas, la palabra *cholo* proviene de la frase italiana *fanciullo*

fanciulli, empleada por un viajero que así se dirigía a los mestizos en señal de “compasiva solicitud”; “*cholo*, es decir, pequeño, digno de protección” (435). La pequeñez en la vida social y la política se manifiesta en facilidad de ser manipulado y, peor aún, en el “igualitarismo bárbaro” (437) que todo el libro describirá con espanto, particularmente cuando se señalan las nefastas tendencias izquierdistas de la psicología mestiza, cuyos únicos propósitos son demagógicos (602), lo que resalta en el reciente “bolchevismo” y “marxismo” carente de “idealismo” (*sic*) que pretenden producir en Bolivia “el gran trastorno comunista” (604-5). Por supuesto, la afinidad entre la filosofía de Arguedas y la de Hitler se hará transparente cuando en una de las ediciones de *Pueblo enfermo* se añadan extensas citas, para nada condenatorias, de *Mi lucha*: “nadie con más vigor que Hítler en estos días ha puesto de relieve el peligro de la mestización de los pueblos” (612).

En suma, puede argüirse que el “mal” de la colectividad radica en el predominio de lo impuro en su composición étnica, una vez “degenerada” por falta de refuerzos exteriores la índole de la élite blanca que fundó la nación moderna. Cuando el inferior gobierna, no ha de esperarse otra cosa que un *mundo al revés*, y en este antiguo tópico (Curtius, 1981: 1: 44) se cifra la representación del estado en que se encuentra la patria. Todo en ella parece fuera de lugar, hasta el extremo de que se hace referencia a “este singular país de las anomalías” (Arguedas 1: 601). Las secuelas y los resultados de la Guerra del Chaco, en los que se detiene la última versión de libro, sólo hacen evidente lo que desde la primera se advertía:

Quando llegaron a la ciudad honda del altiplano, La Paz, los primeros telegramas anunciando la revuelta del coronel Franco en el Paraguay hubo aglomeración de gente en los sitios donde los pobres diarios ponen [...] sus pizarritas [...]. Una dama de mis amigas —la prudencia aconseja no revelar todavía su nombre— muy inteligente, de buen corazón y de agudo ingenio [...], alzándose de hombros, comentó en voz alta y con acento sardónico:

—Bueno, pues. En el Paraguay, a los que ganan la guerra, se les persigue y mete a la cárcel, porque no ganaron bastante. Aquí, a los que pierden la guerra, se les premia y exalta, porque no supieron perder bastante... ¡Esta bien! (601-2).

El *exemplum* que con viejas y efectivas tácticas retóricas introduce el ensayista es la síntesis dramatizada de una serie de elementos ya presentados con amplitud: no se olvide que en el encajonado, asfixiante y “hondo” microcosmos boliviano las mujeres, si no son histéricas, se portan como “varones”; que la mayoría de los hombres, por su hibridismo racial, tiene “vicios femeninos”; que éstos, por consistir en defectos de “duplicidad de carácter” (435) hacen de lo unitario una diversidad destructiva:

Se enamora de todos los ideales, pero no persigue ninguno. Teóricamente, o mejor, en la apariencia, es patriota, y su patriotismo está limitado por el más ínfimo de sus intereses; se dice altruista y es egoísta; defiende la moral y no conoce escrúpulos de ninguna clase (437).

Además, téngase en cuenta que el ser humano en ese espacio caótico en poco o nada se distingue de las bestias y a duras penas permite a sus madres mismas entrever un fondo espiritual, puesto que la apariencia, antes, se acerca más a “pedazos de carne”. El colmo de ese desarreglo general acaso sea la cualidad “contradictoria” que se

atribuye al carácter del mestizo (435) que ya figuraba en el indio, en vista de que sus creencias, recuérdese, parecen demasiado heterogéneas y mutuamente excluyentes (420).

Ahora bien, no puede mencionarse este punto sin observar que tres de los más lúcidos estudiosos de la obra arguediana, Juan Albarracín Millán, Pedro Lastra y Michael Aronna, han coincidido en describirla como plagada de negaciones de sí misma. El primero, la entendía como “drama espectacularmente contradictorio” (95), “apasionada condenación del indio y también iniciador[a] del indigenismo en la literatura” (Albarracín Millán, 1979: 55). El segundo, en un trabajo de título explícito, “Las contradicciones de Alcides Arguedas”, parte de una refutación de la diferencia que establece Luis Alberto Sánchez entre el ensayista, de un “racismo blanquista”, y el novelista, “reivindicador del indio”, afirmando que la vecindad de ambas facetas autoriales es mayor de lo que Arguedas supuso, puesto que la conducta verbal de sus voces narrativas destruía los propósitos filantrópicos que deseaba que sus novelas expresaran (Lastra, 1987: 51-62). Aronna, por su parte, se enfoca en la “ambivalencia entre racismo y reformismo” patentes en *Pueblo enfermo*, en los que la apariencia científica del aparato imaginal encubre un diagnóstico errado —en el fondo irracional— del problema estudiado, el abismal subdesarrollo boliviano, localizándolo en caracteres psicobiológicos de la población y no en factores infraestructurales (Aronna, 1999: 140-1).

Una primera muestra de la constante entrada del ensayista en callejones sin salida es su inicial ataque al concepto biológico de raza. Luego de transcribir pasajes de un censo de 1900 que divide en cuatro los componentes étnicos de Bolivia —el indígena, el blanco, el mestizo y el negro—, se advierte que 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 [en *L’avenir de la race blanche*]— “nadie ha podido decir jamás cuáles rasgos establecían las características de la raza” (412).

Por ello, mantendrá poco después, sólo como tipo “psicológico” ha de entenderse el vocablo cuando aparezca en *Pueblo enfermo*, siguiendo las formulaciones de Gustave Le Bon y otros racionólogos decimonónicos. No obstante, pronto ese marco teórico se desecha, porque se hace notorio el peso de lo biológico y geográfico en incontables razonamientos, en particular los que invocan la “sangre”:

[Los habitantes del país se distinguen por el influjo de la región, pero,] sobre todo y encima de todo —y esto no hay que olvidarlo— [por] la mayor o menor cantidad de sangre indígena que cada uno lleve en su masa (442).

Bunge ha sostenido con fundamento, aunque no suficientemente comprobado, siendo fácil hacerlo, que la manera de ser de los pueblos hispanoamericanos difiere según la cantidad y calidad de sangre indígena predominante en cada uno de ellos. Bolivia —lo hemos visto—, por condiciones especiales de su situación geográfica y por haber sido el molde en que se forjaron las civilizaciones quechua y aymará, hoy casi extintas a pesar de la supervivencia de las razas, no ha recibido gran contingente de sangre europea, y por eso en sus manifestaciones se echa de ver

cierta anormalidad del todo común a los pueblos de igual estirpe y mismo abolengo (460).

Un par de párrafos después de haberse cuestionado inicialmente la validez de la raza “física” y sugerirse que la clase social en muchos casos es más real, el vocablo *sangre* campea junto con otros afines en sus referentes biológicos, e incluso en primera instancia animales o vegetales: “cruzamientos” e “hibridismo” (413). Aronna, evaluando la cuestión de un antibiologismo que habrá de traicionarse irremediabilmente, acierta al describirlo como producto de un “discurso doble defensivo” que jamás alcanza coherencia (Aronna, 1999:143).

Igualmente interesante es la necesidad constante de citar estadísticas y aseverar, como ya lo he adelantado, que “para comprobar la verdad” de que Bolivia ha carecido, por su mediterraneidad, de una cuota saludable de “sangre extraña”, las estadísticas no son de confiar, por hacerse “de ligero y muy arbitrariamente”. Enseguida, para completar el contrasentido, se afirma que más valioso con el propósito señalado es recurrir “al modo de ser colectivo, anormal, curioso, raro” (413). Como vemos, las oscilaciones entre el aprecio absoluto por la ciencia y el impresionismo rampante no escasean.

En la misma línea de pensamiento se halla la involuntaria paradoja de que el sujeto ensayístico que lamenta la admiración que las masas mestizas sienten por los caudillos acabe citando con fascinación a Adolf Hitler. Lo cierto es que *Pueblo enfermo* no tarda en revelar que su lógica comparte con el deplorable referente degenerado las marcas de una hibridez “fatal”. Para expresarlo en los términos que he usado en este trabajo, el ensayo, sin darse cuenta, queda aprisionado en el *mundo al revés* que laboriosamente denuncia. Ese curioso giro de tuerca hace de buena parte de su raciología un metadiscurso.

Repárese en cómo la prosa de Arguedas descarta los datos concretos para de inmediato favorecer la observación subjetiva: sacar la ciencia de los géneros no literarios que tradicionalmente la comunican —el tratado, el manual, la tesis, el informe, el estudio extenso o breve— y ponerla en un género mucho más cercano a los hábitos de la “creación” artística, como el ensayo, suele suscitar ese tipo de fenómenos. Lo previsto como científico se desenmascara, incluso involuntariamente, quedando expuesto más bien como “cientificista”. Los planteamientos de Theodor Adorno al respecto son claros:

El ensayo devora las teorías que encuentra cerca; tiende a liquidar opiniones, incluyendo aquéllas de las que parte. El ensayo es lo que era desde el principio [cuando se acuñó su nombre], la forma crítica por excelencia (Adorno, 1991,1: 18).

No por casualidad, algunas de las definiciones más memorables de ese tipo de escritura privilegian comparaciones en las que lo híbrido o multiforme es determinante: José Miguel Oviedo ha hablado de un género “camaleónico” (Oviedo, 1991: 11); Alfonso Reyes, de un “centauro de los géneros” (Reyes, 1981, 9: 403); y, para Rufino Blanco-Fombona, un modelo canónico del ensayismo hispánico como el *Facundo* sólo podía retratarse “absurdo y monstruoso como aquellos tiarados animales de Persia con cuerpo de toro y alas de águila” (Blanco-Fombona, 1958: 999). Montaigne mismo concibió sus

Essais como “cuerpos monstruosos compuestos de miembros diversos, sin configuración cierta” (Montaigne, 1950, I: 28). La condena de lo impuro que elabora Arguedas, hecha desde una especie literaria tradicionalmente vista como suma de impurezas, tarde o temprano socava los cimientos intelectuales del interesado en condenar y obliga al lector a dirigir su atención a la conducta sospechosa de quien se expresa en el texto. Si para hablar de un lugar se sugiere un conocimiento directo y no pasajero de él y si es cierto que dicho medio aplica su impronta negativa en los individuos de todas las razas que en él habitan, ¿cómo evitar pensar que el personaje ensayista no sea uno de los productos de ese influjo nefasto? En el supuesto de que uno y otra fuesen reales, ¿cómo estar seguros de que el discurso del *médico* no esté haciéndose desde la *enfermedad*? ¿Qué nos impide inferir que el diagnóstico no sea otro síntoma más, el fantaseo febril de un “degenerado”? Después de todo, una de las premisas del ensayista es que el indio no puede evitar el pesimismo: un libro que lo defiende enfáticamente como opción política podría considerarse ya contagiado de la abyecta dolencia.

En un pasaje significativo, el hablante arguediano pretende identificarse con Simón Bolívar, que, “con dolorido y profético acento”, “desengañado de su obra”, veía cómo proyectos de unidad americana se arruinaban a medida que se propagaba la anarquía de los microcaudillismos en los países nacidos de la liquidación del imperio español. “Los pueblos constituidos por el potente esfuerzo de su brazo y de su genio han caído en manos de multitudes bárbaras”, acota *Pueblo enfermo* (537), y no hace falta aclarar que el referente de “bárbaro” en este contexto es, sobre todo, racial. Aunque el personaje ensayístico insinúe, mediante la *imago* bolivariana, que participa de las cualidades del fundador —blanco, heroico y profético—, es imposible pasar por alto que Bolívar enunciaba su desengaño desde una posición muy concreta: la del hombre de acción a quien las circunstancias, no los hábitos personales, habían detenido. Nada de eso cabe decir de la voz que encontramos en un libro suficientemente voluminoso, reescrito y reeditado, que entonó durante decenios “desencanto y desesperanza”, considerándolos “lo sólo honrado”. Aparte de la exigencia física que supone la composición de extensas parrafadas, poca acción se vislumbra en *Pueblo enfermo*. De nuevo, lo atribuido con desprecio a la raza indígena —“muelle y con pocas iniciativas” (410), “fijada en la persistencia del dolor”, “siniestramente pesimista” (415) — logra, sin matices, perfilar el estilo y el método del ensayista. Retomando las insinuaciones míticas con que se abre el ensayo de Arguedas, la de una *terre gaste* latinoamericana y su salvación mediante la cura de su monarca, que podríamos imaginar a manos del héroe-escritor, concluiríamos que, pese a todo, el antiguo mito latente en esta escritura fracasa: la “tarea del héroe” no culmina en “restauración” (Weston, 1997: 21). Perceval y el *rois maihaigné*, por el contrario, se confunden, presas de un mal idéntico.

La psicología analítica suele referirse a ese tipo de fenómenos como proyecciones de la Sombra, atribuciones al Otro o, en general, exteriorizaciones de aquello que en nuestra propia Psique resulta amenazador, indeseable y, por lo tanto, se reprime u oculta. El racismo se relaciona con esos mecanismos (Edinger, 1992: 64-5; Whitmont, 1997: 158-78). El psicoanálisis, por su parte, también se ha ocupado del caso complementando a su manera dichas aseveraciones, especialmente en lo que respecta a la xenofobia, componente casi siempre central de toda raciología (Kristeva, 1991:

182-92). El drama secreto que todavía proporciona cierto interés a la obra de Arguedas radica precisamente en su desgarrado e inconsciente autorretrato: el rostro pertenece al “extraño de sí mismo” al que la psicología se refiere.

3) Hacia una teoría de la raciología latinoamericana

En esta relectura de un texto fundamental de la raciología hispanoamericana destacan algunos elementos que, según creo, pueden localizarse en escritos semejantes previos —los mencionados entre las principales fuentes de Arguedas— y más o menos contemporáneos o posteriores —entre otros, *Los negros brujos* (1906) de Fernando Ortiz y la producción sociológica de José Ingenieros. Un trabajo comparado de mayor extensión que éste permitiría delinear un fondo expresivo compartido, un auténtico sistema en el que se integrarían signos como los siguientes:

A) En el plano del enunciado, hay consistencia elocutiva en la caracterización del Otro racial. Abundan metáforas o símiles, no rara vez hiperbolizados, que bestializan o cosifican los elementos no blancos de la nación. El tema que va destacando ese tipo de representación —y aquí se reconoce la inseparabilidad retórica de *res* y *verba* (Lausberg, 1975: 61)— es el de la “abyección” encarnada en el subordinado que, cuando nace, recuérdese, se parece demasiado a “retazos de carne animada que gruñe y huele mal” (Arguedas 1: 417). Lo abyecto domina en la raciología del siglo XIX, en la que asco, repulsión, espanto eran emociones que ciertas razas o sus relaciones suscitaban. Gobineau es tajante al respecto y acaso demasiado afín a Arguedas en varios pasajes: *À la multitude de toutes ces races métissées si bigarrées qui composent désormais l’humanité entière, il n’y a pas à assigner d’autres bornes que la possibilité effrayante de combinaisons des nombres* (Gobineau, 1853, I: 342). Louis Agassiz transparentaba no menos la náusea de las amalgamas; en el Brasil, el vértigo de lo indiferenciado se hace demasiado para su usualmente comedida prosa de naturalista:

The natural result of an interrupted contact of half-breeds with one another is a class of men in which pure type fades away as completely as do all the good qualities, physical and moral, of the primitive races, engendering a mongrel crowd as repulsive as the mongrel dogs, which are apt to be their companions (Agassiz, 1868: 298-9).

La repulsión ante la impureza, el temor ante la violación de los límites establecidos surgen de reacciones defensivas del orden patriarcal identificado con la “conciencia”, amenazada ésta por lo que desea suprimir o reprimir: la confusión primordial, la indiferenciada simultaneidad inconsciente de lo que la ley de la razón escinde en luz y sombra, bien y mal, civilización y barbarie, masculino y femenino, humano y animal, blanco y no blanco, entre otras dicotomías cuyo propósito es tanto organizar como dominar (Kristeva, 1982: 15; Whitmont, 1997: 121-44).

La animalización, cosificación o feminización sistemática del indígena o mestizo es antigua en la tradición hispánica. Un vistazo a pasajes del diálogo doctrinal *Democrates secundus* de Juan Ginés de Sepúlveda corrobora de inmediato el parentesco con Arguedas:

Ut igitur ad propositum redeamus, si meliores et natura moribusque et legibus prestantiores ius est fas deterioribus imperare, intelligis

profecto, Leopoldo, si modo nosti gentis utriusque mores et naturam optimo iure Hispanos istis Novi Orbis et insularum adiacentium barbaris imperare, qui prudentia, ingenio, virtute omni ac humanitate tam longe superantur ab Hispanis, quam pueri a perfecta aetate, mulieres a viris, saevi et immanes a mitissimis... (Sepúlveda, 1997, I, 9, 1).

[Regresando a nuestra discusión, si es justo que los mejores por naturaleza, costumbres y leyes imperen sobre los inferiores, entenderás, Leopoldo, si conoces las costumbres y la naturaleza de uno y otro pueblo, que con mucha justicia los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo y sus islas adyacentes, quienes en prudencia, ingenio y todo género de virtudes son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los hombres, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos...]

Confer nunc cum horum virorum prudentia, ingenio, magnitudine animi, temperantia, humanitate et religione homunculos illos, in quibus vix reperias humanitatis vestigia...

[Compara ahora esas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humildad y religión [de los españoles] con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas se hallan vestigios de humanidad] (Sepúlveda, 1997, I, 10, 1).

Por supuesto, desde la época romántica ese racismo premoderno se había venido actualizando y asimilando en Latinoamérica a la raciología propiamente dicha: pocas líneas después que el *Facundo* hablaba del “mal que aqueja a la República Argentina”, la descripción de los síntomas incluía el acecho de “los salvajes[,] que aguardan las noches de luna para caer, cual *enjambres de hienas*, sobre los ganados que pacen en los campos, y sobre las indefensas poblaciones” (Sarmiento, 1990: 56; agrego bastardillas).

B) En el plano enunciativo se observa en el texto raciológico la constitución de un hablante que refuerza las estructuras de la sociedad y se inserta en ésta en posición de superioridad, estableciendo abierta o soterradamente vínculos con personas o personajes culturales prestigiosos (Bolívar; el caballero del Grial) y haciéndose portavoz de disciplinas científicas detentoras de igual autoridad. Hay un lenguaje figurado que concuerda con las estrategias anteriores de legitimación, de allí que al “pueblo enfermo” y su prolija “sintomatología” corresponda, no menos, un “médico” implícitamente encarnado en el escritor que diagnostica. Coordinada con la elocución, la enunciación traza homologías entre los que Pierre Bourdieu denomina “campo cultural” y “campo del poder”: el raciólogo-literato exigía para sí respeto y admiración moral, es decir, poder simbólico, traducible, con el tiempo, en modalidades materiales de poder (Bourdieu, 1991: 168-170).

C) Tarde o temprano la figuratividad suscita asociaciones contraproducentes, que revelan el frágil andamiaje argumentativo de las jerarquías predicadas. Cuando la “enfermedad” se concreta en un estado anímico, el pesimismo o la postración, el “médico” de la nación acaba atrapado en las redes de sus analogías, porque su distancia de educación o formación no es suficiente para anular el influjo de la nacionalidad —o de la “sangre”—compartida con sus lectores o su objeto de estudio: nada hay que permita creer que el hablante se aparta de la psicopatología que abomina, lo que liquida la necesaria distancia entre médico y paciente que justificaría la superioridad que

aquél reclama³.

En pocas palabras: en el quehacer del raciólogo se vislumbra el esfuerzo por imponer intereses personales o de clase a la nación en general —por algo, se ha caracterizado a los positivistas como “intelectuales orgánicos de la oligarquía” (Cuevas, 1993: 63)—; pero los recursos que el idioma le ofrece a la larga resultan inadecuados. Acaso la razón se encuentre en el hecho de que la lengua es una creación colectiva, transgeneracional, traspasada de múltiples tradiciones y a merced del flujo incesante de las variables de la comunicación; fenómeno, por consiguiente, a duras penas reducible a la voluntad expresiva de un solo individuo o grupo. José Martí, años antes de condenar en varios ensayos célebres el racismo difundido y defendido por el positivismo, había advertido la voluntad propia de la que nuestros códigos verbales parecen estar dotados: “¿Quién no sabe que la lengua es jinete del pensamiento, y no su caballo?” (Martí, 2002: 49). A mi modo de ver, la atención que prestemos al lenguaje sigue siendo, por ello, uno de los instrumentos esenciales del ejercicio crítico, entendido incluso como componente de un proyecto amplio de cuestionamiento social.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor. 1991. *Notes to Literature*. 2 vols. Trad. S. Weber Nicholson. New York, Columbia University Press.
- AGASSIZ, Louis y Elizabeth Agassiz. 1868. *A Journey in Brazil*. Boston, Ticknor and Fields.
- ALBARRACÍN MILLÁN, Juan. 1979. *Alcides Arguedas: la conciencia crítica de una época*. La Paz, Réplica.
- ARGUEDAS, Alcides. 1959. *Obras completas*. 2 vols. Madrid, Aguilar.
- ARONNA, Michael. 1999. *“Pueblos enfermos”: The Discourse of Illness in the Turn-of-the-Century Spanish and Latin American Essay*. Chapel Hill, University of North Carolina Department of Romance Languages.
- AUSTIN, J. L. 1993. *How to Do Things with Words*. 1962. J. O. Urmson y M. Sbisà (eds.).
- BARTHES, Roland. 1982. *Investigaciones retóricas I: la antigua retórica*. 1970. Trad. B. Dorriot. Barcelona, Ediciones Buenos Aires.
- BLANCO-FOMBONA, Rufino. 1958. *Obras selectas*. Madrid-Caracas, Edime.
- BOURDIEU, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Trad. G. Raymond. Cambridge, Cambridge University Press.
- BUNGE, Carlos Octavio. 1918. *Nuestra América (ensayo de psicología social)*. 1903. 6^{ta} ed.; “texto definitivo y muy corregido”. Buenos Aires, Casa Vaccaro.
- CUEVAS, Agustín. 1993. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*.

3 Lo mismo podría aseverarse cuando la “enfermedad” se concreta en la superstición o el pensamiento mágico, como lo probaría el moralismo de raíces judeocristianas con que Fernando Ortiz los condena en *Los negros brujos* (46), así como el fervor religioso de “neófito” con que “veneró” a sus maestros científicistas (3). Esa aporía acompaña al positivismo desde sus comienzos y en Latinoamérica alcanza registros extremos como los de las “conversiones” añoradas por el chileno Jorge Lagarrigue en su diario íntimo (Zea, 1980, 1: 153) o el formalmente establecido *Apostolado Positivista do Brasil* (Zea, 1980, 1: XLVII).

1977. México, Siglo XXI.
- CURTIUS, Ernst Robert. 1981. *Literatura europea y Edad Media latina*. 2 vols. Trad. M. Frenk y A. Alatorre. México, F.C.E.
- EARLE, Peter y Robert Mead. 1973. *Historia del ensayo hispanoamericano*. México, Andrea.
- EDINGER, Edgard. 1992. *Ego and Archetype*. Boston/London, Shambhala.
- FOUCAULT, Michel. 1994. *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*. 1963. Trad. A. M. Sheridan Smith. New York, Vintage.
- FREDRICKSON, George. 2002. *Racism*. Princeton: Princeton University Press.
- GILROY, Paul. 2001. *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GOBINEAU, Joseph Arthur comte de. 1853-5. *Essai sur l'inegalité des races humaines*. 4 vols. Paris, Firmin Didot.
- GOLDBERG, David T. 2002. *The Racial State*. Malden, Mass./Oxford, Blackwell.
- KRISTEVA, Julia. 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. 1980. Trad. L. Roudiez. New York, Columbia University Press.
- 1991. *Strangers to Ourselves*. Trad. L. Roudiez. New York, Columbia University Press.
- LAKOFF, George y Mark Turner. 1989. *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago, The University of Chicago Press.
- LASTRA, Pedro. 1987. *Relecturas hispanoamericanas*. Santiago, Editorial Universitaria.
- LAUSBERG, Heinrich. 1975. *Elementos de retórica literaria*. 1963. Trad. M. Marín Casero. Madrid, Gredos.
- MARTÍ, José. 2002. "Prólogo al *Poema del Niágara*". Miguel Gomes (ed.). *Estética del modernismo hispanoamericano*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. 35-52.
- MONTAIGNE, Michel. 1950. *Essais*. Albert Thibaudet (ed.). Paris, Gallimard.
- MURPHY, James. 1990. *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. 1974. Berkeley, University of California Press.
- OMI, Michael y Howard Winant. 2000. "Racial Formation in the United States". Robert Bernasconi-Tommy Lott (eds.). *The Idea of Race*. Indiana, Hackett, pp. 181-212.
- ORTIZ, Fernando. 2001. *Los negros brujos*. 1906. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- OVIEDO, José Miguel. 1991. *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid, Alianza.
- RAMA, Ángel. 1984. *La ciudad letrada*. Hanover, N.H., Ediciones del Norte.
- REYES, Alfonso. 1976-1981. *Obras completas*. 21 vols. México, F.C.E.
- SANCHEZ, Luis Alberto. "Prólogo" a Arguedas, Alcides. *Obras completas*. vol. I: 9-22.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. 1990. *Facundo*. Roberto Yahni (ed.). Madrid, Cátedra.
- 1953. *Obras completas. (Conflicto y armonías de las razas en América)*. Vols. XXXVII y XXXVIII). Buenos Aires, Luz del Día.
- SCHIEBINGER, Londa. 1993. *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science*. Boston, Beacon Press.

- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. 1997. *Obras completas*. Vol. III. A. Coroleu Lleget, Á. Losada et al. (eds./tr). Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco.
- SPANG, Kart. 2005. *Persuasión: fundamentos de retórica*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- SPENCER, Herbert. 2002. *The Study of Sociology*. Honolulu, University Press of the Pacific.
- WESTON, Jessie L. 1997. *From Ritual to Romance*. 1920. Mineola, N.Y., Dover.
- WHITE, Hayden. 1993. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. 1973. Baltimore, The John Hopkins University Press.
- WHITMONT, Edward. 1997. *Return of the Goddess*. 1982. New York, Continuum.
- ZEA, Leopoldo, ed. 1980. *Pensamiento positivista latinoamericano*. 2 vols. Caracas, Biblioteca Ayacucho.