

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSGRADOS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE CULTURA CENTROAMERICANA, OPCIÓN
LITERATURA



TEMA DE INVESTIGACIÓN:

RAZA Y COMUNIDAD IMAGINADA: REPRESENTACIONES DE LA NACIÓN EN
LAS NOVELAS *TEMBLADERALES* Y *JARAGUÁ*.

INVESTIGADOR:

RODAS GÓMEZ, CÉSAR GIOVANI

CARNET: RG06015

ASESOR: DR. CARLOS ROBERTO PAZ MANZANO

CIUDAD UNIVERSITARIA 27 DE MARZO DE 2019

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

**MASTER ROGER ARMANDO ARIAS ALVARADO
RECTOR**

**DOCTOR MANUEL DE JESÚS JOYA
VICERRECTOR**

**INGENIERO NELSON BERNABÉ GRANADOS
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO**

**MAESTRO CRISTÓBAL RÍOS
SECRETARIO GENERAL**

**LICENCIADA NORA BEATRIZ MELÉNDEZ
FISCAL GENERAL INTERINA, FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES**

**LICENCIADO JOSÉ VICENTE CUCHILLAS MELARA
DECANO**

**MAESTRO EDGAR NICOLÁS AYALA
VICEDENANO**

**MAESTRA XENIA MARÍA PÉREZ OLIVA
DIRECTORA DE LA ESCUELA DE POSGRADO**

AUTORIZACIÓN

DEDICATORIA

Dedico este trabajo al esfuerzo de mis padres y de mi hermana, por su apoyo incondicional. Condiciones no elegidas los alejaron de las aulas, pero se gradúan conmigo. A ellos y a mis amigos, a los que están y a los que ya no están. Gracias especiales a Herbert Morales, Ulises Franco y Ramón Ramírez, hermanos que hicieron posible este camino. Al Dr. Paz Manzano, gracias por ayuda.

ÍNDICE GENERAL

a) Índice protocolario

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR	3
AUTORIZACIÓN	5
DEDICATORIA	7

b) Índice general

RESUMEN EJECUTIVO	11
INTRODUCCIÓN	15
JUSTIFICACIÓN.....	19
CAPÍTULO I.....	21
1.1. Biografías	21
1.2. Planteamiento del problema	24
1.3. Antecedentes	31
1.4. Contexto literario	38
1.4.1. El regionalismo latinoamericano.....	38
1.4.2. Regionalismo salvadoreño	43
1.5. Contexto histórico	47
1.5.1. De la reforma a la tenencia de la tierra al gobierno de Arturo Araujo (1870-1931).....	48
1.5.2. Martínez y la huelga de brazos caídos	51
1.5.3. Del “golpe de los mayores” al gobierno de Lemus	54
CAPÍTULO II.....	58

MARCO TEÓRICO	58
2.1. Raza y racismo	59
2.2. Nación y comunidad imaginada	63
2.3. El relato: categorías fundamentales para el análisis narratológico	66
2.4. La perspectiva decolonial	71
CAPÍTULO III	77
ANÁLISIS DE LAS MUESTRAS	77
3.1. El campo, una alegoría de lo nacional	77
3.2. Las razas de la nación	82
3.3. La comunidad imaginada y sus jerarquías	93
CONCLUSIONES	111

RESUMEN EJECUTIVO

La investigación tiene como propósito analizar la utilización de categorías raciales para narrar la nación en dos novelas costumbristas salvadoreñas: *Jaraguá* (1950), de Napoleón Rodríguez Ruiz, y *Tembladerales* (1957), de Cristóbal Humberto Ibarra. Ambas novelas son parte de una corriente literaria a la que la crítica y la historia literaria locales han atribuido la representatividad de lo nacional a partir de la consideración del campo como espacio capaz de significar privilegiadamente a la nación.

Las categorías analíticas claves son las de racismo y raza, así como la de nación, que se construye a partir de los aportes de Benedict Anderson (1993) y Pérez Vejo (1999). La centralidad de esta categoría deriva de que en su conceptualización como entidad imaginada e imaginaria estriba la posibilidad de asignarle a la literatura en general, y a las novelas en estudio en particular, un papel relevante en el proceso de construcción de la nación. La perspectiva decolonial, por otra parte, constituye el fundamento crítico más relevante para interpretar el papel de la raza en la representación de la nación en las novelas en estudio.

En los relatos analizados, la noción de raza tiene una presencia indiscutible. En ambos rompe con la horizontalidad, con el sentido de comunidad implícito en la idea de nación. Su función principal es la de clasificar a los personajes y distribuirlos en diferentes roles de acuerdo con la identidad racial a la que son asociados. El carácter de la nación de ambos relatos está determinado en gran parte por la referencia a la noción de raza, no obstante ser una categoría fluida: ser indio depende del color de piel, pero también de una serie de características morales e intelectuales.

Ambas novelas plantean una serie de críticas a la modernidad en curso y rescatan valores tradicionales, como la vida comunitaria y el respeto a la naturaleza; rompen, además, con el urbanicismo de la modernidad, que entendía la gran ciudad como recinto exclusivo de lo humano. Contrario al afán innovador propio de la modernidad, las novelas optan, en consecuencia, por la renovación de lo viejo como nuevo. Esta preferencia por lo tradicional implica, sin embargo, la actualización de las antiguas jerarquías de origen colonial. Es por ello que los indios y campesinos son capaces de aportar valores y prácticas susceptibles de

regenerar a la comunidad nacional, pero su posición subordinada responde a una exclusión planteada como legítima, en tanto que se basa en la racialización.

Las novelas proponen una comunidad nacional en la que los individuos recuperen como vínculo primario la relación afectiva con los demás en la búsqueda del bien común. El ideal de nación que proponen se cumple en los modelos de convivencia establecidos en las haciendas El Sauce y Carrizal; en ambas, la distribución de los roles y funciones de los individuos se atiene a sus características raciales. El sentido de fraternidad y de comunidad es socavado, entonces, por una noción que históricamente ha tenido la misión de clasificar y jerarquizar socialmente a la humanidad. La nación imaginada que emerge de las novelas en estudio es una nación no solo racialmente heterogénea, sino también jerarquizada.

La raza legitima las relaciones de dominio y las desigualdades establecidas entre los grupos que componen la nación salvadoreña en las novelas en estudio. La raza es el criterio con el que se distribuyen los rangos y lugares de esa nación, y cumple una doble función, ya señalada por Wieviorka (2009) al analizar las dos lógicas del racismo: diferenciar y jerarquizar. La diferenciación tiene lugar cuando se distingue, en el interior de la nación, a individuos que comparten características físicas, morales e intelectuales en función de su identidad racial; la jerarquización, por su parte, se da cuando entre esos grupos se establecen distancias y se les asignan roles diferentes.

La investigación plantea, finalmente, que una de las tareas pendientes de la crítica literaria es estudiar la invención de la nación a través de la literatura costumbrista, así como el uso categorías raciales para representar a la comunidad imaginada. El costumbrismo requiere, entonces, nuevas maneras de interpretarlo, lo cual se hace patente al considerar que se carece de estudios que se hayan propuesto conceptualizarlo y deslindarlo de fenómenos como el cuadro de costumbres y el regionalismo, o si quiera periodizarlo. Los análisis realizados en esta investigación constituyen, por tanto, una aproximación inicial a un campo de investigaciones pendientes.

La investigación se divide en tres capítulos más las conclusiones. En el primero, se plantea la situación problemática del costumbrismo salvadoreño, su relación con el tema de la

identidad nacional y sus relaciones contextuales tanto literarias como socioculturales; en el segundo, se explicitan las categorías, perspectivas y teorías que orientan el análisis y condicionan las conclusiones; en el tercero, se realiza el análisis de las novelas en estudio en un itinerario metodológico que va desde las formas específicas en que producen efectos de sentido sobre lo nacional (como los referentes extratextuales y los paratextos), pasando por la descripción de los significados atribuidos a la noción de raza y de los atributos asociados a las diversas identidades racializadas, hasta el carácter global de las comunidades nacionales resultantes. Finalmente, se presentan las conclusiones destacando los avances y algunas posibles líneas de investigación en relación con la corriente costumbrista.

INTRODUCCIÓN

La finalidad de la investigación es analizar, en dos novelas representativas de la literatura costumbrista salvadoreña, la utilización de la raza y de las categorías raciales para narrar la nación. Los textos en estudio son *Jaraguá* (1950), de Napoleón Rodríguez Ruiz, y *Tembladerales* (1957), de Cristóbal Humberto Ibarra. La tesis que se intentará desarrollar es que los escritores costumbristas asignaron roles diferenciados a los grupos racializados y propusieron, con base en la noción de raza, una jerarquización para la nación. Se intenta demostrar que la racialización condicionó las representaciones de la nación propuestas por la narrativa costumbrista.

A partir de lo anterior, la investigación se interroga por los significados del concepto de raza y las características asociadas a las identidades raciales (es decir, cómo se representó al indio, al blanco, al mestizo y al negro), y finalmente sobre cómo el concepto de raza condicionó las imágenes de la nación de la narrativa costumbrista. La cuestión de fondo es analizar la manera en que los textos reproducen discursivamente el racismo y arrojar luces sobre las formas en que este se expresó, legitimó o se cuestionó en la narrativa salvadoreña. El logro de este objetivo motivó la elección de las novelas en estudio, puesto que se trata de textos de una corriente que –aunque insuficientemente problematizada– ha sido canonizada como generadora de sentido sobre la nacionalidad. Se trata por tanto de reinterpretar una parte del canon literario nacional a partir de la exploración de la idea de raza y de su papel en la elaboración de significados sobre la nación.

El trabajo problematiza el supuesto gesto reivindicativo que el costumbrismo habría operado sobre el mundo rural salvadoreño. La crítica y la historia literaria, como se verá más adelante, consagraron una lectura dominante sobre las obras que ha clasificado como costumbristas: el campo, ese espacio interior que no coincide con los límites territoriales de la nación, fue propuesto como una alegoría de lo nacional. Esas obras, por tanto, habrían construido, en lugar de una identidad regional, una identidad nacional. No obstante, la comunidad imaginada que emerge de esa literatura, y con ella el sentido de fraternidad horizontal, son reordenados jerárquicamente por la idea de raza.

Tanto *Jaraguá* como *Tembladerales* fueron escogidas por su doble representatividad: de la corriente costumbrista o regionalista primero y de la nacionalidad después. Ambas representatividades han sido asignadas por la crítica y la historia literaria local; el presente trabajo se orienta a reinterpretar solamente la segunda, lo que supone aplazar la reflexión sobre la categoría misma de literatura costumbrista, que constituye una labor crítica pendiente de realización. Como se verá más adelante, hace falta una investigación que tenga como objeto específico de estudio la categoría de literatura costumbrista, para deslindar significados, establecer periodizaciones y profundizar o limitar sus actuales y ambiguos alcances. Para los objetivos del presente trabajo, no obstante, es suficiente la constatación de que las novelas escogidas han sido canonizadas por la historia y la crítica literarias locales como relatos de la nación y como expresiones privilegiadas de la salvadoreñidad.

El análisis del racismo en dos novelas supone la delimitación de una serie de prácticas y discursos que promovieron, sancionaron o invalidaron la ideología racista en el periodo de escritura de los textos (1950 a 1960). Son, por tanto, solo una de las prácticas y discursos que deben someterse a escrutinio. En tanto que textos socialmente situados, comparten con otros discursos elementos ideológicos que hallaron expresión no solo en una multiplicidad de textos literarios y no literarios, sino que también en acciones individuales y colectivas: desde las conversaciones, las noticias, los textos literarios y científicos, hasta los debates parlamentarios, las políticas de Estado, las formas de exclusión institucionalizadas, las restricciones al acceso a la educación y a la tierra, etcétera. Se trata, por tanto, de una aproximación inicial y limitada a un complejo campo de investigaciones pendientes.

Los textos en estudio forman parte de un entramado de discursos y acciones sociales que reproducen, sancionan, corrigen o cuestionan el racismo. De ahí la importancia de contextualizar el análisis y de hacer referencia a la conflictividad política, social y económica salvadoreña que afectó las maneras de percibir y definir la otredad. Piénsese, por ejemplo, en las representaciones de lo indígena que condicionaron los procesos de reforma de la tierra en los años ochenta del siglo XIX o en el racismo que intervino en los sucesos de 1932, así como en las representaciones que animaron la pintura indigenista de los años treinta y los proyectos de fundar la nacionalidad en el sustrato indígena.

Las ideas en torno a la raza no son consideradas como creaciones exclusivas de las individualidades que las expresan; el trabajo acepta y restituye su carácter complejo y social, aunque asume la importancia de la mediación subjetiva en la recepción de las ideologías. Las ideas en torno a la raza formaron parte de una compleja red de discursos y creencias sociales en que los autores, a pesar del aporte de su propia subjetividad, estaban limitados por un marco ideológico socialmente definido y anterior a ellos mismos. De lo que se trata es de analizar la permeabilidad de los discursos literarios a la ideología racista y recuperar las dinámicas de aceptación, rechazo o rectificación que animaron las imágenes la nación propuestas por los escritores en estudio.

De lo dicho hasta aquí se desprenden dos supuestos fundamentales que sostendrán la reflexión: el primero es que la novela y el cuento costumbristas han sido escritos y leídos (contemporánea y posteriormente) como narrativas de la nación, es decir, como textos productores de sentido sobre la nación; en segundo lugar, que el concepto de raza y las categorías raciales fueron elementos importantes en la estructuración del mundo campesino de la narrativa costumbrista y, por tanto, en su representación de la nación.

De esta manera la investigación pone en entredicho una serie de supuestos y simplificaciones a partir de los cuales se ha construido la manera tradicional de percibir y analizar el costumbrismo salvadoreño. Se considera que una de las tareas pendientes de la crítica literaria es estudiar la invención de la nación a través de la literatura costumbrista, así como su uso de categorías raciales para representar a la comunidad imaginada. Se propone, por tanto, una lectura alternativa de la narrativa costumbrista salvadoreña fundamentada en distintas teorías literarias: desde el estructuralismo y la narratología hasta el estructuralismo genético, la sociocrítica y las teorías poscoloniales.

El análisis e interpretación se fundan en una perspectiva que puede considerarse deudora de los estudios poscoloniales, en tanto que uno de los objetivos principales de la investigación es contribuir a deshacer la herencia ideológica del colonialismo desvelando el racismo reproducido en las imágenes de la nación de las novelas en estudio. De la teoría poscolonial, asimismo, se retomarán algunos planteamientos en torno al origen colonial de las categorías

raciales, así como herramientas analíticas para constituir una concepción de la identidad que sustente el análisis de las identidades racializadas expresadas o cuestionadas en las novelas.

La investigación no se propone reconstruir una realidad externa *verdadera* con la cual contrastar y evaluar la realidad representada en los textos. Por lo tanto, más que desmontar la noción de raza y proponer una descripción históricamente adecuada del mundo rural representado (que incumbiría, en todo caso, a la historia), el método estará en función de analizar los significados del concepto de raza y de las categorías raciales –negro, indio, mestizo, blanco– utilizadas para narrar la nación. Este análisis de la dimensión ideológica de las novelas no sería posible, sin embargo, si se prescinde de las herramientas propuestas por la narratología para analizar el relato en cuanto mundo de acción e interacción humanas. La descripción y análisis de las estructuras narrativas sostendrán, por tanto, las reflexiones en torno a la relación entre raza y comunidad imaginada.

Justificación

Varias son las razones que fundamentan la relevancia de la presente investigación. En primer lugar, se impone la necesidad de actualizar la lectura sobre el llamado costumbrismo salvadoreño, que ha sido relegado en los estudios literarios recientes. Estos se orientan más al análisis e interpretación de la narrativa de los procesos revolucionarios y de la literatura escrita en el periodo de posguerra que a la problematización de la producción anterior a dichos periodos.

El problema, sin embargo, no se reduce a una simple cuestión de marginalidad o visibilidad, sino a la pervivencia de una serie de supuestos y de simplificaciones elaboradas en torno al costumbrismo, lo que supone la prolongación de ciertas maneras de ver, interpretar y valorar la producción y la práctica literaria nacional. Lo anterior constituye una invitación a revisar y dialogar con la lectura canonizada del costumbrismo y plantea la posibilidad de generar lecturas alternativas del mismo.

En segundo lugar, resulta pertinente recuperar la relación entre los textos considerados costumbristas y la situación sociocultural en la que se produjeron, lo que supone la posibilidad de realizar un abordaje interdisciplinario que incorpore categorías no utilizadas hasta la fecha, así como los aportes provenientes de distintas disciplinas o áreas de estudio.

Analizar la literatura desde la perspectiva de la nación, y del papel estructurador del concepto de raza, implica aceptar su rol importante en la constitución de imaginarios nacionales. La idea de nación, como ya lo analizó Benedict Anderson (1993), se va construyendo desde distintos frentes, desde distintos discursos, unos más legítimos que otros, y entre los cuales la literatura ocupa lugar destacado.

A la fecha, la invención de la nación en la literatura costumbrista no ha sido abordada como objeto específico de análisis, a pesar de que el costumbrismo ha sido leído, tanto en el momento en que se produjo como posteriormente, como una narrativa de la nación. Durante mucho tiempo la narrativa costumbrista ha sido interpretada como una mirada al interior de la nación, reivindicación del campo y de sus habitantes, así como una exploración de la

auténtica salvadoreñidad. Dicha lectura es la que se ha difundido institucionalmente, a través de la escuela, los libros de texto e incluso de la crítica literaria autorizada.

Por lo anterior es que se vuelve necesario analizar el carácter específico de la nación, o de las naciones, imaginadas en la narrativa costumbrista, así como la importancia que en dichas representaciones corresponde a categorías como las de raza, que, no obstante la recurrencia con que son usadas, no han recibido a la fecha la atención debida.

La exploración del discurso racista y de la codificación de las identidades y diferencias a partir del concepto de raza implica la aceptación de la relevancia de las representaciones y de las imágenes en los procesos sociales. Lo anterior no supone la aceptación de que existan razas biológicamente determinadas, sino de que nociones como raza y género son susceptibles de generar actitudes, vínculos y acciones colectivas.

El análisis del discurso racial parte del reconocimiento de que el concepto de raza ha fundado políticas, sancionado relaciones sociales, ejercido violencia sobre los cuerpos y contribuido a estructurar las relaciones sociales. La ideología racista se traduce siempre en legitimación de prácticas sociales, como la segregación, la discriminación y la violencia racial (París, 2002, p. 306). La investigación se hace eco, precisamente, de la permeabilidad de la literatura respecto al pensamiento racialista, e intenta contribuir a dilucidar la participación de la literatura costumbrista en la definición racial de la alteridad.

Las imágenes raciales de la diferencia son parte de una larga serie de elaboraciones, con aportaciones específicas, pero elementos o incluso estructuras compartidas. El racismo y el racialismo son construcciones de amplio alcance y múltiples efectos, y forman parte de un sistema de exclusiones y de dominaciones que han naturalizado, y jerarquizado, las diferencias. Aun así, el campo de investigaciones sobre el racismo salvadoreño (en discursos ficticios y no ficticios) ha sido insuficientemente abordado. Esta investigación pretende contribuir a llenar ese vacío abordando el problema de la raza, en relación con el de la invención de la nación, en la narrativa costumbrista salvadoreña.

CAPÍTULO I

1.1. Biografías

Napoleón Rodríguez Ruiz fue un destacado abogado, cuentista y novelista salvadoreño que nació en Santa Ana el 24 de julio de 1910. Sus padres fueron los ahuachapanecos Emilio y Gertrudis Rodríguez. Su infancia, transcurrida en un entorno rural, le permitió entrar en contacto con las labores del campo y las condiciones de vida, costumbres y formas de ver la vida del campesinado (Cañas, 2002, p. 387). Esta fue una experiencia fundamental, en tanto que fue la principal fuente de conocimiento que le permitiría escribir sus obras de corte costumbrista.

En 1927 comenzó, en la Universidad de El Salvador, sus estudios de doctorado en Jurisprudencia y Ciencias Sociales. Se doctoró en 1934 y comenzó una destacada trayectoria académica y profesional. Inició como juez de primera instancia (1934-1944), fue subsecretario de Gobernación (1944) y magistrado de la Corte Suprema de Justicia, así como decano de la Facultad de Humanidades de la Universidad de El Salvador (Barba Salinas, 1980, p. 197; Cañas, 2002, p. 387).

De 1959 a 1963 fungió como rector de la Universidad de El Salvador. Durante la primera intervención militar al campus, el 2 de septiembre de 1960, sufrió una severa golpiza. Fue capturado y permaneció en prisión durante dos días, después de los cuales fue trasladado a una clínica privada para atender sus heridas (Turcios, 1993, p. 166; Cañas, 2002, p. 387).

Napoleón Rodríguez Ruiz continuó desarrollando una intensa actividad académica y profesional, pues en 1970 fungió como decano de la Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales de la Universidad de El Salvador, fue presidente del Consejo Superior Universitario Centroamericano, y fundador y presidente de la Asociación de Abogados de El Salvador. Asimismo, fue miembro de la Academia Salvadoreña de la Lengua.

Sus principales aportes a la literatura salvadoreña fueron obras de tipo costumbrista, especialmente su novela *Jaraguá*, considerada por la crítica como un clásico de las letras nacionales. También escribió *El Janiche* (1960) y *La abertura del triángulo* (1969). El

ensayo fue otro de los géneros que cultivó: en 1947 publicó *El pensamiento vivo de Arce*; más tarde, en 1952, publicó sus *Discursos universitarios*. Falleció en 1983.

Para Luis Gallegos (2005, p. 124), Rodríguez Ruiz fue influido por Ambrogi, considerado como el iniciador del costumbrismo salvadoreño. Junto con Salarrué y González Montalvo, fueron “intérpretes del alma campesina” (Gallegos, 2005, p. 124). Rodríguez se propuso describir con veracidad la vida del campo, como lo expresó en su prólogo del libro *La abertura del triángulo* (1968):

Considero deber ineludible del artista dar a conocer en forma constante los valores de la raza. Es el artista el que más puede sentir la presencia de aquellos valores. Su alma sensitiva es capaz de penetrar en ese mundo maravilloso de tradición y de recuerdo” (en Gallegos, 2005, p. 401).

Cristóbal Humberto Ibarra, por su parte, fue un destacado cuentista, ensayista y novelista (Galindo, 1989, p. 157). Nacido en Zacatecoluca, departamento de La Paz (el 9 de mayo de 1920), vivió en Guatemala desde 1944 a 1950, y ejerció el periodismo. Realizó estudios en Argentina, donde luego desempeñó el cargo de agregado cultural de la embajada salvadoreña (Gallegos, 2005, p. 387). En 1965 regresó a El Salvador, donde trabajó como editor y director del diario *Tribuna Libre*. Fue catedrático de la Universidad de El Salvador en la Escuela de Periodismo y el Departamento de Filosofía, también fue miembro activo del Ateneo de El Salvador (Gallegos, 2005, p. 388).

Toruño, por su parte, registra que Ibarra fue parte de la Asociación de Escritores Antifascistas y del Grupo Seis, colectivos que en los años cuarenta se propusieron transformar la realidad. En sus palabras, se proponían “luchar por lo humano elevar las condiciones del hombre sumido en pobreza, a la del que disponía de medio cómodo de vida: el *mínimum vital* masferreriano renaciendo. Era el asomo a lo social” (Toruño, 1958, p. 370).

Alcides Orellana (2015) comparte la opinión de Toruño al indicar que Ibarra fue un miembro de la generación de escritores que en los años 1940 se opusieron a la dictadura de Martínez. Siendo adolescente, se unió al Grupo Seis, un colectivo que iniciaría una

trascendental transformación de la literatura salvadoreña al asumir un compromiso con la transformación del país. En ese marco, la obra de Ibarra abarca la escritura en diversos géneros: desde la poesía y la novela hasta el ensayo.

En esa época de protesta contra el martinato, inicia toda una producción literaria de Ibarra, conocida dentro y fuera del país. Y entre sus principales obras, se encuentran las siguientes: “Gritos” (Poesía, Guatemala 1944); “Rilke, claves de la creación” (La Plata, Argentina 1954); “Tembladeras” (Premio Centroamericano de Novela, Certamen Nacional de Cultura, El Salvador 1956); “Francisco Gavidia y Rubén Darío, semilla y floración del Modernismo” (Premio Centroamericano de Ensayo, El Salvador 1957); “El Cuajaron” (Cuento, Premio en los Juegos Florales de San Salvador, 1958); “Plagio superior” (Cuento, Santiago de Chile, 1964); “Cuentos breves para un mundo en crisis” (Premio Juegos Florales Centroamericanos, Quezaltenango, Guatemala, 1968); “Elegía a Oswaldo Escobar Velado” (Poesía, Premio Olimpiada Cultural Centroamericano, El Salvador 1969); “Cuentos de Sima y Cima” (San Salvador, 1977) y otras (Orellana, 2015) (Gallegos, 2005; Orellana, 2015). Ibarra falleció en el año de 1988.

Sobre *Tembladeras* (1957), la obra más conocida de Cristóbal Humberto Ibarra, Gallegos Valdés (2005) afirmó que era una novela de la hacienda salvadoreña (p. 390). Para Lara-Martínez (2013) se trata de una novela olvidada, marginada por los historiadores por contener una versión poco aceptable –de acuerdo con la interpretación histórica prevaleciente– sobre la masacre de 1932: plantea que el conflicto social se resuelve por la colaboración y la concordia entre colonos, indígenas, patronos y autoridades.

Finalmente, de ambos escritores puede afirmarse que ocuparon, en vida, un lugar destacado en la literatura salvadoreña y que desarrollaron una intensa actividad académica y profesional. Las obras que la crítica reconoce como más representativa para ambos autores son las de tipo costumbrista. No obstante, solo *Jaraguá* ha sido canonizada y considerada, como se verá más adelante, como un clásico de la literatura salvadoreña. *Tembladeras*, en cambio, es una novela, como sostiene Lara-Martínez (2013), relativamente olvidada por la crítica.

1.2. Planteamiento del problema

Las últimas tres décadas del siglo XIX constituyen un periodo decisivo en la consolidación de los estados nacionales centroamericanos. Para ese entonces la mayoría había alcanzado la centralización política y una institucionalización que, por lo general, tenía por fundamento material la economía de agroexportación, así como al liberalismo como ideología política dominante entre las élites gobernantes (Acuña y Rodríguez, 2014, p. 18). En ese marco surgió la necesidad de dotar a las sociedades de los respectivos países de una identidad nacional cohesionadora y capaz generar sentimientos de patriotismo.

En el caso de El Salvador, el último tercio del siglo XIX estuvo marcado por el desarrollo de la cafcultura y las reformas liberales a la tenencia de la tierra, el ascenso al poder de la segunda generación de liberales y la adopción de modelos culturales europeos opuestos a la tradición (López, 2012, p. 37). En este periodo, las élites concibieron y echaron a andar un proyecto de nación en El Salvador, al cual los intelectuales se vincularon y trataron de fundamentar ideológicamente.

Las últimas décadas del siglo XIX fueron, por tanto, el marco en el que se desarrolló un proceso de invención de la nación, entendida no como una realidad objetiva, sino como una entidad imaginaria, imaginada e ideológica, producida histórica y simbólicamente (Anderson, 1993; Bobbio et al., 2006, p. 1023; Rufer, 2016, p. 275).

La consideración de la nación como una entidad imaginaria creada a partir de múltiples discursos y narrativas, y como un asunto que se dirime fundamentalmente en el campo de la cultura, hace posible valorar el papel de la literatura, y de los discursos artísticos en general, en la invención de nacionalidad. En el caso salvadoreño, la invención de la nación fue una preocupación presente en las élites de finales del siglo XIX (López, 2000, p. 36), así como en los intelectuales, quienes tuvieron una participación importante en los cambios de fines de siglo, bien como funcionarios, académicos o políticos.

Por otra parte, el problema de la invención de la nación, importante por sí mismo, estaba imbricado con el “problema del indio”, pues, como ha demostrado López Bernal (2012), los dirigentes e intelectuales, imbuidos como estaban de un pensamiento modernizante y eurocéntrico, reflexionaron sobre el indígena y sus espacios en la nación en proceso de construcción (p. 37).

La invención de la nación suponía, por tanto, la consideración de los grupos racializados (es decir, pensados en términos de raza) que habitaban el espacio físico de la comunidad nacional en proceso de formación, por lo que el pensamiento racialista fue un elemento clave en ese proceso de invención. Así, desde un principio, el problema de la nación y de la formación del estado estuvo vinculado a la problemática de la raza.

Marta Casaús (2010) apoya esta tesis cuando sostiene que la formación de los estados nacionales y de las ideas de nación en Centroamérica, como en toda América Latina, se dio en un contexto en que las teorías positivistas que vinculaban las razas y la formación de las naciones fueron muy populares entre los intelectuales latinoamericanos, muchos de los cuales recrearon los postulados de los teóricos racialistas europeos (p. 19).

Durante el siglo XIX las teorías y postulados racialistas de origen europeo fueron ampliamente difundidos en América Latina. No obstante, los intelectuales latinoamericanos los adaptaron a sus intereses y necesidades locales (Alvarenga, 2012; Casaús, 2010, p. 19). Una interpretación generalmente aceptada es que el racismo en América Latina estuvo imbuido de una misión civilizadora, y que en raras ocasiones se presentó como un racismo de exterminio (París Pombo, 2002, p. 295). Como señala Alvarenga (2012), los intelectuales latinoamericanos, atrapados como estaban en las lógicas provenientes del mundo europeo occidental, manipularon creativamente el concepto de la raza.

La reflexión sobre la raza y su vinculación con los procesos de formación de la nación obedecía, según Alvarenga (2012), a dos preocupaciones fundamentales: en primer lugar, a la necesidad de inventar imaginarios regionales y nacionales que permitieran dotar de una historia propia a los espacios geográficos que comprenden los estados nación; y en segundo, al interés cada vez mayor de los intelectuales por potenciar la reflexión sobre el papel que

ocupará el indígena en la sociedad contemporánea, es decir, cómo afrontar el “problema indígena”.

La raza, por tanto, fue un concepto clave en la invención de las identidades nacionales. Y a diferencia de la degeneración atribuida a las poblaciones indígenas por las teorías racistas europeas, los intelectuales latinoamericanos, y centroamericanos en particular, avalaron la educación como elemento de regeneración del indígena.

Los casos de David J. Guzmán y Francisco Gavidia, dos de los intelectuales salvadoreños más prominentes de este periodo, son paradigmáticos al respecto. El primero es representativo del creciente interés por definir el lugar del indígena real en la sociedad contemporánea; el segundo, de la necesidad de crear imaginarios nacionales que confirieran unidad a la sociedad. Ambos, no obstante, y desde ámbitos disciplinarios diferentes, apelaron a categorías raciales para pensar la nación.

Guzmán estaba a favor de introducir cambios en la cultura de los indígenas de tal manera que pudieran incorporarse al estilo de vida demandado por los nuevos tiempos (López, 2012, p. 43). A diferencia del racismo europeo, que por lo general negaba la perfectibilidad de las razas consideradas inferiores (Casaús, 2010, p. 16), Guzmán pensaba que el indígena era susceptible de integrarse por medio de la instrucción y del mestizaje, aunque eso supusiera su desaparición cultural en el seno de “la civilización”. En 1883, afirmaba:

[El indígena] es un ser pasivo en el estado civil y social de nuestra sociedad a pesar de estar plenamente rehabilitado por las leyes de la República. Es necesario que el espíritu realmente liberal y humanitario de nuestras instituciones penetre por todos lados en el hogar del indígena, instruyéndole, sacándole de la apatía, y *si es posible haciéndole desaparecer gradualmente en la masa de la civilización* actual que es por una parte la suerte reservada a los vestigios espirantes (sic) de otras civilizaciones ya muertas y por otra la gloriosa misión encomendada al apoyo paternal de los gobiernos liberales e ilustrados (en López, 2012, p. 43).

Gavidia, por su parte, creó un pasado mítico que de algún modo pretendía darle origen al ser salvadoreño. La historia nacional escrita por él buscó las raíces de El Salvador en un pasado legendario y heroico (López, 2007, p. 86). Es decir que elaboró literariamente el pasado prehispánico para darle al país una prehistoria, una mitología. Su indio, señala López Bernal, es un indio mítico, no real (López, 2007, p. 87).

No obstante lo anterior, la tendencia predominante a fines del XIX optaba por el progreso, antes que por lo indígena, así fuese mítico. El imaginario de la nación salvadoreña estuvo determinado, hasta las primeras décadas del siglo XX, por una idea de nación en que las nociones de ciudadanía, libertad y progreso se mezclaban con el ideal de reunificación de Centroamérica (López, 2002, p. 40).

Propuestas como las de Guzmán, que denotaban una constante preocupación por “civilizar” al indígena, tuvieron poca recepción entre las élites gobernantes. La realidad, según López (2012, p. 54), contrastó con los discursos integracionistas sobre el indio: en la práctica, no fueron integrados socialmente y siguieron siendo vistos negativamente. Su caso y el de Gavidia, no obstante, son ilustrativos de cómo el concepto de raza condicionaba los discursos y las representaciones (literarias y no literarias) de la nación a fines del siglo XIX y principios del XX. Esta relación entre raza e invención de la nación pasaría a primer plano en la segunda década del siglo pasado.

Fueron los intelectuales de los años veinte quienes se dedicaron a resolver la ausencia de un componente cultural diferenciador en los esfuerzos de construcción de la identidad nacional. López Bernal (2002) asegura que a fines de los años veinte el Gobierno, la prensa y los intelectuales se dedicaron a construir y difundir un discurso nacionalista que, dejando atrás los ideales unionistas, pusieron en el centro de interés la figura mítica del indígena y el mundo campesino (pp. 40-41). En esta década, fueron múltiples las disciplinas que contribuyeron a la construcción de la identidad nacional basada en el rescate de lo indígena: la historia, la etnografía, la arqueología y la literatura.

Las categorías raciales, por tanto, continuaron siendo fundamentales en los procesos de invención de la nación desarrollados en este periodo, como lo ha puesto de manifiesto

Baldovinos (2010) al analizar el papel de la raza en las imágenes de nación elaboradas por Miguel Ángel Espino, Alberto Masferrer y Salarrué, intelectuales y literatos salvadoreños que escribieron buena parte de su obra en los años veinte y treinta.

Durante el martinato, es decir, en la década del treinta e inicios del cuarenta, se desarrolló una intensa política indigenista¹ (Lara-Martínez, 2013), y se utilizó el pasado indígena para proponer un proyecto nacionalista de identidad. Tras la masacre de 1932, que dejó como resultado entre 10,000 y 30,000 muertos –en su mayoría víctimas inocentes que no participaron directamente en el levantamiento (Ching, 2007, p. 34)–, tuvo lugar el despegue de la política de la cultura del martinato, gracias al apoyo que el régimen de Martínez recibió de parte de algunos de los literatos salvadoreños más destacados (Lara-Martínez, 2013, p.70).

Ya en 1933 se encuentra en marcha un proyecto de nación, compartido por la intelectualidad y el régimen, que valora la herencia indígena por medio de la plástica y la literatura (Lara-Martínez, 2013, p. 106). En el marco de la política de cultura de Martínez el indígena fue elevado a la condición de personaje central de los discursos artísticos (Lara-Martínez, 2013, p. 116). Artistas y militares, por tanto, coinciden en el anhelo de formar un nacionalismo que exalte al indígena y al paisaje; esta unidad compleja formada por la intelectualidad y el régimen del martinato ha sido interpretada por Lara-Martínez (2013) en términos de un pacto entre las armas y las letras (p. 125).

¹ Para Henri Favre (1998), el indigenismo es un *movimiento* ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social, que consideró al indio en el contexto de una problemática nacional. El indigenismo latinoamericano comenzó desarrollarse a fines del XIX, cuando los países de la región intentan constituirse en naciones (p. 8). Además de señalar sus relaciones estrechas con el nacionalismo (del que es su forma privilegiada de expresión en América Latina), Favre lo caracteriza por ver al indio como al único fundamento sobre el cual es posible construir la nación en tanto que se lo consideró depositario de los valores nacionalizantes. Sus valores serían capaces de dotar a la nación de una especificidad irreductible (p. 9).

Este autor es el primero que ha analizado el apoyo que intelectuales salvadoreños dispensaron al régimen de Martínez, y cómo el indigenismo fue el fundamento espiritual del nacionalismo salvadoreño de los años treinta (Lara-Martínez, 2013, p. 70). Su análisis de la política cultural del martinato, así como su tesis de la existencia de un proyecto de refundar la nación en un arte indigenista y teosófico, aporta información e ideas valiosas para replantearse la relación entre la literatura y las representaciones de la nación.

Al menos desde 1907, con la publicación del *Libro del trópico* de Ambrogio, la literatura vernácula, regionalista o costumbrista tuvo una presencia y visibilidad incuestionables, y estuvo ligada a los procesos políticos de invención de la nación. El costumbrismo literario fue uno de los ámbitos culturales desde los que se imaginó la nación: la revisión de la crítica contemporánea y posterior, así como referencias explícitas de los autores mismos, posibilita argumentar que la nación era parte de las ideas involucradas en la producción y recepción de la narrativa costumbrista, tradicionalmente considerada como una narrativa que produce sentido sobre la nación.

La dimensión nacional en los textos costumbristas se alcanza en lo fundamental por el reconocimiento: la representación de la naturaleza, las costumbres y la historia en términos nacionales. La identificación del lector con los contenidos de los textos (personajes, lenguaje, lugares e historia) es esencial en la construcción de una comunidad imaginada. Como señala Unzueta (2005, p. 151), la representación realista de los personajes, de su lenguaje y de los escenarios que habitan permite la identificación y el reconocimiento del espacio nacional. De esta manera las novelas y cuentos crean un sentido de familiaridad y facilitan el autorreconocimiento, claves en la construcción de la nación.

Por otra parte, a pesar de que en los textos costumbristas hay una presencia constante, e incluso determinante, de categorías raciales, este aspecto no ha sido analizado. Es decir, la crítica y la historia literaria no se han propuesto definir cuáles fueron los significados del concepto de raza ni cuáles las características asociadas a las identidades raciales, es decir, cómo se representó al indio, al blanco, al mestizo e incluso al negro y, finalmente, cómo el concepto de raza condicionó las imágenes de la nación de la narrativa costumbrista.

Una de las tareas pendientes de la crítica literaria, por tanto, es estudiar la invención de la nación a través de la literatura costumbrista, así como el uso categorías raciales para representar a la comunidad imaginada. El costumbrismo requiere, entonces, nuevas maneras de interpretarlo, lo cual se hace patente al considerar que, incluso, se carece de estudios que se hayan propuesto conceptualizarlo y deslindarlo de fenómenos como el cuadro de costumbres y el regionalismo, o si quiera periodizarlo. En lo que la crítica parece unánime es en considerarlo como parte de las narrativas y discursos que produjeron sentido sobre la nación y lo nacional, en expresión de Homi Bhabha (2010, p. 13).

La finalidad de la investigación es analizar, en dos novelas representativas de la narrativa costumbrista salvadoreña, *Jaraguá* y *Tembladerales*, la utilización de la raza y de las identidades raciales en la representación de la nación. Dos son los supuestos fundamentales que sostienen la reflexión: el primero es que la novela y el cuento costumbristas han sido escritos y leídos (contemporánea y posteriormente) como narrativas de la nación, es decir, como textos productores de sentido sobre la nación; en segundo lugar, que el concepto de raza y las categorías raciales fueron elementos importantes en la estructuración del mundo campesino de la narrativa costumbrista y, por tanto, en su representación de la nación.

La tesis que se intentará desarrollar es que los escritores costumbristas asignaron roles diferenciados a los grupos racializados y propusieron, con base en la noción de raza, una jerarquización para la nación. Lo que el trabajo intenta demostrar es que en la configuración narrativa de la nación propuesta por el costumbrismo las categorías raciales y, en definitiva, el pensamiento racista, desempeñaron un papel importante. Es decir, la nación fue percibida en buena medida a partir de la racialización o atribución de características fijas a grupos nacionales categorizados como indios, negros, mestizos o blancos. La racialización condiciona, por tanto, las representaciones de la nación propuestas por la narrativa costumbrista.

La investigación se propone, por tanto, identificar las categorías raciales utilizadas en la representación de la nación para describir las características asociadas a los grupos racializados (indios, mestizos, blancos y negros) y la jerarquía establecida entre ellos a partir

de dicha racialización, y finalmente, interpretar la idea de nación propuesta por los autores a la luz de su utilización del concepto de raza.

Teniendo en cuenta lo anterior, la presente investigación se estructura alrededor de las siguientes interrogantes:

- ¿Cuáles son los significados de la raza y las características morales, intelectuales y físicas asignadas a las identidades raciales de la nación representada en las novelas?
- ¿Cuáles son los roles y funciones atribuidos a los grupos nacionales a partir de su racialización, es decir, cuál es la jerarquía establecida entre las razas de la nación?
- ¿Qué características asume la nación narrada por los autores a partir de la utilización del concepto de raza y de categorías raciales?

1.3. Antecedentes

La revisión de los estudios sobre el costumbrismo salvadoreño plantea una serie de problemas para la crítica y la historia literaria. En primer lugar, destaca la casi total ausencia de una problematización sobre el concepto mismo de costumbrismo y de un esfuerzo por enfrentar su ambigüedad, así como su entrecruzamiento con fenómenos como el regionalismo y el cuadro de costumbres.

La manera tradicional de percibirlo y analizarlo se ha construido, en lo fundamental, sobre la base de varias simplificaciones (de temas, contradicciones, relaciones con la historia y la cultura e incluso de posibles etapas). La crítica canonizada concibió los personajes, situaciones y lugares del costumbrismo como meros reflejos del mundo real, sin considerar los intereses y mediaciones que condicionaron la construcción de esos mundos ficticios. Dicha lectura consideró que la realidad objetiva –independiente de la conciencia y voluntad del autor– se mantuvo inalterable e idéntica en sus obras.

La percepción hegemónica del costumbrismo, por tanto, dio por sentada su realidad y asumió que el mundo ficcionalizado existe fundamentalmente idéntico fuera de la mirada del escritor. En tanto que la mayor parte de la crítica y de la historia literaria salvadoreña planteó pocas dudas sobre la veracidad del costumbrismo, este fue valorado e interpretado como un retorno al campo, exaltación de la vida rural o como búsqueda del alma campesina y de la verdadera salvadoreñidad.

Juan Felipe Toruño (1958), uno de los primeros historiadores de la literatura salvadoreña, obvió el problema de la mediación del literato en la representación de la realidad social. Recurrió a términos como fotografía, crónica, reproducción y lealtad a los sucesos para caracterizar las obras canónicas del costumbrismo. Refiriéndose a Arturo Ambroggi, destacó su mérito como cronista que copió “sus problemas [del campesino] y sus situaciones” (p. 192).

Gallegos Valdés (2005), por su parte, consideró la literatura vernácula como “el retorno a la tierra, a lo propio. Es la exaltación del campesino” (p. 121). De Salarrué afirmó que interpretó “*el alma de la gente humilde*, de las cosas y del paisaje de Cuzcatlán” (p. 239, énfasis original). Pleitez Vela (2012), en uno de los estudios más recientes sobre la historia literaria salvadoreña, prolonga la interpretación canonizada del costumbrismo. Considera que el estilo de Ambroggi se caracteriza por un “lenguaje rico en realismo que describe el campo y *el alma rural* (p. 35, énfasis propio).

Uno de los primeros intentos de distanciarse de la lectura canónica del costumbrismo lo constituye la tesis *Historia social de la literatura costumbrista salvadoreña de 1915 a 1935: visión del campesino* (1994), de Carías, Rodríguez, Rubio y Tenorio, quienes se propusieron descubrir la visión o visiones que los letrados transmiten del campesino, “no asimilado a la incipiente modernidad en que se mueve la élite” (p. 10).

Roque Baldovinos (2016), por su parte, ha cuestionado la caracterización canónica de la obra de Ambroggi como desplazamiento del modernismo a lo vernáculo y considera la mirada hacia el campo como un refugio ante la desconcertante modernidad (p. 185). En un estudio

anterior (2002), analizó dos obras representativas del costumbrismo: *La muerte de la Tórtola*, de José María Peralta Lagos, y *Cuentos de barro*, de Salarrué.

Respecto de Lagos, asegura que fue un librepensador que defendió celosamente los valores de la ciencia, el progreso y la razón como combate a la barbarie (Baldovinos, 2012, p. 87). Considera que su actividad política está indisolublemente ligada a su carrera artística, en tanto que concibió la literatura como un medio generar conciencia de los problemas y carencias nacionales, así como para crear consenso en torno a cierto tipo de soluciones (p. 88).

La atención que Lagos dispensa a las costumbres de los ambientes rurales es una mirada crítica, pues remite a un ideal civilizatorio que está lejos de realizarse por la pervivencia y abundancia de vicios fuertemente arraigados en la sociedad salvadoreña. Estos vicios pueden resumirse, para Baldovinos, en dos tipos: la ignorancia (de pobres y ricos, aunque especialmente de los primeros) y la debilidad moral (principalmente de ricos) (Baldovinos, 2012, p. 92).

La solución implícita es que las personas de mayor cultura y entereza moral asuman la dirección del país. En este punto, Baldovinos hace una interesante observación sobre la relación entre literatura (costumbrismo) y contexto. Señala que el libro es un valioso documento de la mentalidad de la élite librepensadora, cuya visión ha tenido gran relevancia en la historia nacional, así como en la elaboración de la imagen que el país tiene de sí mismo (Baldovinos, 2012, p. 91).

Atribuir la crisis y los problemas nacionales a las características subjetivas de las personas entraña el peligro de aceptar que el autoritarismo y la coerción son los únicos recursos para resolver los problemas del país. Sostiene que asimilar todo lo propio a la barbarie y ver todo positivo en una “civilización” que viene de fuera hizo vulnerables a muchos librepensadores a suscribirse a proyectos civilizatorios impuestos desde arriba y a la fuerza (Baldovinos, 2012, p. 92).

Baldovinos establece, por tanto, una vinculación entre costumbrismo y las circunstancias histórico-sociales en que se produjo, e indirectamente se refiere a las implicaciones políticas de las representaciones de la otredad.

En el mismo libro, Baldovinos (2012) analiza el aspecto de la nacionalidad en Salarrué, cuya obra *Cuentos de barro* “ha pasado a ser la expresión literaria de la nacionalidad, el ser salvadoreño” (p. 94). Considera que el estilo de este libro constituye la culminación de un proceso de experimentación que abarcó el primer decenio de la vida artística del escritor.

Por otra parte, considera al libro como parte de la vanguardia literaria de su tiempo, con lo que alude a la necesidad de introducir matizaciones al concepto de costumbrismo, en tanto que uno de los malentendidos en torno a Salarrué ha sido el de considerarlo costumbrista (Baldovinos, 2012, p. 94). Desmiente incluso la anécdota según la cual Salarrué tuvo una revelación cuando leyó *El libro del trópico* de Ambrogi, lo que le habría llevado a asumir la tarea que este empezó.

La diferencia entre Salarrué y el resto de autores costumbristas estriba en la actitud sobre el objeto de la representación y en la utilización del lenguaje:

La mirada de los costumbristas es siempre la del intelectual ciudadano que se acerca, en el mejor de los casos, con una actitud de condescendencia benevolente al mundo a la vez bárbaro e idílico del campo. Esta distancia se manifiesta claramente en la relación que establecen entre el lenguaje literario y el habla popular. Generalmente el primero pertenece siempre al discurso autorial y se ajusta a la norma del español literario culto. El segundo lo encontramos en los personajes y es concebido como una deformación, a veces simpática, a veces tosca, del primero (Baldovinos, 2012, p. 98).

Salarrué llevó hasta nuevos límites la relación entre la norma culta y la norma popular. Superó la dicotomía barbarie-civilización con que los costumbristas anteriores y contemporáneos a él distinguieron y valoraron las diferencias entre su lenguaje y el de la cultura popular.

No obstante, asegura que Salarrué contribuyó a la utilización nacionalista del pasado indígena, pues afirma que “se convirtió en el ícono de una imaginería nacionalista que mantuvo invisible e intacto el carácter desigual y excluyente de la sociedad salvadoreña” (Baldovinos, 2012, p. 101). Aunque agrega que la oficialización de Salarrué no agota la radicalidad de su propia escritura.

A pesar de que Baldovinos señala la necesidad de distinguir entre Salarrué y el resto de escritores costumbristas y de indicar diferenciaciones en el interior del costumbrismo –lo que supone que el costumbrismo no es un fenómeno homogéneo y sin fisuras, y que constituye por tanto una categoría problemática–, no propone una conceptualización o caracterización del mismo.

En un trabajo anterior (2001), Ricardo Baldovinos había analizado los cambios que afectaron el estatuto de la actividad artística salvadoreña en las primeras tres décadas del siglo XX. Considera que en ese periodo se planteó la disolución de las fronteras entre el arte y la vida, y se dio la sustitución del paradigma modernista por el de vanguardias (p. 70).

En esos años se volvió evidente el desencanto con la modernidad y surgió, incluso, un claro antimodernismo, que a menudo asumió características reaccionarias al revivir el ideal conservador de la comunidad cerrada y organizada jerárquicamente. Ya desde los años veinte, la cultura es una preocupación importante para los intelectuales nacionales, que la conciben en función de la construcción y reconstrucción del país, es decir, en su articulación con lo político (Baldovinos, 2001, p. 81).

Baldovinos analiza este problema en tres autores: Miguel Á. Espino, Alberto Masferrer y Salarrué. Se trata de uno de los pocos análisis que abordan el papel de la raza en las imágenes y proyectos de nación elaborados por los intelectuales y literatos salvadoreños, y constituye, por tanto, un antecedente en los estudios sobre la presencia y reproducción de categorías raciales en textos literarios salvadoreños.

Espino, en el prólogo la *Mitología de Cuscatlán*, afirma que quiere levantar al pueblo vigorizando el sentimiento nacional. Para Baldovinos su obra aspira a ser mitología que

forme parte de una pedagogía nacional, y asigna a la mitología una función específica: despertar las tendencias sumergidas en una raza adormecida, postrada por la opresión colonial (2001, p.83).

La crisis es formulada entonces en términos raciales, antes que históricos y sociales. De acuerdo con Baldovinos: “El destino de la nación es el destino de la raza. La raza como entidad biológica es, pues, una fuerza determinante en el destino de la sociedad” (2001, p. 84). La cultura para Espino es el medio ideal para contrarrestar los dinamismos involutivos de la raza americana: la renovación cultural devolverá a la raza americana su grandeza ancestral.

Espino no plantea el acercamiento a las culturas indígenas contemporáneas; su ideal de comunidad sin fisuras tiene como modelo las altas culturas prehispánicas (teocráticas, jerárquicas y autoritarias). Es por ello que Baldovinos considera que, dentro del debate cultural de los años veinte, “la propuesta de Espino es la que evidencia mayores afinidades electivas con el autoritarismo de nuevo tipo que está por despuntar” (2001, p. 86).

Respecto a Masferrer, Baldovinos analizó su intervención en el debate sobre el papel de la cultura en la construcción de la nación. A diferencia de la concepción predominante entre la intelectualidad latinoamericana y salvadoreña, Masferrer sostuvo que la palabra raza no tenía ningún sentido real y aseguró que el problema era de culturas, no de razas. La cultura por, tanto, es causa, no efecto. La cultura aparece ligada a la política, puesto tiene la misión de transformar las instituciones, las leyes, la administración, las costumbres y la educación. Es a través de la cultura como América encarnará la raza cósmica (2001, p. 87).

Finalmente, analiza la oposición Estado-terruño en Salarrué, quien en *Respuesta a los patriotas* opone al Estado nacional moderno la comunidad ancestral arraigada en la tierra cuya existencia no es meramente ideal, en tanto que subsiste en la sociedad campesina. Para Salarrué, por tanto, la raza no necesita redimirse porque ya está redimida; el error fue haber abandonado el momento primigenio de comunión con lo natural.

Para Baldovinos, la concepción anterior no está exenta de idealismo: “Salarrué idealiza sobremanera la sociedad campesina y de hecho la distorsiona al situarla al margen de la historia” (2001, p. 91). Finalmente, sostiene que, sin proponérselo, el movimiento de renovación cultural representado por las tres propuestas terminó constituyendo el fundamento ideológico del proyecto modernizador autoritario:

Lo irónico de todo esto es que este movimiento de renovación terminó aportando – sin proponérselo– las bases doctrinarias de legitimación del proyecto nacional autoritario, instrumental a los intereses de un grupo social reducido, pero con un vocabulario populista que echaba mano de las nuevas concepciones de cultura y de nación que en años anteriores se estaban vertiendo por primera vez en nuestro país. He aquí por qué el destino de las ideas de un Masferrer tiene algo de trágico (Baldovinos, 2001, p. 93).

De este recorrido por los estudios sobre el costumbrismo, así como por los análisis que han abordado la categoría de raza en la literatura salvadoreña, se desprenden dos conclusiones: en primer lugar, que la revisión crítica del costumbrismo salvadoreño es una tarea pendiente para la crítica y la historiografía literaria, en tanto que no han propuesto una conceptualización ni periodización del mismo, y tampoco han afrontado su ambigüedad o, incluso, su pertinencia. En segundo lugar, a pesar de reconocer como esencial la mirada hacia el interior de la nación, es decir, la representación de los espacios rurales y de los sujetos que los habitan, los estudios sobre el costumbrismo no se han propuesto, como objeto de específico interés, la invención de la nación a través de la literatura costumbrista, tampoco su uso de categorías raciales para representar a la comunidad imaginada.

1.4. Contexto literario

1.4.1. El regionalismo latinoamericano

Las novelas en estudio han sido consideradas por la crítica local como parte de la corriente costumbrista (Toruño, 1958; Valdés, 2005; Pleitez, 2012; Escobar, 1989), que, de acuerdo con la presente investigación, ha sido analizada y percibida sobre la base de varias simplificaciones. Una de las tareas de la crítica y de la historia literaria salvadoreña es precisamente enfrentar la ambigüedad del concepto y establecer una periodización del fenómeno, así como analizar sus relaciones con la llamada novela regionalista, criollista o de la tierra escritas a lo largo de América Latina en la primera mitad del siglo XX (Menton, 1960, p. 163; Oviedo, 1998, p. 26; Bellini, 1997, p. 450; Torres-Río seco, p. 206).

De la revisión de historias y estudios críticos de alcance latinoamericano se desprende que la crítica y la historia literaria locales han preferido el término costumbrismo al de regionalismo, criollismo o novela de la tierra. Sin embargo, atendiendo a las coincidencias temporales, temáticas y estéticas, así como a la inherente ambigüedad del concepto y a la intercambiabilidad que incluso en las historias globales de la literatura latinoamericana se reconoce a esos conceptos (Oviedo, 1998, p. 27; Rivas, 2008, p. 49; Schmidt-Welle, 2012, p. 116), en este trabajo se utilizará costumbrismo como sinónimo de regionalismo, criollismo o novela de la tierra.

El costumbrismo o regionalismo fue, por tanto, un fenómeno literario que rebasó las fronteras nacionales y que se extendió por varios países latinoamericanos. La contextualización de las novelas en estudio incorporará la dimensión transnacional del regionalismo por tres razones: en primer lugar, porque los estudios locales consultados no hacen, a nuestro criterio, suficiente énfasis en este carácter internacional del regionalismo – lo que reduce las posibilidades de realizar estudios con una perspectiva comparativa regional–; en segundo lugar, porque contribuirá a fundamentar la representatividad nacional atribuida a los temas, personajes y ambientes del regionalismo; y finalmente, porque los estudios dedicados al regionalismo latinoamericano aportan conceptualizaciones más

elaboradas sobre el fenómeno, y permiten, por tanto, enriquecer el abordaje de la presente investigación.

Para cumplir con el objetivo de describir el contexto literario, se partirá de una tentativa de definición y periodización del regionalismo latinoamericano, y se concluirá con la caracterización del regionalismo salvadoreño, incluyendo autores y obras canonizados, así como su relación con los procesos de construcción de la identidad nacional.

De acuerdo con Ángel Rama (2008), la literatura latinoamericana se caracterizó desde un principio por el deseo de independizarse de sus orígenes español y portugués (p. 15). Tras la independencia, las literaturas de la región actuaron bajo el principio de la originalidad y la representatividad. La garantía de la originalidad de esta literatura residía en la especificidad de la región de la cual surgía, pues esta se percibía como notoriamente distinta de las antiguas sociedades metropolitanas por el medio físico, la composición étnica y por el grado de desarrollo (Rama, 2008, p. 18). En este contexto decimonónico se ubica el primer regionalismo.

La literatura, a partir de la descripción de las regiones y de la utilización de los asuntos nativos como materia prima, fue el “instrumento apropiado para fraguar la nacionalidad” (Rama, 2008, p. 18). Posteriormente, el principio de la representatividad fue dominante en el periodo nacionalista de los años 1910 a 1940: el criollismo, el regionalismo, la novela de la tierra y la novela indigenista restauraron el principio de la representatividad, considerado como condición de originalidad e independencia (Rama, 2008, p. 21). Se trata del segundo regionalismo.

La literatura de esta época asumió una función patriótico-social. El criterio de la representatividad fue buscado no solo en el medio físico y en los asuntos y costumbres locales, sino que también en el *espíritu* que anima a la nación (Rama, 2008, p. 21). El regionalismo, aparecido para Rama en la década de 1910 y consagrado en la siguiente por novelas como *La vorágine* (1924) y *Doña Bárbara* (1929), se orientó a destacar los elementos que habían contribuido a singularizar culturalmente a la nación. De ahí la importancia del componente tradición en las narrativas regionalistas (Rama, 2008, p. 32).

Oviedo (1998) coincide con Rama en señalar el cambio de orientación de las letras latinoamericanas a principios del siglo XX. Para Oviedo (1998), después del Modernismo las letras latinoamericanas se orientaron en una dirección enteramente distinta: optaron por la descripción del entorno real, la afirmación de lo propio y la denuncia de los males sociales (p. 25). El criollismo latinoamericano constituyó una exploración de los espacios regionales y respondía a la necesidad de dar a conocer las singularidades de los modos de vida, lenguaje, tradiciones y espacios físicos de cada región o país (Oviedo, 1998, p. 26). Destaca, al igual que Rama, la búsqueda de representatividad nacional o regional como característica fundamental de esta narrativa.

Schmidt-Welle (2012), por su parte, sitúa el auge del regionalismo en las primeras tres décadas del siglo XX, cuando en algunos países se convirtió en la corriente literaria dominante, e incluye en ella a las novelas sociales, el indigenismo, la novela de la Revolución mexicana y la literatura nordestina de Brasil (117). Su propuesta teórica aporta un criterio clave, de tipo temático, para definir el rasgo esencial del regionalismo, así como para establecer una periodización del mismo. Para Schmidt-Welle, el regionalismo es una literatura de provincias dentro del territorio nacional (118), es decir, una literatura sobre los espacios interiores de la nación.

Su propuesta de periodización distingue entre una literatura regional tradicional, un regionalismo clásico y un regionalismo no nostálgico. La literatura regional tradicional coincide con el regionalismo clásico en la descripción de regiones agrarias, la presentación de figuras arquetípicas, la influencia de ideas positivistas y hasta racistas, el afán de presentar lo autóctono y el uso de recursos tradicionales del realismo y naturalismo (Schmidt-Welle, 2012, p. 121). Lo que distingue al segundo regionalismo, que es el que predominó en las primeras tres décadas del siglo XX, es su perspectiva ideológica hacia la identidad nacional y la presentación de conflictos políticos, históricos y culturales más allá de la región en que se lleva a cabo la trama del texto (Schmidt-Welle, 2012, p. 121).

En el regionalismo clásico la identidad no se construye desde y para la región, sino desde el centro describiendo la región o desde la región en vista de un concepto de identidad más amplio (Schmidt-Welle, 2012, p. 121). Asegura que se busca la construcción de una identidad

nacional, no regional. El afán por representar lo autóctono está condicionado por una contradicción: al tiempo que el interior de los respectivos países se representa como la cuna de la identidad nacional, el centro de la verdadera identidad cultural, y como el marcador de la diferencia identitaria, este espacio interior se representa como el centro de la barbarie que tiene que desaparecer para alcanzar la modernidad (Schmidt-Welle, 2012, p. 122).

Para este regionalismo, la región es el lugar en que se define la identidad nacional. El regionalismo clásico, sobre todo en su vertiente indigenista, se convirtió en un instrumento de crítica social y política importante en las primeras tres décadas del XX (Schmidt-Welle, 2012, p. 123). Formalmente, se convierten en novelas impuras (Loveluck, citado en Schmidt-Welle, 2012, p. 123): combinan la trama con párrafos meramente ensayísticos, discursos políticos, panfletos, pasajes líricos, glosarios explicativos, etc. Su lenguaje trata de ser más fiel al lenguaje hablado o a las expresiones provenientes de lenguas indígenas que el de la literatura del siglo XIX (Schmidt-Welle, 2012, p. 123).

El regionalismo no nostálgico, finalmente, se caracteriza formalmente por los modelos modernos y posmodernos, así como por la modernización literaria mediante técnicas vanguardistas o posvanguardistas, y la integración de formas locales o indígenas, junto con la influencia de la oralidad. Es una narrativa afectada por los procesos de transculturación (Schmidt-Welle, 2012, p. 124). Este regionalismo es el que Ángel Rama (2008) llamó regionalismo transculturado, el que, según el autor, supo resguardar importantes valores y tradiciones locales, aunque para lograrlo debió transmutarse y trasladarlos a nuevas estructuras literarias, equivalentes, pero no asimilables, a las que abastecieron la narrativa urbana en sus tendencias renovadoras (p. 32).

Tanto para Schmidt-Welle (2012) como para Rama (2008), Juan Rulfo sería representante de esta variante de regionalismo, en tanto que su obra presenta asuntos, espacios, tradiciones y lenguaje propios de una región en conjunto con una serie de “operaciones modernizadoras”, identificables principalmente en el plano de las formas narrativas (Rama, 2008, p. 132).

José Andrés Rivas (2008) coincide con Rama y Schmidt-Welle en señalar la existencia de etapas o periodos en la evolución del regionalismo, y sostiene que un análisis de esta narrativa

debe ubicarla en los parámetros del espacio y el tiempo (p. 52). Agrega que por región debe entenderse aquellos ámbitos geográficos y socioculturales que no coinciden con las delimitaciones espaciales de una nación: ya sean las intranacionales, las transnacionales o el de las regiones sin contigüidad espacial (emparentadas por estructuras históricas, económicas, políticas, etc.) (Rivas, 2008, p. 52). Respecto a la periodización del regionalismo, cita a Rama para señalar la existencia de un primer regionalismo surgido en unión con la idea de independencia política y de formación de una identidad nacional.

La segunda fase del regionalismo, el que Schmidt-Welle (2012) llama regionalismo clásico, se ubica entre los años treinta y cuarenta, y coincide con la novela social, el indigenismo, y la novela del nordeste brasileño, etc. (Rivas, 2008, p. 72). Este segundo regionalismo plantea una revisión crítica de la sociedad, unida a soluciones ideológicas y propuestas políticas. Finalmente, el tercer regionalismo es uno transculturado que marca una clara trasgresión de los parámetros realistas descriptivos, que habían acompañado las etapas anteriores. Aparecen técnicas narrativas vanguardistas, como el monólogo interior, la visión simultánea y la elipsis (Rivas, 2008, p. 74).

De los aportes de Rama (2008), Schmidt-Welle (2012) y Rivas (2008) se desprende que el regionalismo fue una corriente literaria predominante en varios países latinoamericanos en la primera mitad del siglo veinte, al menos hasta los años cuarenta, y cuyos orígenes se remontan a los procesos de construcción de identidad nacional en el marco de las independencias políticas latinoamericanas (primer regionalismo). Las variantes o etapas del regionalismo, por otra parte, coincidieron en tematizar los espacios geográficos y socioculturales que no coinciden con las delimitaciones espaciales de una nación, así como en destacar los elementos culturales diferenciadores de la misma –asignando un valor sinecdótico a la región, es decir, como representativa de la totalidad de la nación– y en el afán de representar lo autóctono. Las propuestas analizadas, junto con la de otros críticos e historiadores como Latcham (1956, p. 7), Montenegro (1956, p. 62), Bellini (1997, p. 450) y Herrera (2007, p. 24), destacan, finalmente, la búsqueda de los elementos representativos de la nación como elemento estructurador del regionalismo.

1.4.2. Regionalismo salvadoreño

Las novelas objeto de estudio, *Jaraguá* (1950) de Napoleón Rodríguez Ruiz y *Tembladerales* (1957) de Cristóbal Humberto Ibarra, pueden considerarse expresiones tardías de la narrativa costumbrista salvadoreña, en tanto que en 1907 se publicó *El libro del trópico* de Arturo Ambrogi, considerado por la crítica como el manifiesto de la literatura vernácula en El Salvador (Baldovinos, 2012, p.185; Escobar, 1989, p. 8).

Entre los autores que la crítica ha considerado costumbristas se encuentran Alberto Rivas Bonilla, Francisco Herrera Velado, José María Peralta Lagos, Arturo Ambrogi, Salvador Salazar Arrué, Ramón González Montalvo, Napoleón Rodríguez Ruiz y Cristóbal Humberto Ibarra (Carías et al., 1994; Galindo, 1989; Gallegos, 2005; Pleitez, 2012; Toruño, 1958), escritores que en su mayoría publicaron antes de los años cincuenta.

Buena parte de la narrativa costumbrista se publicó entre la primera y la cuarta década del siglo pasado. *El libro del trópico*, para el caso, es de 1907. En los años veinte, José María Peralta Lagos publicó *Burla burlando* (1923), *Brochazos* (1925) y *Doctor Gonorreitigorra* (1926); Salarrué, por su parte, publicó algunos de los *Cuentos de barro* por lo menos en 1927, antes de su primera edición (1934) (Baldovinos, 1999a, p. 237), y en 1926 se imprimió *Agua de coco*, de Herrera Velado.

En los años treinta Rivas Bonilla dio a la imprenta *Andanzas y malandanzas* (1936); Peralta Lagos, *Candidato* (1931) y *La muerte de la Tórtola o malandanzas de un corresponsal* (1932). Ambrogi, por su parte, publicó en 1936 *El Jetón*. En los años cuarenta, Rivas Bonilla publicó *Me monto en un potro* (1943), mientras que la primera edición de *Cuentos de cipotes*, aunque incompleta, se remonta a 1945 (Baldovinos, 1999b, p.11). Finalmente, en los años cincuenta y sesenta se publicaron algunas de las últimas novelas interpretadas por la crítica nacional como costumbristas: *Jaraguá* (1950) de Napoleón Rodríguez Ruiz y *Tembladerales* (1957) de Cristóbal Humberto Ibarra, así como *Las Tinajas* (1956) y *Barbasco* (1960) de Ramón González Montalvo.

Respecto a *Jaraguá* (1950), de Napoleón Rodríguez Ruiz, la crítica lo ha considerado un clásico nacional (Pleitez Vela, 2012, p. 56). La novela ha recibido una amplia difusión en el sistema educativo oficial hasta la actualidad; incluso llegó a ser adoptada a formato radiofónico en 1960 (Cañas Dinarte, 2002, p. 387). Luis Gallegos Valdés (2005) pensaba que el asunto de la novela son las costumbres de la costa (p. 328) mientras que Juan Felipe Toruño (1958) aseguraba que el tema es campestre (p. 395) y que en ella “habla el campesino con su lenguaje típico” (p. 396). El mismo Toruño refiere que para Hugo Lindo *Jaraguá*, junto con *Las Tinajas*, eran “las novelas verdaderamente salvadoreñas” (395).

Para Roque Baldovinos (2005), el origen de la literatura vernácula puede rastrearse a inicios del siglo pasado con la publicación (entre 1903 y 1907) de la revista *La Quincena*, en la que se revela un desplazamiento de los intereses de los literatos, que empiezan a buscar inspiración en lo local, especialmente en las expresiones de la cultura autóctona. En esa revista, Ambrogí publicó por primera vez algunas de las historias que incluiría en su fundacional *Libro del trópico* (348).

De acuerdo con Baldovinos (2005), corrientes como la teosofía y el vitalismo introdujeron nuevas miradas sobre el indígena en los años veinte y treinta. Señala que la popularización de la teosofía contribuyó a redescubrir a las civilizaciones amerindias, que fueron evocadas como alternativas auténticas a la crisis civilizatoria que se atravesaba en ese momento. Agrega que el régimen de Martínez (1931-1944) fue capaz de reclutar, al menos por un tiempo, el nuevo imaginario nacionalista expresado en el ámbito artístico y académico por escritores e intelectuales como Salarrué, Alfredo Espino, José Mejía Vides y María de Baratta (Baldovinos, 2005, pp. 355-357). En el caso de Salarrué y Mejía Vides, señala que ambos se dedicaron a crear activamente una iconografía de lo nacional a partir de la exaltación de lo vernáculo y la incorporación de técnicas novedosas (Baldovinos, 2005, p. 357).

Cañas Dinarte (2006) agrega que durante el martinato se produjo el diseño de cánones nacionales en pintura y literatura, impulsados por el Ministerio de Instrucción Pública como instrumentos para promover una idea particular de nación, basada en sentimientos y afectos hacia la patria nacional, así como en lealtades construidas sobre el sentimiento del terruño y

de sus posibles defensores. Considera que el regionalismo en literatura y el indigenismo en pintura constituyeron dos sólidos pilares que sostuvieron la política cultural del régimen de Martínez, en tanto que aspectos complementarios de una ideología que enfatizó un sentido pedagógico de corte nacionalista.

Rafael Lara-Martínez (2013), por su parte, asegura que los literatos salvadoreños más destacados apoyaron el despegue de la política de cultura del régimen de Martínez, quien, como miembro de una élite intelectual, habría recibido el aval de artistas y escritores consagrados actualmente como clásicos de la literatura nacional (pp. 70-82).

Durante el régimen de Martínez, las artes elevaron al indígena a personaje central de su discurso (Lara-Martínez, 2013, p. 116). Martínez y Salarrué (el autor más destacado del periodo) coincidieron en formar un nacionalismo basado en la exaltación del indígena y del paisaje (Lara-Martínez, 2013, p. 118). Hacia la conclusión de su mandato, en 1941-1944, un acuerdo ejecutivo instó a la investigación del folclor nacional y el arte típico salvadoreño. El resultado fue la *Recopilación de materiales folklóricos salvadoreños* (1944). Fue durante el martinato cuando el indigenismo tuvo su auge: la política de cultura de Martínez promovió la labor de Baratta, Espino, Gavidia, Salarrué, Toruño, etc., así como del indigenismo y el regionalismo (Lara-Martínez, 2013, p. 129).

Lara-Martínez (2013) enfatiza la coincidencia entre Martínez y los escritores y pintores regionalistas de querer fundar una idea de nación en el indigenismo y el paisaje local, a pesar de la incoherencia que suponía la exaltación de lo indígena en la plástica y la carencia práctica de una política indigenista (p. 153).

El indigenismo de los años treinta combinó la práctica de una antropología aplicada con la promoción de las artes y la literatura de corte indigenista y regionalista, al igual que la artesanía y el folclor. La política de cultura del martinato apoyó financiera y diplomáticamente a los miembros más desatcados del ámbito artístico nacional para que difundieran su obra en el exterior, como en el caso de Salarrué y José Mejía Vides, las dos figuras cumbres del indigenismo (Lara-Martínez, 2013, p. 184).

La corriente vernácula o regionalista no fue la única, aunque sí la dominante, durante el régimen de Martínez. Asegura Baldovinos (2005) que la vocación cívica de los escritores se manifestó en el movimiento que derrocó al general, que constituyó el contexto en el que se formó la Liga de Escritores Antifascistas (p. 356). Asimismo, a inicios de los años cincuenta se desarrolló la llamada Generación Comprometida, que a juicio de algunos críticos e historiadores literarios constituye la agrupación literaria más influyente de la segunda mitad del siglo XX en El Salvador (Alvarenga, 2010; Brizuela, 2006, p. 87). Los miembros de esta generación revisaron críticamente la tradición literaria salvadoreña y representaron una alternativa al costumbrismo o regionalismo anterior y contemporáneo.

La Generación Comprometida es el nombre colectivo que reúne a dos agrupaciones distintas, aunque relacionadas: en primer lugar, al Grupo Octubre, fundado en 1950, y al Círculo Literario Universitario, fundado en 1956 en la Universidad de El Salvador por Roque Dalton y Otto René Castillo (Alvarenga, 2010, p. 1; Brizuela, 2006, pp. 88-90). Para Luis Melgar Brizuela (2006), las temáticas más destacadas de los miembros de esta generación fueron la lucha de clases, los conflictos existenciales, los de tipo histórico y las figuras del obrero y del campesino (pp. 99-100).

Para Luis Alvarenga (2010), los representantes de la Generación Comprometida fueron exponentes de una vanguardia estética por su crítica al papel asignado tradicionalmente al arte como dimensión autónoma. Asegura que en la generación se encuentra la crítica tanto a la tradición literaria salvadoreña (crítica inmanente) como a la autonomía del arte, expresada en las distintas formulaciones del compromiso (crítica propia de las vanguardias).

El compromiso –supuesto rasgo cohesionador de la generación– no fue, sin embargo, entendido en los mismos términos por sus miembros. Nociones como las de responsabilidad del autor o compromiso del artista cambian de significado según la perspectiva de los distintos autores (Alvarenga, p. 20). No obstante, el núcleo de la Generación Comprometida, es decir, el Círculo Literario Universitario, hizo una crítica explícita a la supuesta autonomía del arte y representó la unión de la vanguardia estética con la vanguardia política (Alvarenga, pp. 20-22). Varios de los miembros del círculo, entre ellos Dalton, Jorge Arias y José Roberto

Cea, fueron miembros del Partido Comunista y destacaron por su radicalidad ideológica, así como por su participación en manifestaciones antigubernamentales (Brizuela, pp. 91-92).

Frente a la radicalidad de los escritores de esta generación, que supuso un desencuentro con la cultura oficial (Brizuela, 2006, p. 90), las novelas en estudio prolongan una corriente (regionalista) dominante en el país en la primera parte del siglo veinte y que recibió el apoyo oficial para constituirse en generadora de imágenes legítimas de la nación. Como se evidencia a partir de la exposición precedente, esta corriente, principalmente a finales de los años cuarenta e inicios de los cincuenta, coexistió con otras que cuestionaban radicalmente el papel de la literatura y del escritor. Las novelas *Jaraguá* y *Tembladerales* son, por tanto, exponentes de una manera de hacer literatura que fue seriamente cuestionada al momento de ser escritas.

1.5. Contexto histórico

Aunque las novelas en estudio fueron escritas entre los años de 1950 y 1960, la descripción del contexto histórico se extenderá desde finales del siglo XIX hasta los inicios de la década del sesenta por dos razones: en primer lugar, porque los referentes extratextuales incluyen los inicios del siglo XX, los sucesos de 1932 y el martinato, lo que, unido al contexto inmediato de escritura, supone un marco temporal extenso que abarca la primera mitad del siglo pasado.

La segunda razón que justifica la extensión del contexto es que la interpretación y las conclusiones se fundamentarán en una perspectiva temporal amplia que considere el desarrollo del regionalismo en la primera mitad del siglo XX, así como sus relaciones con los proyectos nacionalistas de los años veinte y treinta. Por otra parte, el contraste entre el periodo en que el regionalismo fue una corriente dominante y el momento en que las novelas analizadas fueron escritas –cuando una nueva generación de intelectuales de izquierda cuestionó la tradición literaria anterior y el papel de la literatura en la sociedad– supone un elemento fundamental para construir la propuesta interpretativa de la presente investigación.

El primer subapartado comienza con las reformas a la tenencia de la tierra de 1881-1882, la proletarización del campesinado en los años siguientes y cierra con la apertura democrática de finales de los años veinte que culminó con el efímero gobierno de Arturo Araujo. En el segundo, se analizan los sucesos de 1932, el martinato y la caída del régimen de Martínez. El tercero, y último, abarca el “golpe de los mayores” y los gobiernos de Óscar Osorio y José María Lemus, que constituyen el contexto inmediato de escritura de las novelas en estudio.

1.5.1. De la reforma a la tenencia de la tierra al gobierno de Arturo Araujo (1870-1931)

Uno de los sucesos cruciales de la historia salvadoreña fue la consolidación de una economía agroexportadora basada en el café y los procesos de reforma a la tenencia de la tierra de los años 1881 y 1882. Para Héctor Lindo (2005) una serie de transformaciones locales y extranjeras hicieron rentable la producción y exportación del café: desde la nueva tecnología de transportes que hizo posible la vinculación de los dos océanos que rodean el istmo, la apertura de nuevas rutas comerciales y el crecimiento de la clase media urbana en Europa (que popularizó el consumo del café) hasta los incentivos otorgados por el gobierno para producirlo. En la década de 1870 las exportaciones del café superaron a las del añil (Lindo-Fuentes, 2005, p. 212).

Hacia 1870 los empresarios y políticos salvadoreños se convencieron de que la exportación era la clave para el futuro de la nación. La economía ya estaba orientada por una política de crecimiento basada en el aumento de la agricultura de exportación y el gobierno promovió la producción y exportación del café, así como de otros productos agrícolas (Lindo-Fuentes, 2005, p. 213; Lauria-Santiago, 2003, p. 215).

Para Lauria-Santiago (2003), la expansión de la economía del café permitió el surgimiento de una élite, a la vez que benefició a innumerables campesinos y comerciantes. A diferencia del aparente consenso sobre la proletarización rápida del campesinado como consecuencia de la expansión cafetalera y la privatización de las tierras (Browning, 1987; Menjívar, 1980; Brignoli, 2001), sostiene que las demandas de la economía comercial no conllevaron la rápida

creación de un numeroso proletariado sin acceso a tierra (p. 238). Considera, en cambio, que fue en la década de 1920 cuando se hizo presente una clase particular de campesinos sin tierra que vagaban por el campo en busca de trabajo (p. 238).

Para Lauria-Santiago (2003), la privatización de las tierras comunes tuvo múltiples motivaciones, pero no se proponía destruir la tenencia campesina de la tierra, sino consolidarla y orientarla hacia la economía de mercado (p. 254). Antes de los decretos de 1881-1882, hubo importantes antecedentes. Browning (1987, p. 306), por ejemplo, cita una serie de leyes que, entre 1879 y 1881, buscaron reorientar el uso de las tierras comunales y ejidales.

Para Lauria-Santiago (2003), las discusiones sobre la privatización de las tierras eran parte de debates más amplios sobre la expansión de la producción agrícola. Agrega que entre 1870 y 1880 los intelectuales consolidaron y difundieron la noción de que el Estado debía ofrecer mayores incentivos para expandir y diversificar la agricultura (Lauria-Santiago, 2003, p. 260). Lindo-Fuentes (2005), por su parte, también sitúa las transformaciones de la tenencia en el marco de transformaciones más amplias de la propiedad y la riqueza, así como de una orientación decididamente a favor de la propiedad privada (p. 214).

Varios historiadores (Turcios, 2005, p. 76; Lindo-Fuentes, 2005, p. 213; Lauria-Santiago, 2003, p. 255) que han estudiado el periodo de las reformas coinciden en señalar que, para el liberalismo de fines del XIX, la existencia de tierras comunes representaba una prolongación de los privilegios de casta coloniales. Para este liberalismo, el ciudadano ideal era el labrador propietario de sus tierras.

El objetivo de la privatización fue crear una clase de campesinos y empresarios que impulsaran el desarrollo agrícola del país. No obstante, el resultado fue complejo y contradictorio: terminó en una masiva transferencia de derechos de propiedad a campesinos y pequeños agricultores, aunque también a la emergente élite empresarial. Por otra parte, llevó aparejado el potencial de la proletarización o de poblaciones sin acceso a tierras, además de poner en riesgo el acceso a la tierra para las subsiguientes generaciones por la reducida

extensión de las parcelas tituladas y la progresiva extinción de la frontera agrícola (Lauria-Santiago, 2003, p. 345).

Fue a partir de la década de 1920, con el crecimiento significativo de la población y el fuerte aumento de la producción agroexportadora, cuando más familias campesinas tuvieron que subdividir sus lotes o enviar a sus miembros a trabajar como obreros de estación o arrendatarios. Durante esta década la proletarización permanente, el colonato y el arrendamiento aumentaron con mayor rapidez (Lauria-Santiago, 2003, p. 346).

Esta tendencia a la concentración de la tierra en los años veinte ya había sido señalada por Anderson (2001, p. 79) y Brignoli (2001, p. 30), aunque este último aclara que la conexión entre privatización y concentración es más evidente en una perspectiva de largo plazo (compara estadísticas de 1879 y 1938). Lauria-Santiago (2003) y Jeffrey Gould (2014) son más precisos al ubicar en los años veinte un aumento del número de asalariados rurales como consecuencia de la pérdida de tierra en gran escala por parte de los campesinos (p. 35).

Los años veinte se caracterizaron, además, por una creciente organización y politización del movimiento laboral. Para Patricia Alvarenga (2006), esta politización fue la culminación de un proceso iniciado en la década de 1910, cuando los gobernantes incorporaron grupos organizados políticamente como colaboradores en la represión de sus oponentes (p. 191).

La dinastía de los Meléndez-Quiñónez promovió la organización de los trabajadores urbanos, en una búsqueda por ampliar su base social de apoyo a través de las organizaciones gremiales (Alvarenga, 2006, p. 193). Igualmente, incentivaron en el campo (que quedó excluido del proyecto de organización laboral impulsado por los gobernantes) la participación popular en la vida política (Alvarenga, 2006, p. 204) a través de la creación de clubes y de las Ligas Rojas, una organización política que actuaba violenta e impunemente contra los oponentes (Alvarenga, 2006, p. 213). Sin embargo, fueron disueltas en 1922 por el peligro que representaba el grado de independencia que algunas de sus células habían alcanzado (Alvarenga, 2006, p. 220; Lauria-Santiago y Gould, 2014, p. 74).

En 1927, Pío Romero Bosque asumió la presidencia y rompió con sus antecesores. El nuevo presidente estableció reformas para democratizar el sistema electoral y estimular el movimiento laboral urbano (Lauria-Santiago y Gould, 2014, p. 69). La apertura democrática promovida por Romero Bosque constituyó una condición favorable para la radicalización de la clase trabajadora urbana y su extensión al campo (Lauria-Santiago y Gould, 2016, p. 92).

Los efectos de la crisis de 1929 y las medidas adoptadas por las élites para paliar sus efectos, así como las pésimas condiciones laborales, crearon las condiciones favorables para la organización laboral en las tierras cafetaleras, a lo que se sumó la fractura en el bloque dominante representada por el reformismo del araujismo. En 1930, el gobierno de Romero Bosque hizo sus primeros movimientos serios contra la izquierda (arrestos de campesinos y activistas sindicales, prohibición de reuniones y propaganda comunista, etc.) (Lauria-Santiago y Gould, 2014, p. 130).

En 1931, Arturo Araujo llegó a la presidencia del país al frente de un movimiento político reformista sin paralelo en la historia salvadoreña hasta ese momento. Su movimiento generó esperanzas de reforma agraria entre los pobres del campo y de una reforma política y económica entre los trabajadores urbanos (Lauria-Santiago y Gould, 2014, p. 92). Estas esperanzas, sin embargo, se disolverían al poco tiempo de iniciado su mandato.

1.5.2. Martínez y la huelga de brazos caídos

Desde el principio de su gobierno, Araujo se topó con grandes obstáculos para impulsar su programa de reformas, en gran parte por los efectos de la crisis y por la oposición de la élite, pero también por la existencia de un campesinado movilizado que demandaba una reforma agraria inmediata. Desde un inicio su gobierno recurrió a la represión, lo que condujo a muchos a la convicción de que la protesta pacífica no era una opción viable de lucha por la justicia social (Lauria-Santiago y Gould, 2016, pp. 135-141).

El 2 de diciembre de 1931, pocos meses después de haber asumido la presidencia, Araujo fue derrocado por un grupo de militares que entregó el poder al vicepresidente Maximiliano Hernández Martínez (Marroquín, 1977, p. 149; Lauria-Santiago y Gould, 2016, p. 191; Parkman, 2006, p. 49). El nuevo régimen intervino en las elecciones municipales y legislativas de enero de 1932, impidiendo votar a los simpatizantes del Partido Comunista, recurriendo al fraude o suspendiendo las elecciones en algunos lugares (Lauria-Santiago y Gould, 2016, p. 202).

Un movimiento huelguista se desarrolló en algunas zonas del occidente del país en protesta por la intervención oficial en las elecciones. En los días siguientes, las tropas asesinaron a entre 30 y 40 huelguistas en el departamento de Ahuachapán. El 10 de enero, el Comité Central del Partido Comunista aprobó la vía insurreccional presionado intensamente por las ramas occidentales, que después de las elecciones y la represión antihuelga no vieron más alternativa que la insurrección (216). Para Lauria Santiago y Gould (2016, p. 216), así como para Erick Ching (2001, p. 58), la insurrección no fue iniciativa de la dirigencia comunista, en tanto que el movimiento tenía su propia dinámica. Los dirigentes únicamente se enfrentaron a la opción de apoyar o intentar apaciguar al movimiento insurreccional.

La insurrección tuvo lugar el 22 de enero de 1932 y dio lugar a una brutal represión que cobró la vida, para Lauria-Santiago y Gould (2016, p. 216), de unas 10,000 personas. Entre los legados de la masacre señalados por estos autores, destaca una enorme concentración del poder y la riqueza en una élite agrícola que dependía de un régimen represivo para mantenerse en el poder (Lauria-Santiago y Gould, 2016, p. 305).

Luego de la masacre, Martínez adoptó una serie de medidas para contrarrestar los efectos de la crisis, lo que le permitió consolidarse en el poder y ampliar su base de apoyo. Entre otras acciones, suspendió el pago de la deuda externa, anuló el impuesto a la exportación de café y declaró una moratoria retroactiva sobre las deudas, lo que rescató a muchos pequeños y medianos productores de perder sus propiedades (Lauria-Santiago y Gould, 2016, p. 306; Parkman, 2006, p. 54).

Martínez incluso comenzó a forjar apoyos entre las comunidades indígenas: en los meses que siguieron a la matanza, proporcionó alimentos a los sobrevivientes e incluso intervino para protegerlos de la venganza de los ladinos, además de crear escuelas para huérfanos y apoyar a los indígenas en sus disputas por tierra y agua (Lauria-Santiago y Gould, 2016, p. 307). El alcance de estas acciones fue, sin embargo, limitado (Parkman, 2006, p. 54; Marroquín, 1977, p. 142).

La intención de Martínez de reelegirse para un tercer periodo (1939-1945) hizo que un grupo importante de sus seguidores pasara a formar parte de la oposición; en septiembre de 1938 se produjo una ola de renuncias de funcionarios en protesta contra el continuismo (Parkman, 2006, p. 72; Turcios, 2005, p. 88). El contexto de la II Guerra Mundial, por otra parte, aumentó las tensiones en torno al régimen al propiciar el auge de los discursos democráticos, lo que alentó a los opositores de la dictadura (Parkman, 2006, p. 75).

Este descontento de la oposición aumentó cuando se conocieron los intentos de Martínez por permanecer en el poder después de 1945, el final del mandato para el cual lo eligió la Asamblea en 1939 (Parkman, 2006, p. 82). A finales de 1943, se desarrolló una serie de plebiscitos abiertos en varios pueblos en los que los votantes escribían su nombre en una solicitud para convocar a elecciones para una asamblea constituyente.

La Asamblea Constituyente inició sesiones en enero de 1944 al tiempo que un conjunto heterogéneo de opositores había formado una alianza para derrocar a Martínez (Parkman, 2006, p. 84). Para 1944, incluso los principales medios escritos formaban parte de la oposición al régimen. El liderazgo de esta oposición, para Parkman (2006), se originó principalmente en los grupos profesionales y la élite económica (p. 90).

Las actividades civiles opositoras se desarrollaron paralelamente a las conspiraciones dentro del Ejército. Cuando la asamblea constituyente reeligió a Martínez, la hostilidad pública se intensificó. El levantamiento violento de abril de 1944, surgido en el seno del ejército, fracasó. Martínez impuso la ley marcial en todo el país y toque de queda en San Salvador durante varias semanas (Parkman, 2006, pp. 103-121).

El régimen convocó a un tribunal de guerra que fusiló a más de 10 personas y condenó a muerte a más de 40 (Parkman, 2006, p. 122). La violenta represión que siguió al levantamiento de abril consolidó a la oposición. Semanas más tarde, a principios de abril, comenzó un paro cívico que se extendió desde los estudiantes a los empleados públicos y privados de la capital, e incluso afectó a otros departamentos (Parkman, 2006, pp. 156-157). La situación se agravó el 7 de mayo, cuando el joven José Wright fue asesinado por un policía; ese mismo día la casi totalidad del gabinete renunció. El 8 de mayo Martínez anunció su renuncia a la presidencia (Parkman, 2006, p. 177; Turcios, 1993, p. 89).

El movimiento que derrocó a Martínez se desarrolló en la capital; la resistencia activa se originó en miembros de la élite, los profesionales y los estudiantes, con ausencia de la participación campesina (Parkman, 2006, p. 203). Tras la salida de Martínez, la élite militar de origen martinista se enfrentó al movimiento social que impulsaba elecciones libres y que intentaba despojar a la institución militar del poder político que había acumulado durante el martinato. Los oficiales, en cambio, estaban decididos a aferrarse al poder (Parkman, 2006, p. 206). El resultado final se inclinó a favor de los militares martinistas, cuando el 21 de octubre de 1944 derrocaron al general Andrés Ignacio Menéndez (Parkman, 2006, p. 206; Turcios, 1993, p. 90).

1.5.3. Del “golpe de los mayores” al gobierno de Lemus

Para Roberto Turcios (2005), los legados principales del martinato fueron la rectoría del ejército, el imperio de un partido oficial, el control autoritario sobre la población, las elecciones rituales y la figura del comandante por encima de la ley (p. 90). Los gobiernos que se sucedieron a partir de 1948, a pesar de su talante reformista, acentuaron algunos de estos rasgos.

El 14 de diciembre de 1948 un grupo de oficiales jóvenes tomó el poder con el apoyo de dirigentes civiles y proclamó el inicio de una revolución. Un Consejo Revolucionario, formado por el teniente coronel Manuel Córdova, los mayores Óscar Bolaños, Óscar Osorio, y los doctores Reynaldo Galindo Pohl y Humberto Costa, tomaron el mando (Turcios, 1993, p. 27).

El golpe de Estado se tradujo en una importante modificación del sistema político: puso fin al reeleccionismo, un grupo de militares jóvenes desplazó al liderazgo tradicional del ejército y el gobierno fue integrado por civiles además de militares (Turcios, 1993, pp. 29-30). Cáceres Prendes (1995) ha señalado la existencia de un consenso historiográfico respecto a que la revolución de 1948 constituye el inicio de un periodo de modernización sin precedentes en el país.

Tanto Prendes (1995) como Turcios (1993) coinciden en caracterizar la idea de desarrollo que fundamentó la política económica de la revolución del 48, cuyo principal gestor debía ser un Estado y un sistema político remodelado. En la década de los cincuenta, El Salvador apostó por la industrialización y colocó a la integración regional como elemento clave de la estrategia modernizadora (Turcios, 1993, p. 36).

El proyecto modernizador impulsado en los cincuenta supuso la articulación de varios elementos: desde los altos precios del café en el mercado internacional –que harían posible la orientación de los excedentes hacia las actividades industriales– y la reorientación del Estado –al que el aumento de los ingresos permitiría el desarrollo de infraestructura y expandir el gasto social– hasta el impulso a la integración regional, que resolvería el problema de las limitaciones del mercado nacional (Turcios, 1993, p. 47). La revolución del 48 no se proponía romper con las actividades agrícolas tradicionales, sino que, en tanto que financiadoras de la creciente industrialización, reorientar sus excedentes en una dirección diversificada.

El nuevo liderazgo político gubernamental pronto derivó a la creación de un sistema monopartidista y autoritario, que defraudó el respaldo extraordinario que recibió el golpe del 48 (Turcios, 1993, pp. 50-53). Las bases de apoyo del nuevo sistema se fueron deteriorando a medida que este se consolidaba y adquiriría un carácter decididamente excluyente (liderazgo centralizado y vertical, imposición electoral, estabilidad a base de medios militares y policiales, etc.) (Turcios, 1993, p. 82).

Las elecciones que en 1956 llevaron a la presidencia a José María Lemus, así como las legislativas del mismo año, evidenciaron las fracturas del bloque gubernamental: las filas

opositoras estaban dominadas por anteriores miembros de dicho bloque (Turcios, 1993, pp. 110-111). En febrero, se formó una coalición de partidos opositores, cuyos líderes provenían del Ejército, denominada Frente Unido Contra la Imposición (Turcios, 1993, p. 120). En febrero anunciaron que, ante la arbitrariedad y las imposiciones, habían decidido no competir. Tampoco participaron en las elecciones legislativas de mayo del mismo año. El PRUD, partido oficial, ganó por tanto en ese año la presidencia y todas las diputaciones (Turcios, 1993, pp. 120-125).

El gobierno de Lemus tuvo que hacer frente a la temida crisis de los precios del café, que gravitó tan determinadamente en la política gubernamental que las principales medidas tomadas por Lemus se orientaron a eliminar, o al menos limitar, los efectos de la crisis (Turcios, 1993, pp. 141-144). Los efectos negativos de esta se complicaron por el deterioro político gubernamental, puesto de relieve en octubre de 1959, cuando se constituyó el Frente Nacional de Orientación Cívica (FNOC) con la participación de todos los partidos políticos (Turcios, 1993pp. 146-160). Para 1960, hasta el expresidente Osorio se pasó al bando opositor (Turcios, 1993, p. 161).

En 1960 la creciente actividad pública de la oposición fue reprimida con fuerza por el gobierno, que centró gran parte de su atención en el movimiento universitario. Para Turcios (1993), el asalto a las instalaciones de la Universidad de El Salvador el 2 de septiembre fueron el tiro de gracia de Lemus, pues aportó la justificación ideal para quienes organizaban el golpe de Estado (pp. 166-167). Este tuvo lugar el 25 de octubre de 1960 y puso fin a 12 años de gobierno prudista.

En su balance de la década de los cincuenta, Roberto Turcios (1993) afirma que esta fue una década de modernización y de oportunidades perdidas (p. 179). Los extraordinarios ingresos de los que se benefició el país no se distribuyeron equitativamente por todos los sectores sociales (el salario del campo aumentó solo 0.37 centavos de colón entre 1952 y 1963); ante la crisis, el sistema recurrió a los procedimientos autoritarios y al uso indiscriminado de la fuerza militar (pp. 200-208); finalmente, el ejército, por su parte, siguió siendo el soporte fundamental para el ejercicio del poder político.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

El objetivo del capítulo es explicar las categorías, perspectivas y teorías que constituyen la base del análisis y de las interpretaciones que conducirán a las conclusiones de la investigación. En primer lugar, se analizan los conceptos de racismo y de raza, que son las categorías analíticas claves, para lo cual se recurre fundamentalmente a las propuestas de Aníbal Quijano (2014a, 2014b), Walter Dignolo (2005), Michel Wieviorka (2009) y Peter Wade (2011). La revisión de estos trabajos revela coincidencias fundamentales sobre el origen y función del concepto de raza, además de aportaciones específicas como el de las lógicas con que opera el racismo y su capacidad de fundarse en la diferencia cultural.

El segundo concepto clave es el de nación, que, como ya se había adelantado, se construye a partir de los aportes de Benedict Anderson (1993) y Pérez Vejo (1999). La centralidad de esta categoría deriva de que en su conceptualización como entidad imaginada e imaginaria estriba la posibilidad de asignarle a la literatura en general, y a las novelas en estudio en particular, un papel relevante en el proceso de construcción de la nación. La relación entre esta categoría y la de raza, además, abre la posibilidad de analizar e interpretar la colonialidad de las formas de pensar la nación no solo desde la literatura (ámbito al que se limita esta investigación), sino desde la historia, la pintura y el folclor, entre otros.

Respecto al análisis inmanente o estructural, es decir, de las novelas en tanto que relatos, el análisis se fundamentará en las propuestas narratológicas de Genette (1989) y Pimentel (2008). Las categorías narratológicas son importantes no solo porque brindan precisión a la descripción y al análisis, sino porque también contribuyen a dilucidar los ámbitos de articulación ideológica del relato: desde la preselección de los acontecimientos de la historia (una preselección ideológicamente orientada) y las limitaciones cognitivas, ideológicas y perceptuales de la perspectiva narrativa, hasta las formas de representar la acción y el discurso de los personajes.

Finalmente, la perspectiva decolonial, que condiciona las orientaciones específicas del análisis y de las conclusiones, se describe a partir de los aportes de Quijano (2014), Mignolo (2005), Restrepo y Rojas (2010), y Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), que aportan una caracterización fundamental sobre el fenómeno de la colonialidad y del colonialismo, claves para interpretar las representaciones de la nación propuestas por las novelas costumbristas.

2.1. Raza y racismo

La noción de raza, para De la Cadena (2007) es inestable (p. 12). No existe una definición única, puesto que la raza se realiza mediante diálogos y relaciones políticas entre quienes califican y quienes son calificados. La raza, por tanto, responde a dinámicas locales, nacionales y regionales. Kathryn Burns (2007) coincide con ella al afirmar que raza es un término que nunca ha sido fijo: “[...] las políticas, categorías y prácticas del racismo son de una gran especificidad histórica, moldeadas por luchas sumamente locales, así como por rivalidades imperiales y por políticas de construcción del Estado” (p. 36).

Wade (2011), por su parte, también señala que el término *raza* ha ido cambiando de significado a lo largo del tiempo. Agrega que la palabra entró a las lenguas europeas en el siglo XVI con el significado principal de linaje o estirpe de descendientes vinculados a un ancestro común (p. 105). En América Latina, las categorías raciales durante la colonia fueron de una fluidez extraordinaria, según De la Cadena (2007): ser blanco, por ejemplo, dependía no solo del color de piel, sino también de la reputación y esta podía, según los casos, tener más peso que aquel (p. 22).

Wade (2011) agrega que no fue sino hasta el siglo XIX cuando surgió el concepto de raza como tipo: se pensó que las razas eran tipos permanentes y separables de seres humanos con cualidades innatas que pasaban de generación en generación (p. 109). Fue la época del racismo “científico”.

Una de las características idiosincráticas de las clasificaciones raciales en América Latina ha sido, por tanto, la relatividad de los rasgos somáticos en la definición de las personas: según De la Cadena (2007), el “color” racial que se asigna no necesariamente coincide con

el de la piel porque también depende de la calidad del individuo. Lo anterior, para el caso centroamericano, ha sido estudiado por Patricia Alvarenga (2012), quien ha mostrado cómo los intelectuales de principios del siglo pasado desestabilizaron y redefinieron los significados de la raza provenientes de los países europeos hegemónicos.

En el siglo XX se llegó al acuerdo de que, biológicamente, las razas no existen y que no son más que construcciones sociales, lo que no significa que las razas no tengan importancia: las personas pueden comportarse como si las razas existieran (Wade, 2011, p. 115). De la Cadena (2007) coincide con Wade al señalar que la “univocidad” del concepto de raza es una ilusión y sostiene que el concepto debe estudiarse con una actitud retrospectiva. Agrega que el análisis de la raza debe considerar su capacidad histórica de adquirir y renovar sus significados: “La raza se infiltra en formas locales de organizar diferencias, renueva sus significados y al mismo tiempo adquiere semántica local, sin perder su capacidad de comunicarse extralocalmente” (De la Cadena, 2007, p. 14).

A pesar de los múltiples significados del término raza, y de la consiguiente imposibilidad de definirlo, puede señalarse la existencia de un consenso respecto de sus orígenes coloniales, así como sobre su mutabilidad a lo largo del tiempo y, principalmente, sobre su papel en la subordinación de indígenas y africanos esclavizados y sus descendientes (Restrepo y Rojas, 2010, p. 129). A partir de aquí, nos referiremos a los aspectos claves de ese consenso y retomaremos la propuesta de Wiewiorka (2009) sobre el concepto de racismo y las lógicas con las que opera.

Para Aníbal Quijano

la clasificación social de la población sobre la idea de raza es una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial; esa clasificación tiene un origen y un carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido (2014b, p. 777).

La idea de raza, en América Latina, fundó relaciones sociales que dieron lugar a la formación de identidades históricamente nuevas: indios, mestizos y negros. La idea de raza

dio legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista en tanto que sirvió para naturalizar las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos (Quijano, 2014 b, p. 779). Asimismo, se convirtió en el primer criterio de distribución de la población en rangos, lugares y roles dentro de la estructura de poder de la nueva sociedad.

Mignolo (2005), por su parte, considera que la colonización y su justificación requirieron la construcción ideológica del racismo, entendido como sistema clasificatorio que favorece la marginación de determinados conocimientos, lenguas y personas (p. 40). Al igual que De la Cadena (2007) y Wade (2011), señala que la cuestión de la raza no se relaciona originalmente con el color de la piel o la pureza de la sangre, sino que se vincula con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal (Mignolo, 2005, p. 41).

Tanto Quijano (2014a, 2014b) como Mignolo (2005), De la Cadena (2007) y Wade (2011) señalan el papel de la raza en la organización y jerarquización de las diferencias, así como en la organización del poder y de la política. De lo anterior se puede afirmar que independientemente de si la raza ha sido pensada en términos biológicos o de diferencia cultural, y que incluso cuando se ha hecho énfasis en la perfectibilidad de las razas², el término ha servido para diferenciar, clasificar y jerarquizar a grupos humanos. Es precisamente esta cualidad la que se tendrá en cuenta a la hora de analizar los significados específicos atribuidos a la raza en las novelas en estudio y sus implicaciones para la nación imaginada.

² Wade (2011) ha señalado que las élites latinoamericanas trataron de adaptar las teorías occidentales de la diferencia humana y la herencia a las necesidades locales. El determinismo racial de las teorías europeas se evitaba con frecuencia, y en cambio se ponía énfasis en la posibilidad de mejorar la población mediante programas de “higiene social”, para la salud y las condiciones de vida (p. 137). París Pombo (2002) también ha señalado la generalizada aceptación de que el racismo latinoamericano ha estado históricamente imbuido de una misión civilizadora y que en raras ocasiones se ha presentado como un racismo de exterminio (p. 295).

Respecto del racismo, Wieviorka (2009) propone la siguiente definición:

[...] consiste en caracterizar un conjunto humano mediante atributos naturales, asociados a su vez a características intelectuales y morales aplicables a cada individuo relacionado con este conjunto y, a partir de ahí, adoptar algunas prácticas de inferiorización y exclusión (p. 13).

Coincide con los autores hasta acá referidos en situar los orígenes del racismo en la expansión planetaria europea, la experiencia de la colonización y de mundialización económica. Y aunque no alude a la historia y especificidades del racismo en Latinoamérica, aporta una caracterización esclarecedora sobre el funcionamiento del mismo. Al preguntarse sobre si es válido hablar de dos racismos históricamente diferentes y sucesivos, uno clásico (científico) y otro contemporáneo (cultural), asegura que el racismo tiene dos lógicas que, aunque contradictorias, están copresentes en cualquier experiencia significativa del racismo: la jerarquización y la diferenciación (Wieviorka, 2009, p. 49).

La lógica de la jerarquización disuelve las razas en las relaciones sociales y hace del grupo caracterizado por la raza una clase social, una modalidad extrema del grupo explotado; la lógica de la diferenciación tiende a rechazar los contactos y las relaciones sociales, además de remitir a la imagen de exterioridad radical de los grupos humanos considerados. Su forma extrema es el exterminio (Wieviorka, 2009, p. 49).

La historia, según Wieviorka (2009), ha demostrado que el racismo combina ambas lógicas: el apartheid en Sudáfrica pretendió al mismo tiempo explotar a los negros y mantenerlos a distancia; el exterminio de los judíos por los nazis fue parte de la lógica diferencialista, pero también fueron explotados (p. 50). El principal aporte de Wieviorka, para los fines de la presente investigación, es su observación de que el racismo es capaz de fundar jerarquías y establecer exclusiones a partir no solo de la naturaleza (como el color de piel), sino de la cultura.

De las conceptualizaciones y propuestas revisadas se deriva que no existe una conceptualización estable de la raza, por lo que, antes que partir de una definición modelo

para establecer desviaciones, rectificaciones o adhesiones, se deben identificar y caracterizar los significados atribuidos a la raza en las novelas en estudio. Otra conclusión que se deriva es que la raza, independientemente de sus especificidades, ha servido históricamente para clasificar y jerarquizar a grupos humanos, ya sea en el terreno de las relaciones sociales reales o en el mundo de las representaciones y de lo imaginario. Finalmente, que el racismo no solo se funda, o pretende fundarse en la naturaleza, sino que también lo hace en la diferencia y en la cultura.

2.2. Nación y comunidad imaginada

Como ya se había adelantado, una de las categorías claves es la de nación, concepto problemático de difícil definición. En esta investigación la nación será entendida no como una realidad objetiva, sino como una entidad imaginaria, imaginada e ideológica producida histórica y simbólicamente (Anderson, 1993; Bobbio et al., 2006, p. 1023; Rufer, 2016, p. 275). A pesar de las múltiples perspectivas analíticas respecto a la definición de la nación, así como de un evidente desacuerdo respecto a su significado y valor (Mellado, 2008, p. 30), el presente trabajo se basará en los aportes de Anderson (1993) y Pérez-Vejo (1999).

La nación solo es concebible como una entidad imaginaria, y se refiere, según Anderson (1993), a “una comunidad política *imaginada* como inherentemente limitada y soberana” (p. 23; énfasis propio). Imaginada “porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas”, pero compartirán la imagen de su comunión (p. 23). Limitada porque incluso la mayor de ellas no se imagina con las dimensiones de la humanidad (Anderson, 1993, p. 25). Finalmente, se imagina como comunidad “porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal” (Anderson, 1993, p. 25).

La nación, para Anderson (1993), es una construcción social: “La nacionalidad, o la calidad de nación [...], al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular” (p. 21). Lo que define a una nación no es su falsedad o legitimidad, sino la manera cómo es imaginada. Esta perspectiva, por otra parte, considera a la nación como un artefacto

producido mediante una amplia variedad de símbolos, narrativas y discursos, incluyendo escritos de periódicos, historia y literatura (Unzueta, p. 126).

Pérez Vejo (1999) coincide con Anderson al señalar la imposibilidad de definir la nación como una entidad objetiva. Considera que la suma de una serie de principios tradicionalmente considerados como determinantes de la nación (territorio, lengua, cultura, tradición, etc.) no suponen, en la práctica, la existencia de una nación. Grandes naciones históricas no reúnen gran número de estas características, mientras que otros grupos reúnen gran número de ellas, pero nunca han sido considerados, ni se consideran, como naciones;

A pesar de que las naciones sólo surgen cuando ciertos lazos objetivos –descendencia común, territorio, lengua, entidad política, costumbres, tradiciones y religión– delimitan a un grupo social, muy pocas poseen todos, y, lo que es más importante, ninguno de ellos es esencial a la existencia o definición de la nación. Lo que tiene como consecuencia la imposibilidad práctica de definir la nación como una entidad objetiva (Pérez Vejo, 1999, p. 11).

La nación solo es concebible, por tanto, como una entidad imaginaria: “Se trataría de concebir la nación, no como una realidad objetiva y objetivable, sino como una representación simbólica e imaginaria, como algo perteneciente, fundamentalmente, al mundo de la conciencia de los actores sociales” (Pérez Vejo, 1999, p. 12). De ahí que las naciones sean productos de la invención, entendida esta sin connotaciones peyorativas, sino como un proceso creativo (Pérez Vejo, 1999, p. 13).

Tanto Anderson (1993) como Pérez Vejo (1999) se interrogan sobre los mecanismos que dieron origen a las naciones. Sus respuestas, junto con sus conceptualizaciones de la nación descritas anteriormente, constituyen una base importante para el análisis posterior. Ambos autores coinciden en atribuir a la imprenta, así como a la literatura y al periódico, un papel de primer orden en la invención de las naciones.

Anderson (1993) examina las raíces culturales del nacionalismo y asegura que la nación, en el siglo XVIII, comenzó a llenar en Europa el vacío dejado por el reflujo de las creencias

religiosas (p. 29). El surgimiento de la nación se produjo, entonces, en el marco de la declinación de las comunidades religiosas y de los reinos dinásticos, pero sobre todo de un cambio fundamental en los modos de aprehensión del mundo (p. 43).

Anderson (1993) también analiza el papel del periódico y de las novelas como medios técnicos necesarios para la representación de la clase de comunidad imaginada que es la nación (p. 47), así como la importancia de la imprenta en la creación de lenguas impresas que echaron las bases de la conciencia nacional (p. 72). Considera que la difusión del libro y del periódico contribuyó a desplazar la concepción de la temporalidad hasta entonces dominante, en la cual la cosmología y la historia eran indistinguibles.

Pérez Vejo (1999), por su parte, amplía los alcances de la literatura y de lo cultural en general en el proceso de invención de la nación. Este autor considera que las naciones se inventan, más que en el terreno político, en el de lo simbólico y cultural (p. 18), y atribuye a la historiografía oficial y a la literatura la mayor parte del trabajo en la invención de las naciones.

La nación, como invención colectiva e histórica, recurre a datos objetivos, a rasgos distintivos preexistentes, pero que a pesar de su existencia pueden dar lugar o no a una conciencia nacional. Señala que los mitos, las costumbres, las lenguas y la historia solo adquieren poder por la repetición, la difusión y, en síntesis, por la construcción o invención (Pérez Vejo, 1999, p. 17).

Esta consideración no esencialista de la nación supone reconocer su carácter contingente e histórico, además de situar su origen, o invención, en un ámbito que sobrepasa lo político y que incumbe, más bien, a la articulación de lo político y lo cultural. Como señala Pérez Vejo (1999, p. 18), aunque el poder político puede estar en el origen de esta creación imaginaria, las expresiones del proceso de invención de la nación pueden ser analizadas de manera más precisa en el campo de la cultura que en el de lo político: desde la invención de tradiciones y las celebraciones festivas hasta las formas artísticas.

La consideración de la nación como una entidad imaginaria creada a partir de múltiples discursos y narrativas, y como un asunto que se dirime fundamentalmente en el campo de la cultura, hace posible valorar el papel de la literatura, y de los discursos artísticos en general, en la invención de nacionalidad.

2.3. El relato: categorías fundamentales para el análisis narratológico

Las categorías y perspectivas narratológicas que se utilizarán en el análisis se basan, fundamentalmente, en la propuesta de Gerard Genette (1989), así como en la de Aurora Pimentel (2008), quien hace aportes específicos y fundamentales a la teoría narrativa del primero. En este apartado se analizará el concepto de relato y los principios cuantitativos y cualitativos que lo organizan (Pimentel, 2008, p. 22).

Genette (1989) define el relato como un enunciado narrativo, un discurso oral o escrito que entraña la relación de un acontecimiento o de una serie de acontecimientos (p. 81). Distingue además entre la historia (el contenido narrativo), el relato (el significante, enunciado o texto narrativo) y la narración (acto narrativo productor) (p. 83). Pimentel (2008) acepta esta distinción, pero propone una definición más precisa del relato, en tanto que incorpora las dimensiones temporales, espaciales y sobre todo actoriales (p. 22).

Para Pimentel (2008), el relato “es la construcción progresiva, por la mediación de un narrador, de un mundo de acción e interacción humanas, cuyo referente puede ser real o ficcional” (p. 10). Agrega que este mundo narrado se inscribe sobre coordenadas espaciotemporales concretas que son el marco necesario a esa acción humana. El universo diegético de un relato, independientemente de los grados de referencialidad extratextual, se propone como el nivel de realidad en el que actúan los personajes; se trata de un mundo en que lugares, objetos y actores entran en relaciones especiales que solo en ese mundo son posibles (p. 17).

Partiendo de la distinción entre historia (mundo) y discurso (narrado), señala la importancia fundamental del concepto de trama, en tanto que los sucesos narrados implican una preselección orientada que configura una dimensión ideológica del relato:

El acto configurante que transforma los acontecimientos en historia es sinónimo de tramar. La historia es algo ya estructurado, tejido, una trama. En efecto, la historia implica, más que una secuencia puramente cronológica, una *preselección*: es evidente que incluso en el nivel más abstracto de la historia hay un proceso de selección de ciertos acontecimientos en detrimento de otros y con miras a un entramado de orden lógico, con otros eventos elegidos de la misma manera solidaria; es asimismo evidente la selección de personajes y sus modos de interacción correspondientes. A partir del entramado lógico de los elementos seleccionados se articula la dimensión ideológica del relato, de tal manera que puede afirmarse que una historia ya está ideológicamente orientada por su composición misma, por la selección de sus componentes. Una historia es entonces una serie de acontecimientos entramados y nunca es inocente justamente porque es una trama, una historia con sentido (Pimentel, 2008, p. 21).

El concepto de trama justifica la perspectiva adoptada en el análisis, en tanto que permite considerar la selección de los hechos, de los personajes, los lugares y sus formas de caracterización como acciones ideológicamente orientadas. La historia, por tanto, implica una selección interesada que se rige por un principio cualitativo de organización del relato.

Respecto de la organización del relato y de su relación con la historia, Pimentel (2008) señala que existen dos principios que organizan la información narrativa: uno cuantitativo y el otro cualitativo (que condiciona el tramado ya referido). El primero constituye el mundo narrado en sus aspectos básicos: espacial, temporal y actorial; el segundo rige la perspectiva narrativa (pp. 22-24). A continuación, se describen algunas de estas dimensiones fundamentales del relato.

En primer lugar, un texto narrativo se funda en una dualidad temporal: por una parte, está el tiempo diegético o de la historia (de los acontecimientos narrados); y por otra, el tiempo del discurso o del relato (Genette, 1989, p. 88). El primer aspecto de la temporalidad narrativa es el que Genette (1989) denomina *orden*, es decir, las relaciones entre el orden temporal de sucesión de los acontecimientos y el orden pseudotemporal de su disposición en el relato (p. 89).

Analizar el orden temporal del relato es confrontar el orden de disposición de los acontecimientos en el discurso o relato con el orden de sucesión de los mismos en la historia. Las diferentes formas de discordancias entre el orden de la historia y el del relato constituyen las anacronías narrativas (Genette, 1989, p. 92; Pimentel, 2008, p. 44). Existen dos tipos principales de anacronías: analepsis, cuando se interrumpe el relato en curso para referir un acontecimiento que, en el tiempo diegético, tuvo lugar antes del punto en el que ahora ha de inscribirse en el discurso narrativo; y prolepsis, cuando se interrumpe el relato principal para narrar o anunciar un acontecimiento que, diegéticamente es posterior al punto en que se le inserta en el texto (Pimentel, 2008, p. 44).

Agrega Genette (1989) que una anacronía puede orientarse, hacia el pasado o futuro, más o menos lejos del “presente” del momento en que se ha interrumpido el relato para hacerle sitio: llama *alcance* de la anacronía a esa distancia temporal (p. 103). También puede abarcar una duración de historia más o menos larga: es lo que llama su *amplitud*. Una analepsis por ejemplo puede remitirse a varios años atrás y a unos acontecimientos que tuvieron dos días de amplitud.

Un segundo aspecto de la temporalidad narrativa es su *duración*. La relación espaciotemporal entre el discurso y la historia se concibe como una confrontación entre la extensión del texto (dimensión espacial) y la duración diegética (una dimensión temporal de orden ficcional) (Pimentel, 2008, p. 43). Dicha duración, para Genette, debe concebirse en términos de velocidad: la velocidad del relato se definirá por la relación entre una duración (la de la historia) medida en segundos, minutos, horas, días, meses y años, y una longitud (la del texto) medida en líneas y páginas (Genette, 1989, p. 145). Cuatro son los movimientos narrativos básicos, según Pimentel (2008):

- *Pausa descriptiva*: es el ritmo de máxima retardación en el que se detiene el tiempo de la historia. En la pausa descriptiva, el tiempo de la historia que corresponde a un segmento dado en el tiempo del discurso es cero. Son descripciones de clara filiación narratorial que “detienen” el tiempo de la historia.

- *Escena*: es la única forma de duración que podría considerarse isócrona; es decir, un *tempo* narrativo en el que se da la relación convencional de concordancia entre la historia y el discurso: la duración diegética de los sucesos es casi equivalente a su extensión textual en el discurso narrativo. La escena tiende a ser un relato más o menos detallado.
- *Resumen*: en este movimiento narrativo se observa un ritmo de aceleración creciente; los sucesos tienen una duración mucho mayor en el tiempo diegético que en el espacio que les dedica el discurso narrativo.
- *Elipsis*: movimiento narrativo que nos da una impresión de máxima aceleración. Una duración diegética dada no tiene lugar alguno en el discurso narrativo (Pimentel, 2008, pp. 48-49).

En un estudio posterior, Genette (1998) señala que la descripción no es la única forma de detener el tiempo de un relato, puesto que existen pausas que él llama *digresivas* y que se definen como aquellas interrupciones en el discurso narrativo para dar paso al discurso del narrador en su propia voz (generalmente un discurso de tipo gnómico o doxal) (p. 26). El estatuto narrativo de estas pausas es muy diferente porque son pausas de naturaleza extradiegética y pertenecen al dominio de la reflexión más que al de la narración. Como se verá en el análisis posterior, algunas de las reflexiones sobre la raza tienen lugar a partir de las pausas digresivas.

El tercer aspecto de la temporalidad narrativa es el de la frecuencia, que se refiere a la capacidad de repetición del discurso. Esta capacidad se resume en tres tipos. Narración singulativa: un acontecimiento que ocurre “n” veces en la historia es narrado el mismo número de veces; narración repetitiva: cuando un acontecimiento sucede una sola vez, pero es narrado más de una vez; y narración iterativa: sucesos semejantes, que tienen lugar en más de una ocasión en la historia, se relatan una sola vez (Pimentel, 2008, p. 55).

Sobre la dimensión actorial del relato, únicamente haremos énfasis en los aspectos que se relacionan directamente con los objetivos de la investigación. En primer lugar, conviene tener en cuenta que no es indiferente que el origen de la información sobre un personaje y su

valoración provengan del discurso del narrador, del de otros personajes o del propio personaje (Pimentel, 2008, p. 71). El retrato es la forma de presentación más usual del personaje; la mayor o menor exhaustividad constituye de por sí un índice del valor que el narrador confiere al personaje, e introduce formas de articulación ideológica que se traducen en juicios implícitos por parte del narrador: puede desvalorizar ciertos rasgos físicos, asociar valores morales a características físicas (la blancura con la inocencia o la belleza, por ejemplo), puede hacer énfasis en aquello que resta humanidad o que reduce a los personajes a la animalidad. La descripción de un personaje, para Pimentel (2008), define de manera oblicua la postura ideológica del narrador (p. 75).

Otro aspecto capital en la caracterización de los personajes es su discurso, que puede ser presentado de dos maneras: un modo de enunciación dramático o directo, es decir, sin mediación narrativa alguna (se manifiesta en todas las formas de presentación directa del discurso de los personajes: diálogo, monólogo interior, soliloquio, diarios y cartas); y un modo de enunciación narrativo, que es cuando otra voz se encarga de dar cuenta del discurso figural. En el modo de enunciación directo el personaje pronuncia sus propias palabras y el discurso queda referido como supuestamente pronunciado por él; en el discurso narrativizado, se da un acto de delegación: en la transposición del discurso del personaje se da una *apropiación* de su discurso (Pimentel, 2008, pp. 85-91). En el análisis se tendrá en cuenta los modos de referir los discursos de los personajes y las implicaciones de esa elección, en tanto que la apropiación (narrativización) o citación (modo dramático) suponen una desigual valoración de los personajes y de sus discursos.

Respecto a la perspectiva, Genette (1989) la considera un modo de regulación de la información narrativa que procede de la elección o no de un punto de vista restrictivo (p. 241). Propone una tipología de focalizaciones:

- Relato no focalizado o de focalización cero: es el narrador omnisciente, que sabe que el personaje, y dice más de lo que sabe personaje alguno.
- Relato de focalización interna (fija, variable o múltiple): el narrador no dice sino lo que sabe tal personaje.

— Focalización externa: el narrador dice menos de lo que sabe el personaje y no se nos permite conocer los pensamientos y sentimientos de los personajes (p. 244).

Agrega que el criterio de focalización no se mantiene necesariamente constante en toda la duración del relato (Genette, 1989, p. 246). Pimentel (2008), por su parte, señala que la propuesta de Genette es bastante limitada y amplía las dimensiones de la perspectiva al considerar que son cuatro las perspectivas que organizan el relato: (1) la del narrador, (2) la de los personajes, (3) la de la trama y (4) la del lector. Estas perspectivas constituyen filtros o principios de selección de la información narrativa; y agrega que dichas perspectivas pueden estar sometidas a restricciones de tipo espaciotemporal, afectivo, perceptual, ideológico, ético y estilístico (Pimentel, 2008, pp. 96-97). Estas limitaciones a las que se somete la información narrativa serán tenidas en cuenta en el análisis de las novelas, porque permitirán analizar cuestiones como la de saber cuáles son las restricciones perceptivas e ideológicas del narrador y de los distintos personajes racializados.

El último aspecto a tener en cuenta para el análisis narratológico es el de la identidad del narrador. Según Pimentel (2008) y Genette (1989) existen dos categorías básicas definidas a partir de la participación del narrador en la historia que narra: si el narrador está involucrado en el mundo narrado es un narrador homodiegético (o en primera persona); si no lo está, es un narrador heterodiegético (o en tercera persona). Si el narrador homodiegético cuenta su propia historia y es el héroe de su propio relato se trata de un narrador autodiegético; si, a pesar de narrar en primera persona, su papel no es central, sino más bien testimonial, se trata de un narrador testigo (Genette, 1989, pp. 299-300; Pimentel, 2008, pp. 136-137).

2.4. La perspectiva decolonial

La perspectiva decolonial, junto con algunas de sus categorías y propuestas claves, constituirán un fundamento crítico importante para interpretar el papel de la raza en la representación de la nación en las novelas en estudio. Lo anterior por dos razones: porque, como se vio más arriba, las propuestas de autores ligados a la perspectiva decolonial, como Quijano (2014a , 2014b) y Mignolo (2005), han sido utilizadas para dilucidar el origen colonial del racismo y su papel en la clasificación y jerarquización de las poblaciones

americanas, así como en la naturalización de las relaciones de dominación; en segundo lugar, porque el concepto de colonialidad, clave en esta perspectiva, contribuirá a explicar la pervivencia de la raza en los significados de la nación de las novelas en estudio.

Para Restrepo y Rojas (2010), la inflexión decolonial se distingue por una serie de supuestos y planteamientos que configuran su especificidad conceptual, tales como la distinción entre colonialismo y colonialidad, la relación de co-constitución entre modernidad y colonialidad (ambas son concebidas como las dos caras de una misma realidad), la crítica de los discursos eurocéntricos, pensar en términos de sistema mundializado de poder, entre otros (pp. 18-21). Ambos autores definen así a la perspectiva decolonial:

Entendemos la inflexión decolonial como una corriente intelectual definida en torno a una serie de problematizaciones, que ha elaborado un sistema más o menos coherente de conceptos para dar cuenta de estas, y que ha constituido una narrativa sobre sus genealogías y alcances intelectuales y políticos (Restrepo y Rojas, 2010, p. 22).

Para Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), el enfoque decolonial resulta útil para superar ciertos discursos académicos y políticos que consideran que, con el fin de las administraciones coloniales en la periferia, así como con la constitución de los Estados-nación, el mundo actual es un mundo descolonizado. Según estos autores, para el enfoque decolonial el capitalismo global contemporáneo resignifica las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, raciales, étnicas y de género desplegadas por la modernidad (p. 14).

De lo anterior se infiere que la perspectiva decolonial ha elaborado supuestos y principios aplicables a problemas que rebasan el ámbito de interés de esta investigación, por lo que se hará una selección de solo algunas de sus propuestas teóricas. En concreto, se retomará la distinción entre colonialismo y colonialidad, junto con los conceptos de colonialidad del poder, del saber y del ser.

El colonialismo, según Restrepo y Rojas (2010), se refiere al proceso y a los aparatos de dominio político y militar que se desarrollan para garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio de una metrópoli colonizadora. La colonialidad, en cambio, es un fenómeno históricamente más amplio que se extiende hasta el presente y que consiste en un patrón de poder que naturaliza las jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, lo que hace posible reproducir las relaciones de dominación (p. 15).

Aníbal Quijano (2014a), por su parte, distingue de la siguiente manera ambos conceptos:

[colonialismo] se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El *colonialismo* es, obviamente, más antiguo, en tanto que la *colonialidad* ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado (p. 286).

Colonialismo se refiere, por tanto, a una forma de dominación político-administrativa, mientras que la colonialidad –que se origina en aquel, pero le sobrevive– consiste en una forma de poder basada en la jerarquización de personas, lugares y conocimientos; es un “esquema de pensamiento y un marco de acción que legitima las diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 16).

La colonialidad del poder es una de las nociones claves de la inflexión decolonial y se reconoce su origen en los aportes de Aníbal Quijano (Restrepo y Rojas, 2010, p. 91), por lo que para describirla se recurrirá a la obra de este autor. El fundamento de la colonialidad del poder, para Quijano (2014a), es la imposición de una clasificación racial/étnica de la población mundial que opera en todos los ámbitos materiales y subjetivos de la existencia cotidiana; dicha clasificación se originó y se mundializó a partir de América, donde dio

origen a una nueva serie de identidades que sirvieron para naturalizar las relaciones entre conquistados y conquistadores: indígenas, blancos, negros, mestizos y mulatos (p. 286).

La colonialidad del poder produjo, además de la clasificación y jerarquización racial, el control global del trabajo en torno del capital y una específica perspectiva de conocimiento: el eurocentrismo. Lo anterior supone una forma particular de pensar el poder, el cual es concebido por Quijano (2014a) como un espacio de relaciones de explotación, dominio y conflicto en torno a la disputa por el control de los siguientes ámbitos de la existencia social: el trabajo y sus productos; la naturaleza y sus recursos de producción; el sexo y la reproducción de la especie; la subjetividad y el conocimiento; y la autoridad y sus instrumentos de coerción (p. 289).

Respecto al capitalismo, Quijano asegura que logró articular todas las formas de control del trabajo y de producción, apropiación y distribución, es decir, que todas las formas históricamente conocidas de trabajo (desde el salarial, la esclavitud y la servidumbre hasta la pequeña producción y la reciprocidad) fueron puestas al servicio del capital (Quijano, 2014a, p. 292; 2014b, p. 780). La principal consecuencia de lo anterior fue la asociación entre raza y división del trabajo: se impuso una sistemática división racial del trabajo, en la que los indios fueron confinados a la servidumbre; los negros, a la esclavitud; y los portugueses y españoles, como raza dominante, podían recibir salario, ser comerciantes, artesanos, en suma, productores independientes de mercancías (Quijano, 2014 b, pp. 781-782). La blanquitud se asoció con el salario y los puestos de mando de la administración colonial.

La clasificación racial de la población, además de asociarse con la división del trabajo, constituyó el fundamento del etnocentrismo europeo, en tanto que los llevó a sentirse no solo superiores a los demás pueblos del mundo, sino naturalmente superiores:

Los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados y a sus respectivas historias y culturas en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa. Los pueblos colonizados eran razas inferiores y anteriores a los europeos (Quijano, 2014b, p. 788).

Las relaciones culturales entre Europa occidental y el resto del mundo fueron codificadas en un juego de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno (Quijano, 2014b, p. 789). Por debajo de esa codificación de las relaciones entre europeo y no europeo la raza es la categoría básica; sus alcances, no obstante, se extienden a una concepción particular de la historia que reubica, en posiciones desiguales, a los europeos y no europeos: se produjo la idea que el estado de naturaleza fue el punto de partida de un curso civilizatorio que tiene como culminación a Europa; los pueblos conquistados, en cambio, solo eran razas inferiores capaces solo de producir culturas inferiores “Lo no europeo era el pasado, siempre primitivo (Quijano, 2014b, p. 801).

La colonialidad del poder se basa, por tanto, en la clasificación/jerarquización étnica de la población del mundo. Históricamente, surgió con América y constituyó el fundamento y legitimación de las relaciones que surgieron de la conquista; la raza fue la categoría básica que permitió ubicar desigualmente a las poblaciones en los distintos roles y funciones del poder, del trabajo e incluso de la historia. La categoría de la colonialidad del poder será, por tanto, de suma utilidad para analizar la clasificación, jerarquización y distribución de las identidades racializadas de las novelas en estudio.

Restrepo y Rojas (2010), por su parte, describen la noción de colonialidad del saber, que, según dichos autores, resalta la dimensión epistémica de la colonialidad del poder. Para ellos, la colonialidad del saber se refiere al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las formas de producción de conocimiento occidental asociadas a la ciencia y al discurso experto (p. 136):

La colonialidad del saber supondría una especie de *arrogancia epistémica* por quienes se imaginan modernos y consideran poseedores de los medios más adecuados (o incluso los únicos) de acceso a la verdad (sea ésta teológica o secularizada) y, por tanto, suponen que pueden manipular el mundo natural o social según sus propios intereses. Otras formas de conocimiento, generalmente asociadas a poblaciones no europeas, son descartadas como ignorancia, menospreciadas, inferiorizadas o, en

ciertas ocasiones, apropiadas por los aparatos de producción del conocimiento teológico, filosófico y científico europeos. De ahí el carácter represivo de la colonialidad del saber con respecto a otras modalidades de producción de conocimiento y otros sujetos epistémicos (Restrepo y Rojas, 2010, p. 137).

La noción de colonialidad del saber introduce una nueva dimensión de la colonialidad: la epistémica, y hace énfasis en que el núcleo de la colonialidad del saber consiste en el gobierno de los otros en nombre de la verdad producida por el saber experto. El aporte de esta noción es clave para el análisis de la raza en la representación de la nación, en tanto que permite visibilizar y analizar las formas en que la asociación entre raza y formas válidas o descalificadas de conocimiento contribuye a legitimar la desigual distribución de las identidades racializadas en la comunidad imaginada en las novelas en estudio.

Finalmente, las categorías de colonialidad del poder y del saber, junto con las de raza y comunidad imaginada, constituyen el entramado conceptual que fundamenta la totalidad del análisis e interpretación del presente estudio. Pensar la nación como una construcción imaginaria y a la raza como un mecanismo de clasificación y de jerarquización permite analizar su imbricación en las representaciones literarias de la nación y, en última instancia, la colonialidad de los discursos, literarios o no, canonizados como representativos de la nacionalidad.

CAPÍTULO III

ANÁLISIS DE LAS MUESTRAS

3.1. El campo, una alegoría de lo nacional

La crítica y la historia literaria nacionales, además de los autores mismos, han atribuido a las obras costumbristas la representatividad de lo nacional y al campo un valor sinecdótico, en tanto que espacio capaz de significar privilegiadamente a la nación. En páginas anteriores se describió la lectura crítica predominante sobre el costumbrismo, y se mostró cómo, históricamente, este ha sido considerado como productor de sentido sobre la salvadoreñidad. En este apartado, se analizarán, en cambio, las formas específicas en que los textos en estudio producen efectos de sentido sobre lo nacional: desde los paratextos y el papel de los referentes extratextuales hasta el uso de la geografía y de los registros lingüísticos asociados a ella. Se trata, en síntesis, de los mecanismos que permiten a los lectores imaginar la comunidad nacional.

Los paratextos, según Genette (2001), son producciones verbales o no verbales que tienen la función de rodear y prolongar un texto con la finalidad de presentarlo. Los paratextos le dan presencia al texto, aseguran “su existencia en el mundo, su recepción” (p. 7). La importancia de los paratextos es que constituyen una zona estratégica de transacción: son lugares privilegiados de acción sobre el público y están al servicio de una lectura más pertinente. Algunos de los paratextos de las novelas en estudio convergen en la producción de efectos de lectura que asocian el mundo narrado a la idea de nación. Es el caso, sobre todo, de *Tembladerales*.

La edición de 1985 incluye una presentación de la entonces Dirección de Publicaciones, la institución estatal que se dedicaba a la publicación y difusión editorial, y que consideró a *Tembladerales* como “una de las mejores novelas salvadoreñas y centroamericanas” (s/p). La dirección, además de enjuiciar valorativamente a la obra, la presenta como un documento fidedigno de la realidad social:

Tembladerales es una novela que con singular maestría describe el vivir sufrido de nuestros campesinos, condición que ellos soportan con la hidalguía de quienes consideran el sufrimiento como ingrediente de su lucha por conquistar la felicidad, aun contra la injusticia, la barbarie refinada y la explotación (s/p).

Esa edición incluye, además, una presentación a cargo del crítico literario Luis Gallegos Valdés, una voz autorizada que caracteriza a *Tembladerales* como una novela de “honda raíz regional y aun local” (Ibarra, 1985, p. 2). Coincide, por tanto, con la Dirección de Publicaciones en atribuir al mundo narrado en *Tembladerales* un carácter realista. Finalmente, es el mismo Cristóbal Humberto Ibarra quien, en una carta a un amigo, reitera la intencionalidad realista de su obra al afirmar:

Los relatos que hoy te envió, son eso, historias crudas de la vida diaria, pedazos de existencia maltratadas que yo aprendí a recoger sintiéndolas, acaso demasiado pronto para mi dolor o quizá muy tarde para mis lágrimas (Ibarra, 1985, p.8).

Los referentes extratextuales más importantes para la producción de sentido sobre lo nacional son los de tipo geográfico e histórico, puesto que singularizan a la nación confiriéndole una identidad propia, además de permitir el reconocimiento, por parte de los lectores, del mundo narrado como imagen verosímil de la comunidad nacional.

En *Jaraguá*, por ejemplo, la acción se desarrolla en la costa salvadoreña e incluye, además, referencias directas a El Salvador como una entidad distinta a cualquier otra:

Don Salvador Mirón era un hombre previsor. Venido a El Salvador, se asoció con varios contrabandistas de aguardiente. Exploto el negocio mientras le convino y, cuando ya había amasado su fortunita, se fue a la costa. Buscó tierras. Y en la costa las hay: peladas y agrestes. Cruales, de ambiente homicida (Ibarra, 1985, p. 31).

Otras veces, la referencia a la nación aparece asociada a lugares específicos del territorio nacional:

Es Acajutla, el puerto legendario de El Salvador. Pueblecito incrustado en la arena [...]. Llanos inclementes. De ciénagas traidoras. Pera la mano poderosa del indio, su tesón y su fe, las han convertido [...] en tierras de cultivo (Ibarra, 1985, p. 91).

Hay momentos en que los personajes, además, recorren la nación. Como cuando Ña Silve y Marcia salen de la hacienda, pasan por la capital y miran otros pueblos:

Apuntando el sol por las colinas, estaban tomando café en Ataco, la ciudad de clima maravilloso, que parece que viviera en una eterna mañanita fresca [...]. Un poco sucio el pueblo. Como la mayoría de los poblados nuestros. Pero no por eso menos pintoresco y menos encantador. Allí todo el mundo ríe. Alegre y contento. Sin que las penas dejen entrever su huella destructora entre la comisura amarga de los labios [...].

En el valle de Quezalapa admiraron las bonitas residencias de algunos ricos finqueros ahuachapanecos (Ibarra, 1985, p. 142).

Jaraguá, asimismo, recorre los espacios interiores de la nación cuando recibe la encomienda de trasladar ganado a la frontera con Guatemala:

-Asigún mi orientación –volvió a hablar el zonto- amos de estar cerca de un pueblito que se yama San Francisco Menéndez.

-¡Ah! –dijo otro- entonce ya nos amolamos, yo sé onde estamos, ese montañón que tamos viendo es el Imposible [...].

El Imposible es una de las maravillas de nuestra tierra occidental (302).

Hay, además, terruños distintos: Guatemala y El Salvador. Cuando los campistos de una y otra nación se despiden:

Cada grupo tomó la dirección de su terruño. Dejando a sus espaldas la tranquila soledad del Paz, que sigue impertérrito su curso en la línea de unión de dos pueblos igualmente grandes y altamente humanos (Ibarra, 1985, p.311).

Tembladerales, por su parte, alude a lugares extratextuales específicos, así como a totalidad de la nación salvadoreña, desde las primeras páginas:

Más allá de Zacatecoluca de los Rodríguez, Cañas y Roldanes, caminando para La Herradura, pero poco antes de llegar a la montaña de El Coyolar, está la hacienda El Sauce. Aquel es un predio fecundo, pedazo de la fertilidad *salvadoreña*, en el que mis abuelos dejaron fuertes cifras de sudor [...] (Ibarra, 1985, p. 9).

Esta novela, sin embargo, recurre a referentes de tipo histórico para producir la sensación de realidad, lo que genera la idea de nación, al dotar a la comunidad nacional de un pasado que la distingue de las demás. Dos son los referentes históricos principales que contribuyen a dotar a la nación de su especificidad: la independencia y los eventos de 1932. En primer lugar, la historia de la familia Rodríguez, propietaria de la hacienda el Sauce, se entrecruza con los orígenes de la nación salvadoreña:

Este amate –se decía- fue plantado antes del ochocientos por el primero de los Rodríguez, mi antepasado don Facundo Rodríguez, el mismo que con su primo hermano, don Juan Manuel de igual apellido, se embarcó en la aventura libertaria de 1811, año del primer grito por nuestra independencia patria (Ibarra, 1985p. 12).

Las alusiones a 1932 –que serán analizadas más adelante– constituyen otro de los referentes que contribuyen a formar la idea de nación.

Junto con los paratextos y los referentes extratextuales, los registros lingüísticos asociados a la geografía contribuyen a caracterizar a la nación salvadoreña. Las características del habla de una persona aportan información sobre su lugar de procedencia, estatus social, nivel educativo, entre otros. En el caso de ambas novelas, el discurso de los personajes es un

aspecto esencial para su caracterización, así como para la articulación de los valores e ideología del relato.

En *Jaraguá*, por ejemplo, el discurso de Ña Silve y de los personajes que, como ella, viven en el campo y no accedieron a la educación formal muestran las marcas de la variación regional del español salvadoreño:

Por esas ciudades en que uno se pierde, y hay tantas desas que les nombran carretas brujas, o actomóviles, dis que en la capital solo encaramados en ellos anda la gente, y es un ruidazo que da gusto. Lúltima vez que juí yo aura diez años, nuabían desos espantajos tuavía. Soolo trenviyas jalados por mulas secas (Ibarra, 1985, p. 70).

Lo mismo sucede en *Tembladerales*, novela en la que el discurso de los personajes campesinos presenta las marcas de la diferencia regional del uso de la lengua:

Docena y media de hijos, veinte ñetos y un bisñeto de ajuste... Hace rato que pateo los noventa, pero le entro duro al trago... ¡Eso es la salú, mi amigo, la puritita salú! (Rodríguez, p. 13).

Ambos relatos escogen formas de presentación directa del discurso de los personajes y optan por representar las variedades lingüísticas asociadas a los factores sociales y geográficos. Los personajes rurales y de extracción campesina utilizan el registro coloquial y una variedad de lengua característica del interior del país, a diferencia de los personajes de mayor estatus, como los hacendados, funcionarios y estudiantes provenientes de la capital, que pasan del registro coloquial al registro culto y no presentan marcas de variación geográfica. La presentación de las variedades de la lengua contribuye a reforzar el efecto de reconocimiento en el lector y, por tanto, contribuye a formar la idea de nación.

Las variedades geográficas del español expresadas en el discurso de los personajes son el resultado de factores extralingüísticos que revelan un contexto específico de interacción: el campo salvadoreño. Es por ello que de los tres factores macro que determinan las variaciones de la lengua –lo regional, lo social y lo circunstancial (p. 18)–, son las marcas diatópicas

(diferencias de tipo geográfico) las que generan particularmente los efectos de sentido de lo nacional, en tanto que aportan las diferencias específicas que distinguen a la comunidad de hablantes salvadoreños.

Las variedades lingüísticas informan sobre la procedencia de los personajes, así como de su pertenencia a una comunidad lingüística y de su lugar dentro de ella, es decir, su extracción social y geográfica. No obstante, las características o rasgos sociales de los hablantes que condicionan su uso de la lengua no son tan relevantes para la formación de sentido de la nación como las marcas asociadas a la geografía. Son estas las que potencian el sentido de la nacionalidad al referirse a usos específicos y representativos de la lengua.

Finalmente, a pesar del mayor peso de la variedad geográfica en la generación de sentido sobre la nación, debe aclararse que es la interacción de todas las variedades y registros lo que llega a configurar una imagen de comunidad lingüística y, en última instancia, de comunidad imaginada o nación. La lengua, la diversidad social y geográfica de su uso, constituye uno de los elementos identificadores de la nación salvadoreña, así como de los grupos que la componen. Los escritores costumbristas en estudio repararon, enfáticamente, en las particularidades del lenguaje local. El discurso de sus personajes, principalmente el de los campesinos, es la lengua territorial nacional.

3.2. Las razas de la nación

El costumbrismo está marcado por las especulaciones sobre la naturaleza del territorio de la nación y por las observaciones raciales sobre los tipos humanos que la pueblan. Los escritores que la crítica ha considerado costumbristas coincidieron en analizar el territorio, la lengua, la composición racial y el carácter de los habitantes del territorio nacional. De ahí la presencia de los referentes extratextuales de tipo geográfico e histórico, así como las variaciones lingüísticas regionales y sociales presentes en el discurso de los personajes. Los escritores del llamado costumbrismo intentaron comprender e interpretar las particularidades del territorio nacional y la idiosincrasia del pueblo.

En este apartado se analizarán los significados, explícitos o no, de la raza en las novelas en estudio, para lo cual se asignará especial atención a los contextos en los que se describe racialmente a los personajes. Será de suma importancia analizar e interpretar las formas de describir las razas, su caracterización física, moral, psicológica e intelectual. Este apartado constituye, por tanto, la parte central de la investigación, puesto que ayudará a comprender la ubicación de las distintas identidades raciales en el espacio imaginario de la nación.

Conviene recordar, en primer lugar, que la noción de raza es inestable (De La Cadena, 2007, p. 12; Wade, 2011, p. 103). Su definición está sujeta a dinámicas locales, nacionales y regionales, por lo que cualquier definición pretendidamente universal del concepto es solo una apariencia. No obstante, puede señalarse una función que permanece inalterable en las distintas conceptualizaciones: la raza ha servido y sirve para producir diferencias, y legitimar exclusiones. El análisis del significado de la raza tendrá en cuenta las categorías de la nación y de la geografía para dimensionar los alcances y el poder de una categoría que, aunque biológicamente inexistente, tiene una realidad social importante (Wade, 2011, p. 115).

El logro del objetivo anterior implica analizar las distintas formas de presentación de los personajes y su discurso, así como las formas en que se relacionan entre sí. No obstante, se empezará por las expresiones más directas sobre la raza, para luego analizar sus implicaciones en el plano de las relaciones entre los personajes del mundo narrado.

En *Tembladerales*, la raza es caracterizada, en primer lugar, a partir de los rasgos físicos:

El cabo era un indio puro, tal vez más indio que el muchachón a quien estaba acribillando. Lo afirmaban así su estatura, su rostro anguloso y atamarindado, lo oriental de sus ojos, lo saltado de sus dientes y sus labios gruesos, además del mechón de puercoespín que le bañaba la frente y los pelos ralos que como escobillones ridículos le respunteaban los bigotes y la barba (Ibarra, 1985, pp. 20-21)

El indio es reconocible a partir de una serie de características físicas que lo acercan, por otra parte, al mundo animal: estatura pequeña, rostro anguloso, ojos de rasgos finos, dientes saltados, mechón de puercoespín y “escobillones ridículos” sobre los labios.

Naturalmente, algunos de los rasgos y atribuciones sirven para individualizar a cada personaje y distinguirlo del resto; no obstante, muchos otros sirven para tipificarlos y aproximarlos a otros personajes, con quienes comparten atributos raciales.

Es fundamental tener en cuenta el origen focal y vocal de la información sobre los personajes. En ambas novelas, la información sobre el ser y el hacer de los personajes proviene tanto de su propio discurso como del de otros personajes, pero también del narrador. Por lo tanto, se distinguirá el origen de las caracterizaciones, sobre todo teniendo en cuenta que los narradores de ambas novelas se distinguen claramente de la mayoría de los personajes (peones y campesinos): en *Jaraguá*, por ejemplo, hay un narrador omnisciente que se expresa en una variedad lingüística culta o estándar, sin marcas de variación geográfica, lo mismo que en *Tembladerales*, cuyo narrador testigo es un joven educado y nieto del dueño de la hacienda.

Como señala Pimentel (2008), en la selección de los detalles a describir y en sus correspondientes evaluaciones quedan implicados juicios y prejuicios (p. 73). Las preferencias personales del narrador pueden elevarse a valores absolutos al ser propuestos como valores socialmente compartidos y sancionados. Se hará énfasis en la desvalorización de ciertos rasgos físicos, así como en el entretejimiento de valoraciones morales a partir de rasgos físicos (ojos azules asociados con la inocencia, o belleza asociada con blancura, por ejemplo).

Al caracterizar a un personaje por su apariencia física, una buena parte del retrato moral ya está dado. Al describir un personaje, el narrador define de manera oblicua su propia postura ideológica, incluso la del autor (Pimentel, 2008, p. 75). Lo hace, incluso, cuando atribuye a unos un pasado familiar noble, mientras la vida y el pasado de otros son desvalorizados.

En *Tembladerales*, por ejemplo, los personajes hacendados, blancos, tienen un origen noble que entronca con el proceso de independencia y, por tanto, con los orígenes de la nación:

Este amate –se decía- fue plantado antes del ochocientos por el primero de los Rodríguez, mi antepasado don Facundo Rodríguez, el mismo que con su primo hermano, don Juan Manuel de igual apellido, se embarcó en la aventura libertaria de 1811, año del primer grito por nuestra independencia patria. Desde el Amatón –que entonces era simple adorno para la casa hacendera primitica–, mi noble ascendiente despachó una recua de mulas cargadas con cincuenta quintales de maíz, cuarenta de frijol y treinta y cinco mosquetones, de aquellos que los desertores políticos abandonaban en los matorrales de la hacienda y que los peones entregaban al padre de mi tatarabuelo... [...]. ¡Era la contribución de don Facundo Rodríguez a nuestra emancipación! [...] (Ibarra, 1985, p. 12).

Los campesinos y peones, sin embargo, no tienen un pasado digno de memoria. Ellos, por otra parte, para triunfar entre los de su raza no necesitan la racionalidad. Les basta con los sentimientos, la habilidad y la picardía:

Anito Valladares vino al mundo “cabalito y con su gracia”. ¡Era suertudo el hombre! Dios le había dado todo lo necesario para triunfar entre los de su raza: voz, sentimiento, habilidad y picardía... Aún sin la guitarra caía bien en cualquier parte... (Ibarra, 1985, p. 41).

El narrador hace alusión, como por descuido, a una imagen tradicional, de origen colonial, del indígena como un ser desprovisto de razón, o al menos de una equiparable a la del hombre de origen europeo. Los indios, además, son seres tristes: “Mas a la Martina Sac la alimentaban los glóbulos dolientes de su raza y no podía evitar el matiz nostálgico con que modelaba siempre sus tonadas” (Ibarra, 1985, p. 98).

Son, asimismo, hombres que con frecuencia se entregan al alcohol y a los juegos de azar. En la novela, estos vicios son combatidos tenazmente por Garth, quien salva a Anito Valladares de los peligros del “chivo”. No obstante, el alcoholismo es un hábito extendido entre la peonada:

Al bochinche, Fernando Villanueva apareció en el corredor de la casona. Salía rodeado –como siempre-, buscando rematar su diversión con alguna escena de indios embriagados (Ibarra, 1985, p. 100).

Los indios, además, son hombres apegados a la tierra. Se trata, no obstante, de un apego utilizado por el narrador para minimizar los efectos del trabajo duro y de la explotación:

La tierra continuaba enamorada de esta raza y ensartaba cuentecitas de cariño acariciando el rastro de sus hombres, los mismos que por ella estaban decididos a luchar y vencer... o a morir... (Ibarra, 1985, p. 106).

Los indígenas, además, no son conscientes de lo que sienten y de lo que es importante para su vida. Necesitan del conocimiento y de la tutela de Garth:

¡La paz! Únicamente quienes alguna vez la han perdido de verdad, pueden amarla. Los saucedanos la habían trabajado con sus manos fervorosas, servidoras de una voluntad racial de la que él (Garth) ya estaba enamorado. Estas gentes no la sentían porque tal vez porque la vivían plenamente, pero si la perdieran... ¡No, ahí estaba él para enseñarles a defenderla! (Ibarra, 1985, p. 144).

A lo largo de la novela, el narrador y los personajes mismos usan los términos indio, peón y campesino como intercambiables. Da la impresión o de que todos los peones y campesinos son indios, o de que al menos la mayoría lo es. La caracterización de los peones cuando se refiere a ellos en términos raciales se hace principalmente en términos morales e intelectuales, más que físicos, salvo contadas excepciones, como la señalada arriba en la que se considera que el indio puro comparte rasgos físicos con algunos animales.

En el caso de *Jaraguá*, la raza es pensada también en términos físicos:

El rostro moreno claro, y las facciones finas [de la Loncha], indicaban que ella no era de ascendencia indígena. Estaban bien claros los brochazos del cruce del mestizaje seleccionador. Sus maneras y su voz suave y reposada, descubrían la posible convivencia con gente de alguna condición (Rodríguez, 1986, p. 17).

En la cita anterior, son los rasgos físicos los que revelan el mestizaje de la Loncha, así como su condición de no indígena, lo que supone que este se revela en una serie de rasgos físicos notorios y reconocibles fácilmente. Además, considera el narrador que las maneras y la voz suave son atributos de gente “de alguna condición”, no de los indígenas. La presencia de esos rasgos hace, según el narrador, “bien claros” los aportes del mestizaje.

Marcia, personaje clave en el relato, es un indio reconocible por su carácter y por su piel de “barro”:

Rostro moreno, con esa morenez de barro, con brochazos de viento marino y sol de costa. Franco y jovial. Se le descubría a primera vista en los ojos la voluntad recia y la audacia aventurera del indio insociables (Rodríguez, 1986, p. 18).

El indio es moreno, color de barro, de voluntad fuerte, pero de carácter insociable. Y agrega: “[...] Y después, obedeciendo al espíritu errabundo que le legara su raza dispersa, se iría muy lejos a olvidar” (Rodríguez, 1986, p. 19). El indio, además, es pícaro: “Frasas que llevan la gracia picaresca del indio, tan cruda y tan gráfica (Rodríguez, 1986, p. 43)”.

Paulatinamente, el énfasis en la caracterización del indio pasa de lo físico a lo moral e intelectual. Aparece, entonces, uno de los atributos más antiguos respecto al que se considera el carácter típico del indio, el fatalismo:

Cuando la Barra brama [...] es el aviso lejano del advenimiento de la miseria, el hambre y la muerte. Es un aviso trágico y seguro. Mas, a pesar de ello, el indio no se mueve de su puesto. Espera resignado. Es una fatalidad, y como tal, tiene que dejarla venir. Resistirá como pueda. Luchará hasta el final para salvar su maizal, su rancho, sus hijos, su mujer, él mismo. Y si no lo consigue... ¡bueno!, sabe morir también; sabe rendirse ante la inutilidad del esfuerzo (Rodríguez, 1986, p. 34).

La fatalidad congénita de los indios, su resignación y humildad, los hacen una raza que soporta y que, incluso, busca el sufrimiento:

Así, esta raza, dulce y buena, *soporta resignada los designios divinos*. Sintiéndose siempre culpable, jamás saldrá de su boca una protesta, ni una blasfemia. *Solo la resignación, la humildad, el convencimiento íntimo de que la fatalidad se vence con la fuerza del corazón*, le hace no tenerle miedo al volver a empezar.

¿El hambre?... ¿La enfermedad?... ¿El dolor?... ¡Bienvenido sean! Porque así tenía que suceder. Dios lo manda. Y lo que él manda, nadie lo discute. *Está acostumbrada a sufrir. Y hasta le hace falta el sufrimiento* (Rodríguez, 1986, p. 113).

Al igual que en *Tembladerales*, la resignación y el fatalismo naturalizan la explotación y las condiciones de vida de los indígenas, al estar en supuesta consonancia con su predisposición natural al sufrimiento y al trabajo duro. Donde mejor se expresa el carácter fatalista del indio, es en su resignada aceptación de la muerte. Cuando la barra de Santiago “brama”, los indios deciden quedarse y morir:

Nadie se movió. Allí donde estaba su tierra, allí lucharían brazo a brazo hasta el último momento. Si la corriente venía, la recibirían con tapadas, zanjas y cauces (...). Apiñados, mirándose unos a otros las caras tremendamente deformadas por el miedo, y convencidos de la imposibilidad de huir, esperaban resignados (Rodríguez, 1986, pp. 198-200).

Sorpresivamente, el narrador introduce una ruptura temporal en la identidad racial indígena. Los rasgos hasta acá referidos son, en su mayoría, desvalorizadores: color de barro asociado a la fealdad o a una belleza que en todo caso es entendida como primitiva e inferior, insociabilidad y fatalismo. No obstante, hay una diferencia fundamental entre el indígena actual y el indígena heroico del pasado, el de la “pujante raza de Atlacatl”:

En otros tiempos, cuando la pujante raza de Atlacatl paseaba por el suelo de Cuscatlán su virilidad y su valentía, la siembra iba precedida de ceremonias religiosas [...]. Esas épocas de sencillas creencias son ahora un islote perdido en el mapa olvidado de las razas. ¡No volverán! La civilización las ha borrado del lienzo de la vida con un brochazo que ha manchado de negro su blancura impoluta [...]. El acontecimiento

que otrora fuera auspiciado por los dioses, se celebra con una comilona de gallina en que participan todos los peones sembradores; prosaico, ¿verdad?, pero al fin de cuentas viene a resultar en un acto simpático y significativo (Rodríguez, 1986, p.37).

Los indios del presente son, para el narrador, representantes decadentes de una raza heroica protegida por los dioses. Los indios actuales son peones y campesinos cuyas ceremonias agrícolas resultan simplemente simpáticas; sus vicios, en cambio, son muchos: desde su entrega inevitable al placer sensual hasta su alcoholismo y fatalismo.

Para el narrador, los indios no pueden evitar entregarse al placer sensual: “La sensualidad los arrastra por todos los caminos de la liviandad. Y esa es la única dicha rigurosamente exacta que tienen en su vida de lucha y de pesares (Rodríguez, 1986, p. 115)”. Así lo expresa Mingo Ordóñez, un viejo peón que tiene muchos hijos y que continúa trayéndolos al mundo a pesar de su avanzada edad:

¡Qué caray!, en algo se ha de gozar en esta vida. Y puesto que no se puede con otra cosa, pues a hacer hijos se ha dicho. ¡Para el trabajo que cuesta eso! ¡Ojalá pudiera vivir solo haciéndolos! (Rodríguez, 1986, p. 116).

El otro placer del indio es el alcohol:

Chicha bermeja, color de oro sucio. Es la hermana del indio. Lo consuela en sus tristezas. Le da valor en sus tribulaciones [...]. Y también es el verdugo, el crimen y la cárcel (Rodríguez, 1986, p. 119).

Son constantes las referencias a la embriaguez típica de los indios: “De los invitados, unos se alejaron veredita adentro gritando hacia sus ranchos, y otros yacían tirados en el suelo, vomitados e inmóviles” (Rodríguez, 1986, p. 287). Cuando se refiere al mestizaje, el narrador, casi subrepticamente, vuelve señalar al físico como distintivo de las razas, como cuando describe a Jaraguá:

De todo él se desprendían hálitos de nobleza y de valentía. Era un genuino ejemplar del cruce de dos razas, *opuestas en lo físico* pero armónicas en el valor y en el

sentimiento [...]. Emocional como su madre, y valeroso cual su padre, estaba siempre al lado del débil, y contra el despotismo en cualquiera de sus formas (Rodríguez, 1986, p. 215).

El indio, finalmente, se caracteriza por su apego a la tradición y por ser supersticioso:

El indio tiene especial apego a la tradición. La herencia psicológica de sus antepasados la conserva incólume e intocable. *Jamás osará transformarla ni combatirla. Él se contenta con creer, sin investigar la realidad de lo que cree. Su espíritu siente la influencia ancestral que lo domina absolutamente. La superstición es el principal componente de ese legado psíquico y tiene arraigo de siglos en el corazón de la raza.*

La superstición se acurruca medrosa en lo más profundo del mundo abismal. Y desde allí dirige tiránicamente las actividades del alma. Y forma una especie de sentido místico, que como un aparato receptor concentra, por arte de magia, las creencias más absurdas y las ideas más falsas. Percibe con admirable elasticidad todo lo irreal [...]. *El indio es, pues, supersticioso, no solo por la herencia, sino porque la superstición se la impone el medio en que actúa. Nadie lo hará cambiar. Seguirá creyendo lo que cree hasta la muerte. La superstición nace y se extingue con él* (Rodríguez, 1986, pp. 239-240).

La extensión de la cita se justifica por su ejemplaridad y por la forma explícita en la que caracteriza a un grupo humano, el de los indios, por medio de atributos naturales asociados a características intelectuales y que son aplicables a los individuos pertenecientes a ese grupo. Se trata de una concepción racista (Wieviorka, 2009, p. 13). Según el narrador, la “herencia psicológica” de sus antepasados es conservada íntegramente por el indio; existe, por tanto, una diferencia esencial, inscrita en la naturaleza, entre este y los individuos con una identidad racial diferente. Agrega, además, que el carácter esencial del indio (la superstición y el apego a la tradición) proviene de dos fuentes: de la herencia (que puede ser entendida en términos biológicos o de costumbres) y el medio. En todo caso, se trata de un racismo ambiguo que pasa de lo biológico a la naturalización de la cultura, en tanto que las formas tradicionales de comportarse y de pensar responden a un determinismo de origen natural: la influencia del medio.

El narrador insiste en el carácter ancestral de la ingenuidad y superstición de los indios, que, entrelazada con su fatalismo, los lleva a celebrar la muerte de un niño:

Muchas cosas sugiere la carita pálida [...] sobre la cual las velas se empeñan en llorar. Pero el indio no las ve. Él cree que ninguna gloria es comparable con la de ahorrarse el trabajo de vivir. La vida es la tarea más dura, y feliz aquel que solo tiene que hacer el principio. Que se van sin apenas haberse hecho notar [...]. El indio cree todo eso en su santa ingenuidad ancestral. Y por eso celebra la despedida eterna de su pequeño. Sus antepasados también lo creyeron así, y la tradición lo impulsa a creerlo él también.

[...] la costumbre existe, y es uno de los cuadros vernáculos más atrayentes para el curioso que gusta de bucear en el embrollado fondo de las costumbres, para derivar de allí conclusiones psicosociales importantísimas (Rodríguez, 1986, p. 282).

El ideal de belleza, por otra parte, se concreta en la mujer blanca, no en la india. Las preferencias personales del narrador son elevadas a valores absolutos:

La recién llegada era una linda mujer. Dieciocho años que despedían luz. Ojos de un negro intenso, enmarcados en un rostro blanco como la leche. Boca fina, semejando un pequeño corazón sangriento. Frente despejada y amplia, a propósito para acoger multitud de pensamientos. Cuerpo alto y flexible como junquillo silvestre. Una estatua helénica no lo tendría mejor [...]. Y sin saber por qué, [Jaraguá] sintió de repente una compasión muy honda por su india bonita (Rodríguez, 1986, p. 365).

La mujer de la ciudad, su blancura, es “un milagro de belleza” y evoca “la inspiración de algún escultor antiguo” (Rodríguez, 1986, p. 370). El indio que, como se ha visto, es oscuro como el barro, pícaro, insociable, lascivo y alcohólico, además de supersticioso e ingenuo carece de belleza. Otra característica suya es la melancolía:

Él puso toda su alma de indio en la canción, abriendo las heridas de su raza extinta. Cada palabra llevaba prendida un grano de melancolía ancestral, legado eterno de los antepasados que nacieron y murieron con ella (Rodríguez, 1986, p. 376).

Ambas novelas, por tanto, coinciden en atribuir ciertos atributos intelectuales y morales a la identidad racial indígena y aunque el énfasis no está del lado de lo físico y, por tanto, de lo biológico, hay, como se ha señalado, alusiones a la caracterización física de la supuesta raza indígena: morenos, color de barro, pelo liso y pies achatados; rasgos asociados a la fealdad o, en todo caso, a una belleza inferior y primitiva.

La raza, por tanto, ocupa un lugar central en el proceso de construcción de la nación en las novelas en estudio, una relevancia soslayada por la crítica literaria nacional, pero que revela la colonialidad de una de las formas canonizadas de pensar la nación: la de la narrativa costumbrista.

Los narradores de ambos relatos tienen limitaciones cognitivas que dependen no solo de la focalización escogida para contar la historia (externa e interna), sino de tipo ideológico y que afectan la forma de presentar a los personajes, su discurso y sus acciones. La noción de raza es una categoría que limita y que orienta la perspectiva narrativa, en tanto que, como se ha demostrado, condiciona la forma en que se describe a los personajes y en que se piensan las diferencias en el interior de la nación imaginada y representada.

La noción de raza tiene un rol fundamental en la configuración del mundo narrado, en tanto que sirve, como históricamente lo ha hecho, para clasificar a los personajes y, sobre todo, para jerarquizarlos. La raza, y los atributos a ella asociados, funda y legitima las relaciones sociales de las historias narradas, pues distribuye a los personajes en diferentes lugares y rangos. La raza, como ya lo señaló Mignolo (2005) para el caso del racismo colonial (p. 40), opera como un sistema clasificatorio que favorece la marginación no solo de los individuos, sino que también de determinados conocimientos y lenguas. Por otra parte, tal como lo señala De La Cadena (2007), la raza no se relaciona solo con el color de piel (rasgos físicos), sino también con la categorización en función de la similitud o cercanía respecto de un modelo de humanidad ideal.

Las nociones de raza de las novelas en estudio recurren tanto a atributos físicos como a culturales, pero incluso la creencia en su perfectibilidad no altera ni inhabilita su función para diferenciar, clasificar y jerarquizar. Como ya lo señaló Todorov (2007), la creencia en la existencia de las razas no implica que se crea que haya razas intrínsecamente malas; los relatos analizados son atravesados por una serie de incongruencias: exaltan algunas cualidades de los indios (sentido comunitario, amor a la tierra), critican otras (su superstición, sus vicios), señalan su base natural (“legado psíquico”), pero también su perfectibilidad.

En las novelas, raza es una categoría fluida: ser indio depende del color de piel, pero también de una serie de características morales e intelectuales. En el siguiente apartado se analizará cómo la noción de raza, a pesar de su ambigüedad, permite marginar a los individuos racializados, así como a los comportamientos, variedad lingüística, costumbres y conocimientos atribuidos a esas identidades, es decir, cómo la raza jerarquiza a la población de la nación imaginada.

3.3. La comunidad imaginada y sus jerarquías

La noción de raza tiene una presencia indiscutible en las novelas en estudio. En ambas rompe con la horizontalidad, con el sentido de comunidad implícito en la idea de nación. Su función principal es la de clasificar a los personajes y distribuirlos en diferentes roles de acuerdo con la identidad racial a la que son asociados. La comunidad imaginada es pensada, entonces, en términos de una comunidad no igualitaria, lo cual no implica que su carácter no sea distinto en cada caso. Lo que indica, más bien, es que existen profundas coincidencias en las formas de imaginar la nación.

El carácter de la nación de ambos relatos está determinado en gran parte por la referencia a la noción de raza, que aporta el sentido de la diferencia y desigualdad. Esa es la coincidencia fundamental. En las líneas que siguen se analizarán las formas específicas en que la categoría raza es utilizada, para luego interpretar el tipo de nación resultante en ambos relatos. Debe tenerse que cuenta que la distribución de roles no se da de forma explícita atendiendo a la identidad racial de los personajes, sino que más bien dichos roles aparecen naturalizados, dados de antemano, pero reforzados y legitimados por las características físicas, morales e

intelectuales de las razas. La raza actúa, entonces, en el trasfondo de las relaciones que los personajes establecen en relato.

En *Tembladerales*, Garth representa la superioridad cultural del hombre blanco europeo y es quien proporciona los medios de civilización en el campo. Tanto Garth como el patrón y su nieto expresan una condición humana superior, que recuerda uno de los núcleos de la colonialidad eurocéntrica: la concepción de que la humanidad se diferencia en superiores e inferiores, en primitivos y civilizados, tradicionales y modernos (Quijano, 2014a, p. 287).

Las relaciones de dominación entre los patronos y los colonos aparecen como naturalmente asociadas a características físicas, culturales e intelectuales. Las diferencias en los roles no dependen, por tanto, solo del control del trabajo y de la propiedad, sino que también aparecen relacionadas a las diferencias que, en última instancia y de forma implícita, están condicionadas por la adscripción de los personajes a una u otra raza. Son estas últimas diferencias las que, relacionadas con la diversidad de roles y funciones, aparecen como naturales.

Garth y los patronos son sujetos racionales europeos o de origen europeo. Son civilizados y propagan la civilización en el entorno rural. Su control, o al menos su pretendida autoridad sobre la subjetividad de los peones-indios, deriva, precisamente, de sus diferencias culturales, intelectuales e incluso físicas; en síntesis, de su pertenencia a una raza distinta.

El narrador testigo de *Tembladerales*, que es nieto del dueño de la hacienda, percibe como natural su sentimiento de dominio y posesión: “Pero ahora el encargo del abuelo me llevaba acrecentado y, tocadas por el sol mañanero, todas las cosas se iban presentando en humilde servidumbre a mis ojos de patrón...” (Ibarra, 1985, p. 12). La mirada del patrón domina el paisaje y acrecienta su afán de posesión:

Mi nuevo ensueño de amo continuaba regocijándose y un almacenaje de cosas fantásticas se me iban encimando, hasta dilatarme en una plenitud que quería ser vuelo y transparencia y posesión de posesión de posesiones... (Ibarra, 1985, p.14).

Ese sentimiento de dominio se extiende de la naturaleza y el paisaje a los peones de la hacienda, quienes agradecen la cordialidad paternal del “amo”:

-¡Buenos días le dé Dios, patrón!

-¡Buenas y gracias... ¡Y buenos días tengan todos, muchachos.

-¡Santos se los den Dios y la Virgen, patroncitooo!

(...)

Mi abuelo me había recomendado ganar siempre la confianza de los mozos y nada hay que lo consiga tan pronto como saludarles demostrándoles que sus dolores, sus penas y preocupaciones son también las del amo. El campesino es noble y agradece al infinito cuando se ve comprendido y consolado (Ibarra, 1985, p.14).

Garth, por su parte, ejerce una autoridad moral e intelectual que incluso sobrepasa a la de los patronos. Él es quien se encarga infundirles esperanza a los peones de la hacienda:

¿Por qué ese afán de creer? ¿Por qué su terquedad de trascender la vida en la ilusión? [...] ¡Vergüenza de haberles hecho renacer a la esperanza y saber que su esperanza se agrietaba como un muro sacudido en la tormenta...! (Ibarra, 1985, p.171-172).

Garth y el patrón se reconocen como iguales, tanto en lo intelectual como en lo moral. Los peones-indios se encuentran, en cambio, en un rango inferior. La escena en que Garth, “el amo” Fabián y el tío Abel Matute conversan en el corredor de la hacienda es representativa al respecto, sobre todo teniendo en cuenta la autoridad que, por su edad y experiencia, tiene Matute entre los peones:

El amo y Garth eran de una misma condición en el hablar. Parcos en la frase, llevaban siempre el diálogo hacia la explicación de lo estrictamente necesario. Pausados, *reflexivos*, calmos, ambos hombres matizaban sus conclusiones con el color de un idéntico temperamento *creador*.

Su análisis estaba girando en torno a la más humana creación, que por brotar de un fondo de puros sentimientos, no podía tener otra meta que *la superación de sus*

hermanos hombres. Era raro observar cómo un alma surgida de una lejanísima región de nieves y enfundada en un cuerpo en el que hasta la tierra de las uñas era blanca, *coincidiera* con un alma tropical metida en el ensueño de una piel quemada, que *prefabricaba siempre la realidad*, en aquel surco interior donde germinan las semillas de la raza...

[...] La hamaca de tío Abel Matute también se balanceaba, pero su ritmo era un ritmo solitario, como el de un *blanco móvil que solo esperaba la flecha que habría de precipitarlo en su destino y era el que estos hombres le estaban trabajando*... Ellos, en tanto, seguían conversando (Ibarra, 1985, pp.130-131, énfasis propio).

El patrón y Garth (reflexivos y de temperamento creador) comparten la preocupación por ayudar a los hombres a superarse, aunque lo hacen desde posiciones diferentes. Garth, venido de una “región de nieves”, tiene la primacía sobre un alma que, aunque reflexiva y creadora, prefabrica la realidad por su continuado contacto con la tierra “tropical”. Esa “alma” tropical tiene, sin embargo, un surco interior en el que “germinan las semillas de la raza” y hace posible la comunión con el alma del hombre europeo. Abel Matute, en cambio, se mueve entre los dos con un “ritmo solitario”; su papel en el mejoramiento de los hombres es pasivo, pues solo espera la guía de ambos para “precipitarse en su destino”, que sería fabricado por Garth y el patrón.

La jerarquía implícita coloca al hombre blanco europeo en una preeminencia cultural e intelectual superior a la del patrón, quien, no obstante, es capaz de entenderlo y dialogar en un plano de casi igualdad, mientras que el campesino-peón es ubicado en un lugar inferior, en el de receptor del influjo benéfico de los primeros dos.

La tutela que Garth ejerce sobre los peones y sobre el mismo patrón se proyecta en diferentes ámbitos. Además de darles esperanza, les enseña a entender y valorar la paz:

¡La paz! Únicamente quienes alguna vez la han perdido de verdad, pueden amarla. [...]. Estas gentes no la sentían porque tal vez porque la vivían plenamente, pero si la perdieran... ¡No, ahí estaba él para enseñarles a defenderla! (Ibarra, 1985, p.144).

Los peones-indios, por su parte, tienen características desvalorizantes que justifican su rol subordinado en la comunidad imaginada: tienden a entregarse al juego y al alcohol, contrabandean chicha, son supersticiosos.... Garth, en cambio, impulsa a todos a mejorarse: rescata a Teresita Lamas, una mujer que antes se dedicó a la prostitución pero que gracias a él se convierte en maestra de escuela y en su prometida; rescata del vicio del “chivo” a Anito Valladares; Justino Meza, con el ejemplo de Garth, invierte su dinero mal habido en ayudar a la escuela creada en la hacienda por iniciativa del alemán. Todas las mejoras en la vida de los peones (morales, intelectuales e incluso sociales) se deben a la superioridad de Garth.

La regeneración moral y social que Garth y los patrones son capaces de difundir entre los peones-indios es, no obstante, incompleta sin los aportes de la comunidad campesina y de sus valores tradicionales: su fraternidad, solidaridad, disposición al trabajo y su amor a la tierra. La regeneración, sin embargo, no implica un proceso de reclasificación social. El patrón sigue siendo la autoridad moral y política; los campesinos-indios, la población tutelada y subordinada. Su lugar no cambia, ni el dominio tradicional es cuestionado. Lo que cambia es el carácter global de la comunidad imaginada, a través de su reforma y perfeccionamiento.

La comunidad imaginada ideal, representada por la hacienda El Sauce, resuelve sus conflictos armónicamente y bajo el tutelaje de la autoridad del patrón y de la fuerza militar. Los indios-peones no necesitan rebelarse, lo tienen todo, según el narrador. Es por eso que el comunismo no puede penetrar:

A Garth todo aquello pareció hartó sucio. Él pensaba que aquí, en la hacienda, no podía ninguna propaganda, ninguna doctrina que no fuera la que predicara el deseo de trabajo y la esperanza justiciera de sus frutos. Desde su arribo a El Sauce, se había dado cuenta del cariño, del respeto que sus pobladores guardaban al patrón. Por otra parte, él no creía que se pudieran sublevar quienes tenían todo. Escuela, salarios equitativos, censos justos y asistencia social estaban en la base de una vida mejor para los hombres y ha de ser con amor y comprensión como esto se alcanza. A nadie escapaba que, de un tiempo a esta parte, en los campos de don Fabián Rodríguez las gentes vivían otra vida (Ibarra, 1985, p.109).

La hacienda de don Fabián, “el abuelo común de los saucedanos”, se convierte en un modelo de convivencia: “[...] con la fama de que en El Sauce se llevaba la vida más ordenada de la costa, muchos colonos de las propiedades vecinas escaparon, vinieron pidiendo trabajo y residencia y aquí se les había recibido como hermanos” (Ibarra, 1985, p.126). Eso es así porque “la gente campesina pide poco, se conforma con tener lo necesario y les parecía bastante lo que allí tenían” (Ibarra, 1985, p.128).

El modelo comunidad que es el Sauce se basa en la benevolencia del patrón y en la fraternidad. Para don Fabián, los peones, más que sus trabajadores, son sus hermanos: “Después me hice cargo de la hacienda y todo comenzó a mejorar porque mis viejos amigos no me ayudaban como peones, sino como lo que habíamos sido, como lo que de verdad éramos: ¡Puros hermanos!” (Ibarra, 1985, p.131).

Garth es quien, además de regenerar moralmente a los peones, le muestra al patrón la forma de convivencia que asegurará la felicidad de todos en la hacienda y prevendrá rebeliones, e incluso la sola penetración de ideas que cuestionen la autoridad de unos y la subordinación otros:

Cada uno ya sabe su tarea y lo que por ella le corresponde... La llevan a cabo sin esfuerzo, por eso mismo... ¡porque no reciben órdenes! Luego toman lo que necesitan, lo que les alcanza y sobra para vivir -¡lo que se entiende por vivir!- y destinan lo demás para el amo que les da techo, escuela, medicinas y diversiones [...]. [...]. Ellos no quieren ricos, pero tampoco quieren indigentes... ¡Son sus leyes!

-Entonces... ¿esto funcionaría como una comunidad?

Llamémosle mejor fraternidad, don Fabián [...]. Es una fraternidad de lo más sano la que se ha ido formando entre sus hombres, sin que ellos lo hayan ni siquiera sospechado [...]. Vivirían así hasta el fin de su vida y con ellos sus hijos y los hijos de sus hijos... Son felices, patrón, muy felices y su felicidad la compran trabajando... ¡y comprendiéndose!

-Sin embargo, me gustaría asegurarlos... [...]

-¿Asegurarlos de qué, don Fabián?... La mayor seguridad de esta gente es El Sauce, su tierra, de la que ellos se sienten responsables y solo en esa responsabilidad se crecen (Ibarra, 1985, pp. 133-134).

El Sauce se erige en modelo de comunidad y convivencia. La fraternidad y la benevolencia del patrón proporcionan un mínimo de condiciones que aseguran “lo que se entiende por vivir”. Los peones son agradecidos y les basta con poco; si lo reciben, el lugar del patrón está asegurado; es por ello que la solución hallada en el Sauce es potencialmente extensiva a otras propiedades y, sobre todo, capaz de regenerar a la totalidad de la comunidad nacional. Así lo siente don Fabián:

Pensó que esto podía muy bien servir de ejemplo a los finqueros vecinos [...]. Simples en el pedir, simples en el dar, en el vivir, en el morir... ¡La ciudad entera podía venir aquí a refrescarse en lecciones de optimismo renunciante y grande! [...] ¡Si se pudiera vivir así, morir así, con esta hambre sin carrera, con esta sed sin prisa...! (Ibarra, 1985, p. 137).

Finalmente, los abusos de la autoridad política y militar tienen un carácter circunstancial, pues son producto de la mala voluntad de individuos aislados. El peligro al que se enfrenta toda la comunidad cuando un grupo de guardias quiere asesinar a Garth y a otros saucedanos, valiéndose de los sucesos del occidente (la masacre de 1932), es ejemplo de ello:

-En el camino me ha contado la historia de ese hombre el jefe de la Guardia... Es uno de esos tipos resentidos que se dan por millares en todos los ejércitos del mundo. Es un oficial de filas que, a causa de sus vicios, jamás pudo pasar de capitán... Sin afectos, sin ideales, sin ningún fin noble a qué tender, se ha metido en unos cuantos movimientos para derrocar al gobierno y dos veces escapó de ser fusilado, delatando sin escrúpulos a sus compañeros... [...]. Con esa carga de envidia [...] es natural que quisiese desahogarse ametrallando sin piedad a los de El Sauce... (Ibarra, 1985, p. 231).

El legítimo poder militar y político no representa, por tanto, un peligro real para la existencia de la comunidad, cuya garantía de supervivencia es la relación armónica entre esa autoridad y el poder del patrón. Ambos son los poderes que tutelan y aseguran el buen funcionamiento de la hacienda y, por tanto, de la comunidad nacional:

Justamente en ese instante la multitud vibró con una sola exclamación: “¡Aquí está don Fabián, muchás...! ¡Qué viva don Fabián!” Y casi al segundo, miró entrar al patrón siguiendo al militar y al gobernador... (Ibarra, 1985, p. 232).

Finalmente, la racialización de las identidades es el sustento de la comunidad imaginada en *Tembladerales*, su legitimación última. El modelo de comunidad y de convivencia propuesto por la novela reproduce las diferencias entre dominadores de origen (cultural) europeo y los dominados, de origen no europeo, algunos de cuyos valores, no obstante, son necesarios para la regeneración de la comunidad. Las diferencias entre lo europeo y lo no europeo no dejan de percibirse como una diferencia entre lo superior y lo inferior, pero en una idea de nación en la que lo tradicional puede nutrir y perfeccionar a lo mejor.

La herencia cultural, las formas y valores tradicionales de que son portadores los peones-indios tienen cabida en el modelo de nación, pero bajo la hegemonía de una perspectiva eurocéntrica reformada. La novela propone una solución autoritaria a los problemas del campo, así como la inclusión subordinada de indios y campesinos. Entre las opciones políticas de su tiempo, el autor-narrador opta por la modernización autoritaria, por la forma de modernización contemporánea impulsada por los militares. Considera fundamental, además, asegurar un mínimo indispensable para los peones-campesinos, así como la preservación de algunos de sus valores.

En *Jaraguá*, al igual que en *Tembladerales*, hay una desvalorización de las características físicas, morales e intelectuales asociadas a la identidad de los indios, como se explicó en el apartado anterior. Pero a diferencia del otro relato, en *Jaraguá* no se propone un modelo de convivencia autoritario, regido por la tutela de los patrones y del poder militar. En la novela de Napoleón Rodríguez Ruiz el narrador cree en una regeneración no tutelada del campo a través del mestizaje y la educación.

Los patrones y hacendados no aparecen en un plano de evidente superioridad respecto de los peones e indios; más bien, aparecen necesitados de una urgente regeneración. Ellos, en su mayoría, son representantes de una modernidad mal entendida, de una civilización “inmoral” que se hace más evidente en el contraste con la vida tradicional del campo:

Viejecitas de los campos, madres múltiples, sabias mujeres que llevan las espaldas encorvadas de experiencia. Historia viviente de tiempos que se fueron, llevándose el duelo de la raza dispersa. Ojos que vieron la pujanza impetuosa de los últimos hijos de Cuscatlán caer ante la embestida de una *civilización inmoral y perversa* (Rodríguez, 1986, p. 207).

La crítica a la modernidad en marcha y a los valores dominantes asociados a la filosofía del progreso es una constante a lo largo de la novela. El narrador hace énfasis en el contenido materialista del ideal predominante en la humanidad actual:

El himno que actualmente entona el universo entero consta de cuatro estrofas eternas, cada una de las cuales principia con una de estas palabras: petróleo, platino, plata y oro. Estas estrofas, cantadas a voz en cuello por las cuatro esquinas de la Tierra, ahogan el coro ingente de millones de seres, víctimas desdichadas de la civilización moderna. Escoria errante del progreso material, único tangible de la humanidad de hoy. El valor-oro sustituyendo al valor-hombre (Rodríguez, 1986, p. 26).

Los hacendados son los representantes, en el campo, de esa civilización perversa y corrompida. Entienden el progreso en términos de acumulación y de enriquecimiento, lo que los lleva a explotar a los indígenas y campesinos, en detrimento incluso de las leyes:

Que hagan consistir el progreso humano en el provecho inmediato. En lo realmente útil y en lo esencialmente material y plástico. Manuelito era uno de esos. Por ello lo admiraba [don Salva]. [...]. Códigos. Leyes. ¿Para qué? Solo obstáculos absurdos para el que tiene anhelos de progreso. Trabas para el que quiere hacer su fortuna de acuerdo con sus aptitudes naturales (Rodríguez, 1986, p. 82).

No solo la explotación y el afán de lucro son expresiones de la decadente civilización moderna. También lo es la libertad sexual de la mujer de la ciudad, que confunde el goce y el desenfreno con la civilidad. Es el narrador, en una pausa digresiva (Genette, 1998, p. 26), el que reprocha esa forma de entender el progreso por parte de pretendida “aristocracia” salvadoreña:

La rubia tenía un raro sentido moral. Para ella la cuestión sexual era el problema de menos trascendencia en la vida de una mujer. Lo principal era gozar. Vivir el placer ampliamente, sin cortapisas ni viejismos estorbantes.

Solo aquí –pensaba-, país incivilizado, es un escándalo que la mujer se entregue al que mejor le parezca que llenará toda su exigencia sexual. La vida moderna y las nuevas tendencias feministas justifican el amor libre y le dan carta de ciudadanía en las relaciones sociales [...]. Además –seguía pensando- la entrega sexual impremeditada ha sido el privilegio de las mujeres ilustradas [...]. Todo ese haz de ideas formaba su consistencia moral que era también la moral de su clase [...]. Su educación estaba calcada en el amplísimo molde en que vacía la aristocracia de hoy su excelsa cultura moral (Rodríguez, 1986, p. 383).

Jaraguá, en cambio, es el modelo de moralidad sencilla y noble propia del campo. El narrador contrapone la ejemplaridad de su vida a la de la mujer que lo seduce y utiliza:

En cambio, a Jaraguá, hombre puro y sencillo del campo, lo abrumó la falsía. Sintió hervir en su sangre la rebelión contra el proceder de esas prostitutas impunes del gran mundo. Que predicán decencia en el lecho mismo de la lujuria. Y pasean su pequeñez moral con disfraz de grandes damas (Rodríguez, 1986, p. 383).

La perversión de la mujer citadina, y la moral de la gente de “su clase”, resalta la superioridad moral de Jaraguá y con él la del campesino e indígena que habitan el campo salvadoreño:

Ese hombre [Jaraguá] lleva destrozado el corazón, porque ha saboreado el dolor de la falsía y ha comido el fruto amargo de su inferioridad. Pero la tranquilidad espiritual

ilumina su frente, porque entrevé, aunque oscuramente por hoy, la existencia de su grandeza moral frente a la mezquindad de las gentes que se apellidan dilectas (Rodríguez, 1986, p. 391).

El indio es consciente de su superioridad moral sobre el capitalino y el patrón. Como cuando don Manuel, el sobrino del hacendado Salvador Mirón, ofende a Ciriaco en una celebración y este le echa en cara su inferioridad:

-Loncha, ¿oís lo que dice este tonto?

-¡Don Manuel! –dijo Ciriaco, como un trueno- ya le dije quianduviera con cuidado aquí, y solo por respeto a la concurrencia y a la Loncha no le pido cuenta de esa palabra.

-Pues entonces, te callás, porque yo no soy tu igual, ¿entiendes?.

Y qué demás tiene usted, pisto, siacaso, porque lo que educación ni la huele, y me retiro porque no quiero pasar a más (Rodríguez, 1986, p.127).

El campo y sus habitantes son una reserva de virtudes capaces de regenerar a la nación. Al contrario del afán de lucro propio de los hacendados, los indios son generosos y preocupados por los demás:

La señora Adelaida era un alma santamente caritativa, como a menudo se encuentran en nuestros campos. Excelentes mujeres, ancianas venerables, que son capaces de quitarse el bocado de la boca con tal de dar de comer a un semejante, y que encuentran placer en prodigar el bien por doquiera (Rodríguez, 1986, p.185).

Si *Tembladeras* propone un modelo de fraternidad para la nación en la hacienda El Sauce, *Jaraguá* lo hace en la amistad de Jaraguá, Braulio y la Loncha, basada en la caridad y en la gratitud:

Y así sellaron un pacto de amistad eterna. Sencillamente. Basado en la caridad y en la gratitud. Únicas bases en que puede estar sostenida la fraternidad humana. Y no en falsos convencionalismos e hipocresías serviles, que solo forman una risible

caricatura de la fraternidad. Aquellas nobles gentes realizaron sencillamente y en aquel acto igualmente sencillo, toda la doctrina de Cristo (Rodríguez, 1986, p. 190).

No obstante las virtudes de la gente del campo, el narrador muestra sus defectos y carencias asociadas a su identidad racial. La mujer india, por ejemplo, aparece con frecuencia como incapaz de resistir el llamado imperioso de la naturaleza para entregarse al instinto sexual:

Era el embrujo del macho engatusando a la hembra. El efluvio de las células masculinizadas en grado superlativo, metido en las fibras más íntimas de una hembra propicia. Era la fuerza varonil derrotando la vergüenza del sexo. Se estremeció con sacudidas violentas bajo la presión de los brazos del hombre (Rodríguez, 1986, p. 131).

La Loncha, personaje protagónico del relato, es presa del instante y de la veleidad. Carece de una voluntad e inteligencia fuertes:

Pero ella tenía por naturaleza un espíritu tan contradictorio, una pobreza tan grande de voluntad, que se dejaba dominar por las emociones del instante, como la veleta que gira siempre en la dirección por donde sopla el viento (Rodríguez, 1986, p. 132).

Los campesinos e indios se entregan con un desenfreno animal al placer sexual sin medir los alcances de sus acciones. El dominio que los instintos ejercen sobre ellos es completo:

Cuando se encontraba uno al lado del otro, perdía [la Janda] la conciencia de sí misma. Se creía sin vida propia y se anulaba su voluntad. Era simplemente una sonámbula, esclava del instinto (Rodríguez, 1986, p. 347).

Aparece entonces uno de los planteamientos centrales de la novela: si bien el indio y el campesino tienen carencias y defectos asociados a su constitución racial, ambos son perfectibles a través del mestizaje. De ellos saldrá, según el narrador, la nueva civilización americana, que recuerda a la raza cósmica de Vasconcelos:

Tal es el desquite de una raza que quedó dispersa, pero que dejó regada la simiente, de donde nacería más tarde otra raza mixta, que arrullaría en su seno a la nueva civilización americana que se levantaría tan alto, lo suficientemente alto para opacar con su sombra la civilización occidental (Rodríguez, 1986, p. 51).

El mestizaje es el regenerador de la nación, pues los mestizos son la cuna de la civilización del porvenir. Ellos son los llamados a sintetizar los aportes de las razas que les dieron origen, en lo que coincide con Vasconcelos (1925), para quien la raza nueva, la quinta, es una “raza de síntesis” (p. 16):

Por eso, por su constancia en la lucha, por la creencia ingénita en un Ser superior que creó al hombre para sufrir y trabajar, y amar, es que esta raza, antigua por sus raíces y nueva por el cruce que la ha dado pujanza, será la incubadora de la *civilización del porvenir*. Está empollando ya, en gesta magnífica y fecunda, el reinado de la paz y del espíritu, cuyos más fuertes puntales están en tierras de América.

El campo es el redentor supremo. De allí brota el vigor y las ansias de vida nueva. De la juventud de los suelos, de la virginidad de las selvas y de la sencillez de los hombres verá el mundo surgir, como un crisol de maravillas, la única civilización esencialmente humana que habrán contemplado los siglos (Rodríguez, 1986, p. 113).

La racialización del indio analizada en el apartado anterior consistía en atribuirle características fijas asociadas a la herencia y al medio: “*El indio es, pues, supersticioso, no solo por la herencia, sino porque la superstición se la impone el medio en que actúa. Nadie lo hará cambiar*” (Rodríguez, p. 240). El campo será el gran regenerador de la civilización y de la comunidad imaginada, no el indio. Este, en todo caso, aportará su “sencillez” y los valores exaltados a lo largo de la novela: sentido comunitario, apego a la tierra y moralidad sencilla. Pero el verdadero origen de la nueva civilización se encuentra en el mestizaje, en la síntesis que este realiza de los aportes de cada raza. Implícitamente, asigna al indio un lugar específico en la nueva nación: su lugar natural, en virtud de las características intrínsecas de su raza, es de subordinación a un mejor tipo humano, el mestizo, que sintetiza lo mejor del indio y del hombre blanco.

Jaraguá, el personaje principal del relato, es precisamente el hombre modelo del cruce benéfico de las razas:

De todo él se desprendían hálitos de nobleza y de valentía. Era un genuino ejemplar del cruce de dos razas, opuestas en lo físico pero armónicas en el valor y en el sentimiento [...].

Emocional como su madre, y valeroso cual su padre, estaba siempre al lado del débil, y contra el despotismo en cualquiera de sus formas (Rodríguez, 1986, p.215).

El campo es el lugar en el que debe tener lugar la síntesis de las razas. Los valores que la tierra y la agricultura infunden a los hombres que viven de ella ayudan, tanto como el mestizaje, a dar lugar a una nueva fraternidad y, por tanto, a una nueva comunidad nacional:

Los pueblos agricultores –cultores del agro- fueron en el devenir social los primeros que colocaron la planta sobre la alfombra de la civilización. Por eso los hombres que se alejan de la tierra pierden su fuerza moral y espiritual. Y las sociedades cuyos nexos no se amarran a la tierra, se disolverán tarde o temprano.

Toda fraternidad debe estar basada en el amor común a la tierra, para que perdure [...]. La Tierra es la gran madre única del género humano [...]. El indio, su hijo más fiel, nace y muere en ella (Rodríguez, 1986, pp. 236-237).

La novela propone, por tanto, un retorno a lo tradicional, pero respetando las antiguas jerarquías. Es por ello que no cuestiona la subordinación del indio, sino solo sus formas extremas de explotación en nombre de un pretendido progreso. La desigualdad, para el narrador, es natural y esa naturalización de la desigualdad es clave para entender la idea de nación de la novela:

Están muy solas esas tumbas. Pero así tiene que ser. *La desigualdad es la fuente del progreso humano*. Cada cosa tiene su doble. Y no puede existir la una sin la otra. Como no puede existir el cuerpo sin la sombra (Rodríguez, 1986, p. 335).

En la nueva nación la desigualdad del indio respecto del mestizo aparece naturalizada, en tanto que se basa en características fijas que hacen al segundo mejor que el primero. El narrador, además, aprueba el sistema del coloniaje, aunque propone un mínimo indispensable de condiciones de vida:

Ranchos de paja en los que habitaban colonos de la hacienda de don Pancho [...]. Paja, bajo la tibieza de tu albergue, se mueven miles de vidas que tú alientas. Vidas que de otro modo andarían errantes, como nómadas del destino, por carecer de hogar en su propio terruño. Suelo y paja. Nada más. Eso basta para cimentar una familia. Porque es difícil imaginar a un indio que se case sin tener su rancho, al menos.

[...] la casa no tiene títulos, ni escrituras en papel sellado, ni relaciones con abogados o procurador alguno. El sudor del indio es el título más sagrado, que nadie puede falsificar ni suplantar (Rodríguez, 1986, p. 277).

El narrador, por tanto, aprueba la subordinación de los indios por dos razones fundamentales: porque la desigualdad es la base del progreso y porque sus características raciales (fatalistas, melancólicos, propensos a los vicios) los hacen naturalmente inferiores. Sus virtudes regeneradoras no inhabilitan su lugar tradicional, como tampoco lo hace el papel asignado en la generación de la nueva civilización: la de aportar sus mejores atributos en la procreación de un mejor tipo humano, el mestizo.

A los indios les basta con un mínimo indispensable, a cambio de lo cual son capaces de dar su vida por el patrón:

-Chas gracias por lo que me toca patrón, y respectivo al cariño que le tengo a usted, pos nua dicho lo bastante, porque seriya capaz de dejar el peyejo por usted [Nayo a al patrón Pancho Pérez] (Rodríguez, 1986, p. 273).

La hacienda de Pancho Pérez es el modelo de convivencia nacional. Los indios se hayan bajo la protección paternalista de un amo severo, pero justo que les asegura el mínimo de vida indispensable y se preocupa por pagarles bien, a cambio de trabajo duro. Jaraguá, su

administrador general, representa el papel del mestizo en la nueva nación. Sus virtudes, que son producto del cruce de dos razas, contribuyen al mejoramiento general de la nueva comunidad:

-Pero ahora vamos a empezar otro tiempo patrón. Ya están compuestos todos los cercos, y en cada potrero hay un rancho nuevo como se lo pedí a los muchachos, están todos muy contentos con usted [...]. He pensado proponerle que mensualmente destacemos un animal aquí en la casa, desos más malitos, que no pueden dar mucho por ellos, y se reparte la carne entre todos los colonos. [...].

-Eso es, me gusta ese régimen, en principal que yo nunca les he negado nada, cualquier servicio que me han solicitado, se los he prestado con gusto [...]. Yo también he sido pobre y sé lo que cuesta ganar el pisto. Y no tengo corazón para explotarlos. Me gusta que me obedezcan, pero no maltrato a nadie, si no me maltratan a mí [...]. Conozco lo que son las necesidades de un jornalero, y por eso aquí a todos se les paga bien, aunque para ello tienen que trabajar duro [...].

-Así debe ser patrón, nosotros le servimos con gusto, y a mi entender debemos considerarlo como a nuestro padre.

De las conversaciones como la que acabo de referir, salían siempre buenas cosas para la hacienda y los peones. Y como esas cosas se ponían en práctica inmediatamente, la hacienda de don Pancho se convirtió en breve tiempo en la primera de la costa. Y el nombre del patrón, Pancho Pérez, fue pronunciado con respeto y veneración por dondequiera (Rodríguez, 1986, p. 326).

Si Jaraguá es el ejemplar del mestizo, Pancho Pérez lo es del hacendado ideal, el que reclama trabajo duro sin llegar a caer en los excesos de la explotación tradicional. La hacienda el Carrizal ofrece el ejemplo de solución de los problemas nacionales, sobre todo los de la vivienda y comida. Y lo hace porque su patrón, Pancho Pérez, ha entendido que la solución no es política. sino que pasa por el corazón y la fraternidad:

Sin atisbarlo siquiera, porque él lo hacía únicamente por las naturales inclinaciones de su buen corazón, Jaraguá colocó el dedo sobre el resorte de un fenómeno social. El patrón, con su raro sentimentalismo, completó la experiencia. Vivienda y alimentación: el eterno problema de todas las edades. Que está siempre en pie, como una interrogación gigante ante los conductores de Estados [...]. Esta solución está, no en las leyes, ni en la política, ni en la mayoría o menor cantidad de dinero de que dispongan los pueblos, sino en el corazón y en los *sentimientos de humanidad de gobernantes y gobernados*. Es un problema de *amor y de fraternidad*. Y nada más (Rodríguez, 1986, p. 328).

Si bien el logro de la comunidad ideal pasa por el mestizaje y la inclusión subordinada del indio, así como por un mínimo de condiciones aseguradas por el paternalismo de los patrones, hace falta un factor esencial: la difusión de la educación en el campo:

Porque el Estado no se ocupa de aquellas escuelas y de aquellos niños, tan lejanos y tan pobres. [...]. Son barro tosco y deforme [...]. La escuela en los campos es quizás, actualmente, más necesaria que en la ciudad. Porque allá los sentimientos se desarrollan en un libertinaje absoluto. Ni siquiera existe el freno del ambiente moral, es decir, de respeto a la ley que se tiene en la ciudad [...]. Son almas sin luz que pululan por la noche eterna del mundo [...]. Almas que solo conocen el lenguaje antiquísimo de la tierra [...]. Almas, en fin, que son como nacieron: o para el bien o para el mal, porque nadie se ocupó de tallarlas y porque la cultura y la moral no llenaron el vacío, que sí se ocuparon de llenar el crimen, el vicio y las pasiones abismales.

La escuela rural vendría a rescatar, como ya lo está haciendo en algunos sectores de nuestro país, muchos valores-hombres que naufragan faltos de brújula y de timón. Y de allí tal vez saldrán los dirigentes, los sabios, o los santos. La difusión de la cultura por medio de la escuela hasta en los últimos rincones del país es la misión más urgente y más sagrada del Estado (Rodríguez, 1986, pp. 210-212).

Puede concluirse que la novela propone la regeneración de la comunidad nacional a través del mestizaje y del rescate de los valores del campo. Como en *Tembladerales*, no propone una reclasificación social de los indios y peones, en tanto que su subordinación es natural, y responde a una desigualdad legítima, aunque sí se pronuncia por establecer límites a la explotación y por la necesidad de que sean tratados con amor y fraternidad.

El retorno a los valores y modos de vida tradicionales es la respuesta a una civilización degradada y a un progreso mal entendido. Contrario al afán innovador propio de la modernidad (Echeverría, 2011, p. 80), la novela opta por la renovación de lo viejo como nuevo, lo que no supone la eliminación de la desigualdad y de las antiguas jerarquías. Los indios y campesinos son capaces de aportar valores y prácticas susceptibles de regenerar a la comunidad nacional, pero su posición subordinada responde a una exclusión justa, basada en características raciales y en la específica función asignada en la generación de la civilización futura: aportar lo mejor de sí para dar lugar a un mejor tipo de humanidad, el mestizo.

La regeneración nacional supone, por tanto, el cruce benéfico de las razas y la preponderancia del mestizo sobre el indio. La potencialidad que atribuye a los mestizos descansa en que sintetizan tanto la racionalidad del blanco como el sentido comunitario del indio, su amor por la tierra y su moralidad sencilla. La comunidad nacional ideal, sin embargo, requiere además de la difusión de la educación en el campo, así como de la fraternidad en el corazón de los hacendados.

CONCLUSIONES

La nación, como una entidad imaginada e imaginaria, se produce histórica y simbólicamente. No es una realidad objetiva creada espontáneamente a partir de un conjunto de atributos como el territorio, la lengua, la cultura y la tradición. La nación se relaciona más directamente con la conciencia de los actores sociales y responde más bien a un proceso creativo que se auxilia de una amplia variedad de discursos, que van desde los periodísticos e históricos hasta los literarios (Anderson, 1993; Pérez Vejo, 1993). Para Pérez Vejo (1993), la mayor parte del trabajo de invención de las naciones se da en el campo de la historiografía oficial y en la literatura.

En el caso salvadoreño, la invención de la nación fue una preocupación recurrente entre los gobernantes e intelectuales de finales del XIX y primeras décadas del siglo XX. Como ha señalado Carlos Bernal (2007), en ese periodo se dio una transición en las formas de imaginar la nación: desde una idea en la que predominaba el ideal morazánico de la unión centroamericana hasta la mitificación de una figura nacional en el culto a Gerardo Barrios. La historia oficial, así como los ritos cívicos y los monumentos, fueron el medio privilegiado para consolidar y transmitir una idea de nación.

Ya desde finales del siglo XIX, los intelectuales formaron parte del proceso de construcción de la nación salvadoreña y de los esfuerzos por incorporarla a la era del progreso y modernización. Desde entonces, buscaron formas de incluir al indígena a la nación. Destacó, entre ellos, David J. Guzmán, quien insistió en la necesidad de provocar cambios en la cultura de los indígenas para que pudieran incorporarse al estilo de vida requerido por los nuevos tiempos. Consideraba que se debía fomentar la educación y hacer esfuerzos por civilizarlos. Para ello, propuso como medio de rehabilitación al mestizaje (López, 2012, pp. 43-44). Gavidía, por su parte, intentó dotar a la nación de una mitología nacionalista que integrase la naturaleza multicultural de la nación salvadoreña (Baldovinos, 2016, p. 224).

Simultáneamente, el mundo rural e indígena había comenzado a ser el centro de preocupación de algunos escritores finiseculares, entre los que destacan Gavidía y Ambrogi, además del mencionado David J. Guzmán. Fue Ambrogi quien, en 1907 y con la publicación

de *El libro del trópico*, escribió lo que puede considerarse como el manifiesto de la literatura vernácula salvadoreña (Baldovinos, 2016, p. 185). En los años veinte destacó el esfuerzo por redefinir y fortalecer el sentimiento de la identidad nacional. Algunos intelectuales de la época se propusieron dotar a la comunidad imaginada de un componente cultural diferenciador: reelaboraron la imagen del indio y colocaron al mundo rural en el centro de interés, especialmente en la literatura. Además de Ambrogi y Gavidia, destacó Alfredo Espino, quien escribió que “el terruño es la fuente de las inspiraciones” y que los poetas debían inspirarse en “nuestra musa indiana (Espino, 1986, p. 15).

Fueron los intelectuales de los años veinte quienes se dedicaron a resolver la ausencia de un componente cultural diferenciador en los esfuerzos de construcción de la identidad nacional. López Bernal (2002) asegura que a fines de esa década el Gobierno, la prensa y los intelectuales se dedicaron a construir y difundir un discurso nacionalista que, dejando atrás los ideales unionistas, pusieron en el centro de interés la figura mítica del indígena y el mundo campesino (pp.40- 41). En esta década, fueron múltiples las disciplinas que contribuyeron a la construcción de la identidad nacional basada en el rescate de lo indígena: la historia, la etnografía, la arqueología y la literatura.

Las categorías raciales, por otro lado, continuaron siendo fundamentales en los procesos de invención de la nación desarrollados en este periodo; basta analizar los escritos de Miguel Ángel Espino, Salarrué y Francisco Herrera Velado. Miguel Ángel Espino (1996), en la introducción a la *Mitología de Cuscatlán*, aseguró:

Cada raza tiene su psicología propia, su modo de ser, íntimo y único, en todas las cosas, en todas las energías, en todas las actitudes: en belleza, como en feúra, en el bien como en el mal. Por eso América evolucionará distintamente, en un futuro que ya amanece, y tendrá su ciencia y su arte propios, producto de un desarrollo vernáculo (p. 14).

En esa misma ocasión se pronunció por una literatura propia:

Literatura que llene el alma de autoctonismo, con un sabor a cosas americanas y un fermento de los viejos panales indígenas. Ese es el porvenir de la literatura, lógica y educadora, de tendencias nacionalistas, y el futuro del verso americano. Esta mitología de Cuscatlán forma parte de una pedagogía nacional (Espino, 1996, p. 16).

Espino atribuía a la literatura vernácula una función regeneradora y educativa, y creía que la educación era la clave para rescatar al indígena. Su concepción de la nación se entrelaza con su creencia en la existencia de las razas. Al igual que Miguel Ángel Espino, los escritores costumbristas que le siguieron especularon sobre la nación salvadoreña y las potencialidades de las razas que la habitan. Estos escritores describieron una población salvadoreña racialmente heterogénea, y en sus escritos pueden encontrarse ecos de los debates en torno a las razas, sus características, limitaciones y potencialidades; en síntesis, su lugar en la nación imaginada.

Las visiones de raza son recurrentes en la narrativa costumbrista, como en el caso de Salarrué, quien en distintas obras caracteriza física, moral y espiritualmente al indio salvadoreño. El siguiente es un fragmento del cuento *El ladrón de Dios*:

En sus excursiones por la cumbre el cura había estado ya varias veces en la humilde covacha de aquel indio tan indio, que su cabeza sesentona, erizada de cabellos y barbas grises, grandota y cetrina como era, hacía pensar en el prototipo racial. Aquel indio era un indio entero, ciento por ciento (Salarrué, 2010, p. 176).

Francisco Herrera Velado (1875-1968), quien intentó retratar la vida de los pueblos de Sonsonate a principios del siglo XX, también recurrió a la noción de la raza para caracterizar a los habitantes del campo salvadoreño. Baste como ejemplo el discurso que, en el cuento *La fiesta de la raza*, pronuncia el secretario municipal don Pascual, “indio auténtico” (Herrera, 1976, p. 53), sobre la trayectoria de la “raza autóctona”:

Tal es la causa de la degeneración de nuestra raza. He aquí a muchas: no tienen nuestro nada ya; acaso solo el güepil y el cuashte. Fijaos en su físico: ya no es el autóctono. Fijaos en su color: casi es chele. Fijaos en su pelo: casi es canche. Fijaos

en sus ojos: casi son zarcos. ¡Ah, señores!... Hay que evitar esa falta de patriotismo (Herrera, 1976, p. 54).

Puede asegurarse que la corriente que la crítica ha llamado costumbrista fue parte de los intentos por representar y caracterizar a la nación salvadoreña a partir del mundo campesino e indígena. Las especulaciones de los escritores costumbristas sobre el territorio y sus costumbres, es decir, sobre los componentes culturales que singularizan a la comunidad imaginada nacional, se entrecruzan con ideas sobre la raza y las características físicas, morales e intelectuales asociadas a los grupos racializados. Los escritores costumbristas se hicieron eco de los debates y teorías raciales de su época, por lo que los discursos que provienen de mundos narrativos no dejan de presentar coincidencias con planteamientos provenientes de textos sin intencionalidad literaria.

El desarrollo del costumbrismo coincide, precisamente, con la difusión, en los años veinte y treinta, de corrientes como la teosofía y el vitalismo, que introdujeron nuevas formas de ver al indígena. Ambas contribuyeron a la revalorización del pasado prehispánico y a la propuesta de las civilizaciones precolombinas como alternativa a la crisis civilizatoria que se atravesaba en ese momento (Baldovinos, 2005, p. 355). Principalmente en los años treinta, y luego de la insurrección de 1932, las miradas sobre lo nacional evocaron a lo indígena como una alternativa auténtica a la crisis general que atravesaba el país. El militarismo, encabezado por Martínez, pudo reclutar por algún tiempo ese imaginario nacionalista.

Durante el martinato, es decir, en la década del treinta e inicios del cuarenta, se desarrolló una intensa política indigenista (Lara-Martínez, 2013), y se utilizó el pasado indígena para proponer un proyecto nacionalista de identidad. Tras la masacre de 1932, tuvo lugar el despegue de la política de la cultura del martinato, gracias al apoyo que el régimen de Martínez recibió de parte de algunos de los literatos salvadoreños más destacados (Lara-Martínez, 2013, p. 70). En el marco de la política de cultura de Martínez el indígena fue elevado a la condición de personaje central de los discursos artísticos (Lara-Martínez, 2013, p. 116). Artistas y militares, por tanto, coincidieron en el anhelo de formar un nacionalismo

que exalte al indígena y al paisaje; el indigenismo, para Lara Martínez (2013), fue el fundamento espiritual del nacionalismo salvadoreño de los años treinta (p. 70).

Como ha podido observarse, buena parte de la narrativa costumbrista se publicó entre la primera y la cuarta década del siglo pasado. Fue sobre todo en los años treinta y cuarenta cuando el costumbrismo produjo sus obras clásicas y fue objeto de una difusión privilegiada por la política cultural del martinato. Su desarrollo y difusión, asimismo, coincidió con distintos proyectos de nación y con múltiples discursos sobre la raza y la regeneración de la comunidad nacional.

No obstante lo anterior, las obras que la crítica ha considerado costumbristas se siguieron escribiendo en las décadas de los cincuenta y sesenta. En esos años se publicaron *Jaraguá* (1950) de Napoleón Rodríguez Ruiz y *Tembladerales* (1957) de Cristóbal Humberto Ibarra, así como *Las Tinajas* (1956) y *Barbasco* (1960) de Ramón González Montalvo. El llamado costumbrismo se extendió, por tanto, por varias décadas, y ha sido canonizado tanto por la crítica literaria como por el sistema educativo nacional como una narrativa que produce sentido sobre la nación salvadoreña.

Una de las tareas pendientes de la crítica literaria, por tanto, es estudiar la invención de la nación a través de la literatura costumbrista, así como el uso categorías raciales para representar a la comunidad imaginada. El costumbrismo requiere, entonces, nuevas maneras de interpretarlo, lo cual se hace patente al considerar que, incluso, se carece de estudios que se hayan propuesto conceptualizarlo y deslindarlo de fenómenos como el cuadro de costumbres y el regionalismo, o si quiera periodizarlo. Los análisis realizados en esta investigación constituyen, por tanto, una aproximación inicial a un campo de investigaciones pendientes.

El análisis de *Tembladerales* y *Jaraguá* muestra que las imágenes de la nación propuestas por una parte representativa de la narrativa costumbrista se hicieron eco de las teorías raciales. La raza, como ha sido señalado en la sección del análisis, ocupó un lugar central en las imágenes de la nación propuestas por las novelas en estudio, en tanto que los escritores

costumbristas especularon sobre la naturaleza del territorio nacional, así como sobre los tipos raciales que lo pueblan.

La caracterización moral, intelectual y física de las razas tiene implicaciones importantes a la hora de imaginar la nación. La principal es producir diferencias y naturalizar exclusiones: no todos los miembros de la nación son iguales ni pueden ocupar el mismo lugar. Las diferencias son de tipo físico, pero sobre todo de tipo intelectual y moral. Las características físicas de los indígenas son desvalorizadas en ambas novelas, que reproducen, además, algunos estereotipos de origen colonial, como la supuesta carencia de razón de los indios, su predisposición a los vicios y a la superstición, su fatalismo y su carácter insociable. La resignación y el fatalismo contribuyen, en ambos relatos, a naturalizar la explotación y las condiciones de vida históricas de esta población.

Las características morales e intelectuales atribuidas a los indígenas responden a una diferencia natural o al menos naturalizada. El narrador de *Jaraguá*, por ejemplo, consideraba que el carácter esencial del indio (la superstición y el apego a la tradición) proviene de dos fuentes: de la herencia (que puede ser entendida en términos biológicos o de costumbres) y el medio.

La noción de raza es una categoría que limita y que orienta la perspectiva narrativa, en tanto que, como se ha demostrado, condiciona la forma en que se describe a los personajes y en que se piensan las diferencias en el interior de la nación imaginada y representada.

La noción de raza tiene un rol fundamental en la configuración del mundo narrado, en tanto que sirve, como históricamente lo ha hecho, para clasificar a los personajes y, sobre todo, para jerarquizarlos. La raza, y los atributos a ella asociados, funda y legitima las relaciones sociales de las historias narradas, pues distribuye a los personajes en diferentes lugares y rangos. La raza opera como un sistema clasificatorio que favorece la marginación no solo de los individuos, sino que también de determinados conocimientos, costumbres y lenguas.

Las nociones de raza de las novelas en estudio recurren tanto a atributos físicos como a culturales, pero incluso la creencia en su perfectibilidad no altera ni inhabilita su función para diferenciar, clasificar y jerarquizar. Los relatos analizados son atravesados por una serie de incongruencias: exaltan algunas cualidades de los indios (sentido comunitario, amor a la tierra), critican otras (su superstición, sus vicios), señalan su base natural (“legado psíquico”) y también su perfectibilidad.

En las novelas, raza es una categoría fluida: ser indio depende del color de piel, pero también de una serie de características morales e intelectuales. La noción de raza, a pesar de su ambigüedad, permite marginar a los individuos racializados, así como a los comportamientos, variedad lingüística, costumbres y conocimientos atribuidos a esas identidades; la raza, en síntesis, jerarquiza a la población de la nación imaginada.

El carácter de la nación de ambos relatos, por tanto, está determinado en gran parte por la referencia a la noción de raza, que aporta el sentido de la diferencia y desigualdad. Esa es la coincidencia fundamental. El “compañerismo profundo y horizontal” (Anderson, 1993, p. 25), en el que las heterogéneas identidades raciales tienden a la convivencia y fraternidad, es socavado por la desigualdad natural implícita en la caracterización de las razas. La diferencia descansa en el distinto papel asignado al mestizaje y a los indios en la comunidad imaginada.

Garth, el representante de la superioridad cultural e intelectual del hombre europeo, asume los valores de la vida campesina, su sentido de fraternidad y comunidad, así como su apego a la naturaleza y su moral sencilla. Ello supone una incongruencia con la superioridad natural, fundada en la raza, atribuida a personajes de origen europeo. La contradicción es, sin embargo, solo aparente. La novela plantea una regeneración de la comunidad nacional a través del rescate de valores considerados tradicionales, conservados en el campo, pero que a la postre deben ser orientados o tutelados por la racionalidad superior del hombre de origen europeo y por la fuerza de un militarismo benefactor, protector de la comunidad nacional. La regeneración no implica, por tanto, la reclasificación de la población nacional ni un cuestionamiento de las jerarquías tradicionales.

La herencia cultural, las formas y valores tradicionales de que son portadores los peones-indios tienen cabida en el modelo de nación, pero bajo la hegemonía de una racionalidad de origen europeo. La novela propone una solución autoritaria a los problemas del campo, así como la inclusión subordinada de indios y campesinos. Entre las opciones políticas de su tiempo, el autor-narrador opta por la modernización autoritaria, por la forma de modernización contemporánea impulsada por los militares. Considera fundamental, además, asegurar un mínimo indispensable para los peones-campesinos, así como la preservación de algunos de sus valores.

Jaraguá también plantea, y de modo más explícito que *Tembladerales*, que la regeneración de la nación se encuentra en el campo y en los valores y formas de vida tradicionales conservados por la comunidad campesina e indígena. La regeneración, aunque brotada del campo, no puede venir sino del mestizaje, de la síntesis inteligente de los aportes de las distintas razas. El indio, por sus características raciales, no puede cambiar; su misión en la regeneración de la nación es abrir el camino de una nueva y mejor humanidad brotada del mestizaje.

Tanto el indio como el blanco tienen un lugar secundario en este relato, en tanto que constituyen el medio indispensable, pero no suficiente, para regenerar la nación. Es el mestizo el que, sintetizando los mejores atributos de las razas que le han dado vida, está destinado a producir la civilización del futuro. El indio es naturalmente inferior; mientras que la población de origen europeo, moralmente pervertida, ha invalidado los ideales de la modernidad por su afán de lucro y su incompreensión del ideal de progreso.

La coincidencia fundamental en ambos relatos se da, por tanto, en la atribución de características físicas, morales e intelectuales a los individuos en función de la idea de raza y, a partir de ahí, la asignación de roles y funciones diferentes en el interior de la nación. El indio, en las dos novelas, es incluido subordinadamente; el blanco, o al menos el hombre de origen cultural europeo, es puesto a la cabeza en *Tembladerales*, lugar que en *Jaraguá* es asignado al mestizo.

Ambos autores rechazan la modernidad en curso y rescatan valores tradicionales, como la vida comunitaria y el respeto a la naturaleza. Los requerimientos éticos de la vida moderna, el espíritu del capitalismo estudiado por Weber y por Echeverría (2015), son, sino totalmente rechazados, sí invalidados en gran parte. Ambos relatos plantean una crítica a la modernidad en curso y a los valores mal entendidos del progreso; es por ello que proponen el retorno a la tradición.

El retorno a los valores y modos de vida tradicionales son la respuesta a una crisis civilizatoria. Contrario al afán innovador propio de la modernidad (Echeverría, 2015), las novelas optan por la renovación de lo viejo como nuevo, lo que no supone la eliminación de la desigualdad y de las antiguas jerarquías. Los indios y campesinos son capaces de aportar valores y prácticas susceptibles de regenerar a la comunidad nacional, pero su posición subordinada responde a una exclusión planteada como legítima, en tanto que se basa la racialización. Las características raciales de los indios, de los mestizos y de los hombres caracterizados como blancos son las que determinan su lugar en la nación; son ellas las que incluyen al indio subordinándolo, y las que habilitan las esperanzas puestas en las otras dos razas.

Las novelas costumbristas analizadas renuncian a la pretensión moderna de dominar la naturaleza, y prefieren la relación tradicional, propia de los campesinos, con la tierra. No obstante, recuperan ciertos aspectos de lo moderno, como las mejoras técnicas del trabajo, el abandono de las supersticiones y, sobre todo, la difusión de la educación en el campo.

La modernidad, para Echeverría (2011), siempre se encuentra en tránsito de anular la diferenciación jerarquizante; los relatos costumbristas analizados, con su apelación a la raza, intentan recuperar, en cambio, la jerarquización tradicional socavada, o puesta en riesgo, por la modernidad en marcha. Proponen por tanto una crítica a la modernidad en curso apelando a los valores tradicionales de las comunidades campesinas, pero manteniendo la jerarquía tradicional, naturalizada por la referencia a la raza.

Por otra parte, ambas novelas rompen con el urbanicismo de la modernidad, que entendía la gran ciudad como recinto exclusivo de lo humano y lugar privilegiado de expresión de la

vida moderna (Echeverría, 2011, p. 81): desde los centros de producción más importantes, hasta los espacios principales de producción y difusión del conocimiento, junto con productos ostensiblemente modernos (tranvías, calles pavimentadas, electricidad, etc.). El costumbrismo en general colocó en el campo las esperanzas de regeneración nacional, y reivindicó costumbres y valores de las comunidades campesinas tradicionales.

La contradicción entre individuo/comunidad propia de la modernidad es sustituida en las novelas por la complementariedad entre ambos términos. Las novelas proponen una comunidad nacional en la que los individuos recuperen como vínculo primario la relación afectiva con los demás en la búsqueda del bien común. El ideal de nación que proponen se cumple en los modelos de convivencia establecidos en las haciendas El Sauce y Carrizal; en ambas, la distribución de los roles y funciones de los individuos se atiene a sus características raciales. El sentido de fraternidad y de comunidad es socavado, entonces, por una noción que históricamente ha tenido la misión de clasificar y jerarquizar socialmente a la humanidad. La nación imaginada que emerge de las novelas en estudio es una nación no solo racialmente heterogénea, sino también jerarquizada.

La raza legitima las relaciones de dominio y las desigualdades establecidas entre los grupos que componen la nación salvadoreña en las novelas en estudio. La raza es el criterio con el que se distribuyen los rangos y lugares de esa nación, y cumple una doble función, ya señalada por Wieviorka (2009) al analizar las dos lógicas del racismo: diferenciar y jerarquizar. La diferenciación tiene lugar cuando se distingue, en el interior de la nación, a individuos que comparten características físicas, morales e intelectuales en función de su identidad racial; la jerarquización, por su parte, se da cuando entre esos grupos se establecen distancias y se les asignan roles diferentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Abric, Jean-Claude. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. México D. F.: Ediciones Coyoacán.
- Acuña Ortega, Víctor y Rodríguez Solano, Pablo (2014). Hacia la formación de los estados centroamericanos, siglos XIX y XX: una propuesta de investigación. En V. Acuña, P. Rodríguez, C. Zarazúa et al., *Formación de los estados centroamericanos* (pp. 9-30). Costa Rica.
- Alvarenga, Luis (2010). La Generación Comprometida de El Salvador: problemas de una denominación. *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, N° 21, julio-diciembre.
- Alvarenga, P. (2006). *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Alvarenga, Patricia. (2012). La construcción de la raza en la Centroamérica de las primeras décadas del siglo XX. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Vol. 38, Universidad de Costa Rica.
- Ambrogí, Arturo. (1915). *El libro del trópico*. San Salvador: Imprenta Nacional.
- Ambrogí, Arturo. (1974). *El Jetón*. San Salvador: Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.
- Anderson, T. (2001). *El Salvador, 1932*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y evolución del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baldovinos, Ricardo Roque (comp.). (1999a). Nota introductoria. En S. Salazar Arrué, *Narrativa completa I*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.

- Baldovinos, Ricardo Roque (comp.). (1999b). Nota introductoria. En S. Salazar Arrué, *Narrativa completa II*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Baldovinos, Ricardo Roque. (2016). *El cielo de lo ideal. Literatura y modernización en El Salvador (1860-1920)*. San Salvador: UCA Editores.
- Baldovinos, Ricardo Roque. (2001). *Arte y parte*. San Salvador: Istmo Editores.
- Baldovinos, Ricardo Roque. (2005). La cultura. En C. López Bernal (coord.). *El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010* (pp. 335-404). San Salvador: Fundación MAPFRE y Editorial Universitaria.
- Baldovinos, Ricardo Roque (2012). *Niños de un planeta extraño*. San Salvador: Editorial Don Bosco.
- Barba Salinas, M. (1980). *Antología del cuento salvadoreño (1880-1955)*. San Salvador: Dirección de Publicaciones.
- Bellini, G. (1997). *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Editorial Castalia.
- Bhabha, H. (2010). *Nación y narración*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Blume, Jaime y Franken, Clemens (2006). *La crítica literaria del siglo XX: 50 modelos y su aplicación*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Bobbio, Norberto, Mateucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco. (2006). *Diccionario de política*. México: Siglo XXI Editores.
- Browning, D. (1987). *El Salvador, la tierra y el hombre*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos
- Burgos, A. (1998). Reflexiones sobre el cuento criollista. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, N° 27, 35-58.

- Cañas Dinarte, Carlos. (2002). *Diccionario escolar de autores salvadoreños*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Cañas Dinarte, C. (2006). Salarrué y sus amigos pintan un pequeño país: las políticas culturales del martinato (1931-1944). *Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales Centroamericanos*. Disponible en: <http://istmo.denison.edu/n13/proyectos/indice.html>
- Carías, I., Rodríguez, P., Rubio, B. & Tenorio, R. (1994). *Historia social de la literatura costumbrista salvadoreña de 1915 a 1935: visión del campesino*. Tesis de licenciatura no publicada, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador, El Salvador.
- Casaús Arzú, Marta Elena. (2010). La representación del otro en las élites intelectuales europeas y latinoamericanas: un siglo de pensamiento racalista 1830-1930. *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Vol. XL: 1-2, 13-44.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel R. (2007). *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Ching, E. (2007). Introducción. En E. Ching, C. López y V. Tilley (eds.), *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador* (pp. 11-34). San Salvador: UCA Editores.
- De La Cadena, M. (ed.). (2007). *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Perú: Editorial Envión.
- Dongui, Halperin. (2012). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial.
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la “blanquitud”. En D. Lizarazo (Ed.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*. México: Ediciones Siglo XXI.

- Echeverría, B. (2011). Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad. En *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado de Bolivia
- Escobar Galindo, David. (1989). Antología del relato costumbrista en El Salvador. *Cultura, Revista del Ministerio de Educación de El Salvador*, N° 74.
- Espino, A. (1986). *Jícaras tristes*. San Salvador: UCA Editores
- Espino, M. (1996). *Mitología de Cuscatlán/Como cantan allá*. San Salvador: CONCULTURA.
- Favre, H. (1998). *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fokkema, D. W. & Ibsch, E. (1992). *Teorías de la literatura del siglo XX*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Gallegos Valdés, Luis. (2005). *Panorama de la literatura salvadoreña*. San Salvador: UCA Editores.
- Genette, G. (1989). *Figuras III*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Genette, G. (1998). *Nuevo discurso del relato*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Genette, G. (2001). *Umbrales*. México: Siglo XXI Editores.
- Gould, J. y Lauria-Santiago, A. (2014). 1932. *Rebelión en la oscuridad. Revolución, represión y memoria en El Salvador*. San Salvador: Ediciones Museo de la Palabra y la Imagen
- Greiner-Mai, H. (2006). *Diccionario Akal de literatura general y comparada*. Madrid: Ediciones Akal.

- Gudmundsun, Lowell (1993). Sociedad y política. En H. Pérez Brignoli (cord.), *De la Ilustración al liberalismo (1750-1870)*. España: FLACSO.
- Herrera Cascante, F. (2007). Del regionalismo a la vanguardia en la narrativa centroamericana: Flavio Herrera y Yolanda Oreamuno. *Filología y Lingüística*, XXXIII, 23-31.
- Herrera Velado, Francisco. (1976). *Agua de coco. Tradiciones y cuentos*. San Salvador: UCA Editores.
- Ibarra, Cristóbal Humberto (1985). *Tembladeras*. San Salvador: Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.
- Konetzke, Richard. (1971). *América Latina: La época colonial*. España: Editorial Siglo XXI.
- Lara-Martínez, Rafael. (2011). *Política de cultura del Martinato*. San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco.
- Lara-Martínez, R. (29 de enero de 2013). Del “levantamiento de venganza” a la “fraternidad” masferreriana. El 32 según Cristóbal Humberto Ibarra. *Contra Cultura*. Recuperado de <http://www.contracultura.com.sv/del-levantamiento-de-venganza-a-la-fraternidad-masferreriana-iii>.
- Latcham, R. (1956). La historia del criollismo. En Latcham, R., Montenegro, E. y Vega, M., *El criollismo*. N°7. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lauria-Santiago, A. (2003). *Una república agraria*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Lemus, Jorge. (2011). Una aproximación a la definición del indígena salvadoreño. *Científica. Revista de Investigaciones de la Universidad Don Bosco*, año 11, N° 12, 3-17.

- Lindo, H. (2005). El proceso económico. En C. López Bernal (cord.), *El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010*. San Salvador: Fundación MAPFRE y Editorial Universitaria.
- López Bernal, C. (2012). El pensamiento de los intelectuales liberales salvadoreños sobre el indígena a finales del siglo XIX (2012). En B. Moallic (comp.), *Las figuras del enemigo. Alteridad y conflictos en Centroamérica* (pp. 35-55). San Salvador: Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte y Universidad Evangélica de El Salvador.
- López Bernal, C. (2007). *Tradiciones inventadas y discursos nacionalistas: El imaginario nacional de la época liberal en El Salvador, 1876-1932*. San Salvador: Editorial Universitaria.
- López Bernal, C. (enero-junio, 2002). Identidad nacional, historia e invención de tradiciones en El Salvador en la década de 1920. *Revista de Historia*. Universidad de Costa Rica, N° 45
- López Bernal, C. (julio-diciembre, 2000). Inventando tradiciones y héroes nacionales: El Salvador (1858-1930). *Revista Historia de América*, 127. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Marroquín, A. (1977). Estudio sobre la crisis de los años treinta en El Salvador. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Vol. 3, 1977.
- Mellado, Andrea (julio 2008). Aproximaciones a la idea de nación: convergencias y ambivalencias de una comunidad imaginada. *ALPHA*, N° 26, 29-45.
- Mellino, M (2005). *La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios postcoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- Menjívar, E. (1980). *Acumulación originaria y desarrollo del capitalismo en El Salvador*. Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.

- Menton, S. (1960). *Historia crítica de la novela guatemalteca*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa
- Mignolo, Walter. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Montenegro, E. (1956). La historia del criollismo. En Latcham, R., Montenegro, E. y Vega, M., *El criollismo*. N °7. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Orellana, Alcides (junio, 2015). Cristóbal Humberto Ibarra: entre la cátedra y la poesía. *Suplemento tres mil. Diario Co Latino*. Recuperado de: <https://www.diariocolatino.com/cristobal-humberto-ibarra-entre-la-catedra-y-la-poesia/>
- Oviedo, J. (1998). Reflexiones sobre el “criollismo” y su desarrollo en Chile. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 1998, n° 27, 25-34.
- Parkman, P. (2006). *Insurrección no violenta en El Salvador*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- París Pombo, María Dolores. (2002). Estudios sobre el racismo en América Latina. *Política y cultura*, N° 17, 289-310. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México.
- Pérez Vejo, Tomás. (1999). *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*. España: Ediciones Nobel.
- Pérez Brignoli, Héctor (Ed.). (1994). Nota preliminar. *De la Ilustración al liberalismo (1750-1870)*. Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Pérez Brignoli, H. (2001). La rebelión campesina de 1932 en El Salvador. En T. Anderson, *El Salvador, 1932*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.

- Pimentel, L. (2008). *Estudio de teoría narrativa*. México: Siglo XXI Editores.
- Pleitez Vela, T. (2012). *Análisis de situación de la expresión artística en El Salvador*. San Salvador: Fundación AccesArte.
- Pozuelo Yvancos, José. (1988). *La teoría del lenguaje literario*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Quijano, Aníbal. (2014a). El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. En Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO
- Quijano, Aníbal. (2014b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2014 c). Colonialidad del poder y clasificación social. En Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rama, A. (2008). *Transculturación narrativa*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Restrepo, E. y Rojas A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Rivas, José Andrés. (2008). Márgenes del regionalismo. *CIFRA*, 47-77.
- Rivas Bonilla, Alberto. (1977). *Andanzas y malandanzas*. San Salvador: Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.
- Rivas Bonilla, Alberto. (1982). *Me monto en un potro*. San Salvador: Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación.
- Rodríguez Ruiz, Napoleón (1986). *Jaraguá*. San Salvador: UCA Editores.

- Rufer, Mario. (2016). Nación y condición poscolonial. Sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. En K. Bidaseca (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO, Universidad Nacional de San Martín e IDAES.
- Schmidt-Welle, F. (2012). Regionalismo abstracto y representación simbólica de la nación en la literatura latinoamericana de la región. *Relaciones*, N° 130, 115-127.
- Todorov, Zvetan (2007). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI Editores.
- Torres-Ríoaseco, Arturo (1972). Nueva historia de la gran literatura iberoamericana. Buenos Aires: Editorial Emecé.
- Toruño, Juan Felipe (1958). *Desarrollo literario de El Salvador*. San Salvador: Departamento Editorial del Ministerio de Cultura.
- Turcios, R. (1993). *Autoritarismo y modernización. El Salvador 1950-1960*. San Salvador: Ediciones Tendencias
- Turcios, R. (2005). La vida política. En C. López Bernal (cord.), *El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010*. San Salvador: Fundación MAPFRE y Editorial Universitaria.
- Unzueta, Fernando. (Junio 2015). Escenas de lectura: naciones imaginadas y el romance de la historia en Hispanoamérica. *Araucaria. Revista iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N° 13, 124-165.
- Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana. Notas de viaje a la América del Sur*. París: Agencia Mundial de Librería.
- Verdugo, M. (2013). La explotación del hinterland: criollismo y ficción territorial (2013). *Literatura y Lingüística*, N° 28, 47-66.

Wade, Peter (2011). El significado de raza y etnicidad. En *Racismo: ideología del poder, poder de la ideología*. Perú: CHIRAPAQ.

Wieviorka, Michel. (2009). *El racismo: una introducción*. Barcelona: Editorial Gedisa.