

The Whitening Project in Venezuela, ca. 1810-1950

by

Alana Alvarez

Dissertation

Submitted to the Faculty of the
Graduate School of Vanderbilt University
in partial fulfillment of the requirements

for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

in

Spanish

December, 2016

Nashville, Tennessee

Approved:

Ruth Hill, Ph.D.

Cathy Jrade, Ph.D.

Jane Landers, Ph.D.

Emanuelle Oliveira-Monte, Ph.D.

Tabla de Contenido

	Página
Introducción.....	1
Capítulo	
I. Raza de pardos.....	17
II. Raza de héroes.....	51
III. Raza decadente.....	83
IV. Raza autóctona.....	130
Conclusión.....	174
Bibliografía.....	180

Introducción

Siendo una de las figuras más importantes dentro del movimiento emancipador Latinoamericano, Simón Bolívar (1783-1830) registró en varios de sus discursos, cartas y decretos, (“Carta de Jamaica” 1815, “Discurso de Angostura” 1819, et al.) las bases para construir el imaginario racial venezolano. En su conocido “Discurso de Angostura” (1819), el Libertador caracterizó a los habitantes de Venezuela como resultado de una mezcla de sangres, comenzando por una “especie media” entre lo europeo y lo aborígen, para luego indagar en el carácter africano del español. Así, asevera que el pueblo venezolano es un compuesto de África y América: “Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y América” (78).

Cuestionando la falta de un origen racial definido, el Libertador otorga al pueblo venezolano (americano) características de hibridez (mezcla): “Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos” (78). Consecuentemente, la retórica racial presente en Bolívar ha sido estudiada por numerosos críticos como parte de una estrategia discursiva que permite erradicar cualquier distinción de raza o de clase en las nacientes repúblicas, y que beneficia la lucha por la independencia latinoamericana; siendo el mestizaje parte esencial de lo que define al pueblo americano.

Paradójicamente, también ha sido ampliamente documentada la actitud de Bolívar frente a los pardos¹ en lo que es conocido como la *pardocracia*. Es decir la posibilidad de que

¹ Para el historiador venezolano Federico Brito Figueroa los pardos integraban un estrato inestable construido por descendientes de esclavos negros, es decir mulatos, zambos y mestizos en general. Miguel Acosta Saignes y más recientemente Elías Pino Iturrieta también dan prueba ello.

individuos de sangre mixta blanca, india, o africana (pardos) obtengan el poder político, económico y racial. Sus miedos estaban bien fundamentados ya que para 1800 el 45% de la población venezolana eran pardos y tan sólo el 19% eran blancos, haciéndose evidente el crecimiento acelerado de la población mixta en Venezuela.

En esta investigación propongo que la noción de hibridez o mezcla de razas (mestizaje) que se halla en un determinado corpus de los escritos de Bolívar, es un elaborado juego retórico que denomino doble discurso racial, cuyo propósito recae en establecer la supremacía blanca a través de una narrativa de inclusión basada en el mestizaje. Asociando este doble discurso racial del Libertador con las teorías del *colorblindness* pertenecientes al movimiento de *Critical Race Theory* (Crenshaw, Hall et al.), expongo que el discurso nacional venezolano del siglo XIX, y principios del siglo XX, se basa en las interpretaciones del mestizaje como ecualizador racial otorgándole poder a los blancos. Así, me permito releer y redefinir a parte de la obra intelectual venezolana, de los siglos XIX y XX, que se basa en el discurso del Libertador para crear la identidad nacional.

Entonces, Bolívar responde la necesidad política, social, y racial, de elaborar un discurso inclusivo que impida la posibilidad de un levantamiento de negros. Además, abre su ejército a caudillos, como el llanero José Antonio Páez (1790-1873) y el pardo Manuel Piar (1774-1817), buscando el apoyo popular que necesita para cambiar la imagen del proceso independentista de una guerra orquestada por blancos criollos, a un levantamiento del pueblo. Contradictoriamente, años más tarde, busca controlar a esta parte de la población eliminándola de manera legítima, señalándole, en 1820, a Francisco de Paula Santander (1792-1840) que a través de la guerra se puede reducir “su peligroso número por un medio poderoso y legítimo” (Cit. en Helg, 25).

Dicha retórica se hizo aún más visible a medida que numerosos autores y pensadores venezolanos de los siglos XIX (Blanco Fombona, Pocaterra) y XX (Gallegos, Parra) basaran gran parte de su narrativa en apoyar o cuestionar la hibridez racial, heredada del doble discurso bolivariano, como característica esencialista de Venezuela. Haciendo eco de la estrategia retórica de Bolívar, estos autores también proponían la necesidad de blanqueamiento y el desapego por la raza mestiza.

La predominancia de esta retórica de la hibridez, la cual excusa una ideología de blanqueamiento, la resumió Andrés Eloy Blanco (1896-1955) en una frase: “café con leche”. Durante el siglo XX la mitología de la igualdad racial se convirtió en la doctrina oficial y en la manera en la que los intelectuales se referían a los habitantes de Venezuela. Asevera Winthrop Wright dentro de su estudio *Café con Leche: Race, Class and National Image in Venezuela* (1990) que este “racial democracy” predicado por Eloy Blanco también aludía a una corriente de pensadores que buscaba olvidar los diversos proyectos raciales positivistas llevados a cabo a finales del siglo XIX.

Entre estos pensadores se encuentran Rómulo Gallegos (1884-1969) y Teresa de la Parra (1889-1936). Parte de la narrativa de estos autores demuestra similitudes con la paradójica retórica racial del Libertador, que he denominado como doble discurso racial. Así, como lo fue a comienzos del siglo XIX, en el siglo XX, como aclara Wright, Gallegos y Parra se encontraban en la necesidad de utilizar el mestizaje como elemento retórico para poder poner en práctica un proyecto de blanqueamiento que pareciera alejarse de la tradición anterior positivista. Sin embargo, estos autores se enfrentan a un panorama racial en el que el mestizo y el inmigrante europeo complejizaban las terminologías binarias blanco/no-blanco.

En su conocida novela *Doña Bárbara* (1929), está lo que la crítica ha señalado como la piedra angular de lo que fue el proyecto nacional venezolano de principios del siglo XX (Sommer, Yarrington, Marinone, et al.). En esta novela, Gallegos intenta mitigar el carácter bárbaro que se encuentra dentro del pueblo venezolano por medio de su unión racial con el europeo como representante de lo civilizado. Pero a lo largo de la novela se problematiza, bajo mi lectura racial consciente, la pureza del blanco civilizado.

Por su parte, la escritora venezolana Teresa de la Parra también proporciona en su novela *Ifigenia* (1924), y a través de la perspectiva femenina blanca y civilizada, el surgimiento del mestizo (pardo) en posiciones de poder político, económico, y por ende racial. Parra retrata el fin de la tradición colonial, que pretendió reafirmarse en el período independentista y a lo largo del siglo XIX, de mantener al blanco en el poder. Es decir, Parra confirma el miedo de Bolívar frente a la posibilidad de que el pardo (mestizo) llegase a una posición de poder político y económico que le permitiera sobrepasar la barrera racial de ser no-blanco. Así, ambos autores (Gallegos, Parra) se enfrentan a las características innatas y heredadas de la colonia del pueblo venezolano considerando su desventaja frente al blanco civilizado europeo.

Sin embargo, no soy la primera en subrayar que existe correlación entre Bolívar, Gallegos y Parra. En un artículo de poca circulación titulado “Doña Bárbara e Ifigenia” (1931) el pensador mexicano José Vasconcelos, conocido por su actitud positiva hacia la mezcla de razas, asevera que la narrativa de Gallegos y Parra es heredera de las ideas republicanas, y argumento raciales, presentes en Bolívar. Refiriéndose a Venezuela como un país marcado por los héroes de la emancipación, entre ellos Bolívar, Bello, Miranda y Rodríguez, el autor de *La raza cósmica* (1925), atribuye a la narrativa venezolana (Gallegos, Parra) la capacidad de

conceptualizar una América latina unida, en su característica esencial de mestiza, que se enfrenta al control estadounidense; al igual que lo hizo el Libertador cuando formó la Gran Colombia.

Entonces, para construir una retórica que hiciera evidente los múltiples proyectos de blanqueamiento en Venezuela fue decidido retornar al nacimiento de la república, y a las posteriores interpretaciones de la retórica racial del Libertador que construyen la narrativa nacional-racial de Venezuela. Comienzo con “La carta de Jamaica” (1815) que recoge lo que los críticos e historiadores han llamado las habilidades proféticas del Libertador. Analizando cada uno de los países pertenecientes a América del Sur, Bolívar llega a conclusiones basadas en sus conocimientos de las circunstancias, políticas, económicas, históricas y sociales, de cada uno de estos territorios. En su carta, el Libertador buscaba el apoyo del mundo anglosajón a quienes consideraba blancos civilizados. Por el contrario, los españoles como blancos-morenos pertenecían, como aseveró en 1819 en su “Discurso de Angostura”, al continente africano.

Continuando con la necesidad de emular al pueblo inglés, y sus instituciones civilizadas, Bolívar establece retóricamente en el “Discurso de Angostura” inconsistencias terminológicas entre las palabras “pueblo” y esclavitud”. Al establecer la mixtura racial del venezolano, Bolívar puede dejar a un lado las estratificaciones raciales coloniales y aseverar que el pueblo debe combatir contra la esclavitud a la que ha sido sometido por parte de los españoles. Esta definición bolivariana de esclavitud también incluía a la clase privilegiada de los blancos nacidos en América (blancos criollos). De allí, surge lo que denomino un doble discurso racial, desde donde el mestizaje actúa como igualador racial: todos somos mestizos y por ende todos somos pueblo que lucha contra la tiranía española. A su vez, esta masa

carente de forma o supuestas clases sociales (raciales), le permite, políticamente, continuar con la guerra de la independencia mientras establece instituciones políticas-raciales, como el Senado Hereditario, que pretenden mantener a los que consideraba blancos puros y virtuosos en el poder.

Esta imagen del sujeto mestizo, pardo o híbrido, continuó siendo interpretada por parte de los intelectuales a lo largo del siglo XIX. Las diversas figuras retóricas que utilizaban al pueblo como gran héroe de la guerra de la independencia (González Blanco), o, ya a finales del siglo XIX, como parte de la decadencia (racial), pueden ser vistas en numerosas producciones y materiales culturales como la revista de variedades *El Cojo Ilustrado* (1892-1915). Siendo la plataforma central para la discusión intelectual de la época, *El Cojo Ilustrado* forma parte de un discurso que permite entender las diversas manifestaciones raciales del ciudadano venezolano de la época. En sus numerosas ediciones está inscrita la manera como el intelectual venezolano de la época formulaba la imagen de lo que consideraba racial y socialmente inferior, ya fuera indio, negro, o mestizo.

Entre ese gran número de pensadores se encuentra el escritor venezolano Rufino Blanco Fombona (1874-1944), quien también participó de las discusiones intelectuales que se llevaron a cabo en las diversas ediciones de *El Cojo*. Como ganador del primer concurso de cuentos organizado por la revista en 1898, Rufino Blanco se estableció como cuentista y en 1914 edita una colección titulada *Cuentos americanos*, compuesta en su mayoría por parte de los textos que ya habían sido publicados en *El Cojo Ilustrado*. A diferencia de las ideas establecidas por Bolívar, el doble discurso racial no pareciera ser parte de las descripciones del habitante venezolano dentro de la narrativa de Blanco Fombona.

En “Juanito” (1898), cuento que resultará ganador en el concurso de 1898, se narra la historia de Juan y su hijo apodado Juanito. Juan insiste en que la educación de su hijo es lo primero y con la poca fortuna que ha logrado amasar decide mandar a Juanito a estudiar a la ciudad. La problemática se desarrolla cuando los demás compañeros descubren que la madre de Juanito era, según el narrador, “una de esas innumerables turcas que, mercando brujería, recorren caminos y villorrios de Venezuela” (171). Juan destierra a la mujer de raza supuestamente inferior de la vida de su hijo y evita a toda costa que en éste se manifiesten sus características.

A pesar de las connotaciones negativas durante el siglo XIX, el carácter “igualador” del mestizaje fue teorizado como la solución a los problemas raciales que, todavía en el siglo XX, impedían la formación de las nuevas naciones latinoamericanas. Consecuentemente, el individuo mestizo pasó a ser parte esencial del ideario americano (Vasconcelos, Mörner). Sin embargo, recientemente, la crítica se separa de estas posturas pro-mestizaje para indagar en la vacilante respuesta que generó el termino mestizaje en las corrientes intelectuales latinoamericanas del siglo XIX (Graham, Skidmore, Helg, Knight). Ante las teorías raciales del norte de Europa, discuto, se genera un proyecto de blanqueamiento que pretendía erradicar la condición mestiza de la población durante finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Así, el discurso pro-mestizaje es utilizado, paradójicamente, tanto por racistas como por anti-racistas (Graham).

Para Nancy Stepan, la eugenesia en América Latina se establece entre las teorías biológicas de Mendel y las ambientales de Lamarck, acotando que las construcciones culturales de la nación latinoamericana están ligadas a los efectos ideológicos de la representación científica. Argumento, que la importancia de la salud publica y el

mejoramiento del carácter de la población, señalado por Stepan, responden a la necesidad de “civilizar” que se encuentra en numerosos pensadores latinoamericanos. Civilizar pasa a ser, entonces, palabra directamente asociada a blanquear, y el éxito del Estado depende en su habilidad de ser más o menos blanco (Le Bon). Por su parte, Blanco Fombona teoriza dentro de sus cuentos la imposibilidad de que este blanqueamiento provenga del mestizaje, dando como resultado una narrativa que se encierra en la imposibilidad de utilizar el darwinismo social: civilizar (educar) es blanquear, para mejorar (racialmente) a la nación.

Es así como, para Juan, su hijo debe ser un personaje, un hombre civilizado que con educación lograra borrar la marca impura de la raza turca y la poca educación de su padre. El mestizaje, o la mezcla entre el padre de Juanito y su madre turca, no es visto en ningún momento como algo positivo, al contrario, es debido a su madre que Juanito decide abandonar el colegio. Los planes que su padre tenía para él se derrumban, y es que la raza de la madre de Juanito le impide a éste asociarse dentro del ideario nacional. La marca de la raza de su madre, y su condición de hijo bastardo, no son borradas por medio del mestizaje, ni por medio de la educación. La visión negativa de Blanco Fombona acerca de la mezcla de razas se muestra por medio de la figura de Juanito quien, al igual que su padre, termina por dejar la escuela. La imposibilidad de superarse y acceder al mundo blanco- civilizado muestra la ineffectividad del mestizaje y la educación para resolver el problema racial en Venezuela.

Junto a Blanco Fombona, el escritor venezolano José Rafael Pocaterra (1889-1955) establece un discurso que se aleja del ideal de la raza híbrida, para acercarse a la decadencia (racial) de la nación venezolana. En *Memorias de un venezolano de la decadencia* (1927), Pocaterra elabora esta visión de Venezuela como un país fracasado y en constante declive.

Memorias, describe la situación social y política de Venezuela desde 1898 hasta 1922.

Conformada por tres tomos consecutivos, “Castro 1898-1908” (Tomo I), “Gómez 1909-1918” (Tomo II), y “La vergüenza de América 1919-1922” (Tomo III), esta obra persigue desmitificar al fenómeno del caudillismo en Venezuela.

Fombona confiesa estar “maravillado” con la obra de Pocaterra, por la manera en la que se ataca al régimen andino, conformado por Cipriano Castro y luego Juan Vicente Gómez. Ambos autores compartían abiertamente su visión política frente a los gobiernos dictatoriales de Castro y Gómez que se instauraron luego de la Revolución Liberal Restauradora en 1899. De los cuentos/novelas de Fombona, y de las *Memorias* de Pocaterra, surge una visión del ciudadano venezolano en donde su condición de mestizo lo hace débil y falto de educación. A su vez, se le confiere a la periferia del país y se le ve como invasor si busca instalarse en el centro del poder político y racial que representaba la ciudad de Caracas: “Castro cruzó la frontera y se lanzó resueltamente a invadir el centro” (*Memorias* I, 27). La periferia como representante de la barbarie, territorio donde habita el individuo de color, y el centro representante de lo civilizado, espacio habitado por el blanco, forma parte de la visión racial propuesta por Fombona y Pocaterra.

Las descripciones hechas por Pocaterra de una Venezuela andrajosa, mendiga, a punto de morir, corresponden a la entrada de Castro a la ciudad capital (Caracas) como centro de la poca conquista civilizatorias (blanqueamiento). El panorama político, social, pero sobre todo racial dentro de la obra de Pocaterra establece lo que denomino en el capítulo 3, una *raza decadente*. El bárbaro (no-blanco) ha penetrado todas las instituciones civilizadas de gobierno, su salvajismo ha roto todas las barreras raciales maniqueas que separan lo blanco

de lo no-blanco. Los bárbaros invaden racialmente el espacio político y social del blanco civilizado, haciendo aún más compleja la problemática racial venezolana.

Esta complejidad racial, donde el mestizo adquiere posiciones de poder político y social que impiden civilizar la nación, la describe Rómulo Gallegos en personajes como Doña Bárbara. Aún así, Gallegos pareciera enfrentarse a una realidad racial que lo sobrecoge intentando resolverla por medio de las propuesta del darwinismo social donde se presuponía que la educación podría llegar a civilizar a una nación. Ahí se encuentra la mayor diferencia entre el discurso racial galleguiano y el discurso racial decadente que proponían sus antecesores (Blanco Fombona, Pocaterra). La correlación entre sus novelas y el pensamiento político que sentaría las bases para gobiernos democráticos tiende a ser interpretada como parte del discurso nacional donde se singulariza nuestra condición mestiza. Dicha condición, que por medio de una labor educativa, lograría establecer la nueva nación del siglo XX: una nación populista del pueblo y para el pueblo.

La supuesta mediación entre lo bárbaro y lo civilizado que se interpreta en su novela más famosa *Doña Bárbara* (1929), paradójicamente también describe, desde el punto de vista racial consciente, la imposibilidad de blanquear a la nación por medio de la educación. Las características salvajes (no-blancas) pueden ocultarse detrás de una falsedad de civilización, pero no pueden eliminarse del todo. Aunado a esto, la ola migratoria de principios del siglo XX incorpora a las mezclas raciales pre-existentes nuevas características que impiden, aún más, sistemas binarios de clasificación entre blanco y no-blanco. Se hace necesaria una renegociación de las clasificaciones raciales existentes, poniendo en riesgo sistemas de pureza racial que pudieran mantener al blanco en una posición de poder racial, político y social. Por ello, en “Los inmigrantes” (1922), Gallegos expone el mestizaje tomando

en consideración parte de la inmigración que se presentaba en Venezuela en la primeras décadas del siglo XX.

En el cuento se narra la historia de dos expatriados que venían en busca “del oro de América” (194), Abraham era del monte Líbano y Domenico era calabrés. Ambos se creían capaces de amontonar fortunas y de fundar razas nuevas y vigorosas al mezclarse con la raza autóctona. Efectivamente tanto Abraham como Domenico lograron su cometido, después de mucho trabajar amansaron fortunas y Abraham logró casarse con Domitila, una costurera que trabajaba en su tienda “La Bonita”. Domitila formaba parte de ese paisaje que el inmigrante miraba con simpatía y del “espectáculo de la vida, todavía extraña para él, de los hombres de la raza autóctona, en el torrente de cuya sangre la suya estaba destinada a confundirse y transformarse” (196). En “Los inmigrantes” se introduce el término de “raza autóctona”, manera en la cual Gallegos se refiere al ciudadano mestizo venezolano, el que es mezcla de varias razas, al que asocia con la barbarie de la tierra y al que pareciera no poder blanquear del todo. Este personaje perteneciente a la raza autóctona recuerda al pardo tan presente en el discurso bolivariano. Sin embargo, Gallegos incrementa su complejidad por medio de un siglo de mezclas indiscriminadas y la presencia de los inmigrantes en Venezuela. Para solucionar dicha problemática racial Gallegos debe redefinir qué es la barbarie (no-blanco) y quién representa la civilización (blanca) que pueda conquistarla.

A lo largo de *Doña Bárbara* se describen las tensiones entre la civilización, Santos Luzardo, y la barbarie, Doña Bárbara. En este caso, a diferencia de Castro invadiendo el centro, como lo asevera Pocaterra, es la civilización la que decide apropiarse de la periferia. Parte del proyecto nacional ideado por Gallegos se centra en la necesidad de civilizar. Toda la novela tiene como propósito desaparecer o reformar a los habitantes del llano

venezolano, tanto así que al final de la narración Doña Bárbara se ve forzada a huir y solo Marisela, quien supuestamente ya ha sido civilizada, puede quedarse dentro de la nueva nación/ sociedad que construye Luzardo. Pero la presencia de una elipsis al final de la novela: “tierra de horizontes abiertos donde una raza buena ama, sufre y espera!...” (279) pareciera indicar la espera a que regrese lo bárbaro a la llanura. La herencia del carácter (no-blanco) de la raza autóctona sobrepasa las labores educacionales que intenta implementar Gallegos por medio de Luzardo, al fin y al cabo fue la propia Doña Bárbara quien le hereda la tierra, como sinécdoque de lo salvaje, a su hija Marisela.

Teresa de la Parra, contemporánea de Gallegos, también retrata las contradicciones entre la mayoría mestiza y la posibilidad de blanquear a la nación. Numerosos críticos encuentran en la narrativa de Parra, no sólo la visión del ciudadano venezolano por medio de la mirada femenina (Díaz Seijas); sino que también consideran que sus constantes descripciones de la sociedad que le rodeaba recrean fielmente la Venezuela de principios del siglo XX (Pietri). *Ifigenia* (1924) cuenta la historia de una joven (blanca) y de cierto privilegio económico que escribía porque estaba aburrída. Son sus apreciaciones de la vida, tanto en la ciudad de Caracas, como en su hacienda de Piedra Azul, parte de lo que el pensador venezolano Arturo Uslar Pietri denomina “La criolla florida”. Las descripciones de María Eugenia, y su preocupación por la sociedad venezolana, son reflejos de la decadencia racial, que, como pretendo establecer, es central para la literatura venezolana; aún y cuando sea poco estudiada. Partiendo de la mirada blanca y privilegiada, las amas de casa, las lavanderas, y todo ciudadano de color, pasan por el filtro de una señorita bien, quien intenta describirlos con cierto aire paternalista. A pesar de querer defender la mirada femenina dentro de su

narración, Parra cae en descripciones románticas hacia el ciudadano venezolano quien es racialmente y socialmente inferior a ella.

Al igual que Gallegos, el proyecto de blanqueamiento de Teresa de la Parra está envuelto en un doble discurso racial, que paradójicamente apoya y niega las características positivas del mestizaje. Este doble discurso se expresa en las inconsistencias del término “esclavitud” propuestos en *Ifigenia*. Es decir, la mujer blanca y privilegiada como esclava de una sociedad patriarcal, y también la mirada paternalista que se le ofrece al sirviente /esclavo, para luego extraerlo del ideario nacional. Además, la protagonista de *Ifigenia*, María Eugenia Alonso, debe lidiar con la imposibilidad de mantener su pureza racial en un sistema donde los integrantes de la raza autóctona han invadido cada espacio social y político. Como la virgen blanca, al igual que la mitología griega, María Eugenia debe sacrificar su pureza (racial) para poder pertenecer al nuevo discurso nacional, donde la blancura no equivale a poder político y económico. *Ifigenia* representa el gran fracaso a la posibilidad de blanqueamiento y describe la llegada del mestizo al poder.

La mezcla de razas en Latinoamérica, en general, y Venezuela, en particular, ha sido vista, a través de un discurso pro-mestizaje, como la característica esencial nos define como continente y nación. Sin embargo, numerosos intelectuales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX venezolano lucharon en contra de la normalización del mestizo, buscando restaurar la importancia de la pureza racial por medio de variados proyectos de blanqueamiento que excluían al mestizaje como solución. Algunos intelectuales de mediados y finales del siglo XX consideran que la igualdad racial es la panacea del continente americano, buscando borrar todas aquellas desigualdades instauradas en la sociedad colonial.

Para una figura como Bolívar resulta conveniente utilizar políticamente el discurso de la igualdad por medio del mestizaje. El poder equipararse a los diversos componentes de la sociedad venezolana le daban la posibilidad de popularizar un movimiento independentista que tenía la mayoría de la población de color peleando en su contra y a favor del imperio español. Así, el ideal del mestizaje se convierte en un discurso que perdura, con algunas excepciones (Blanco Fombona, Pocaterra, Lanz, Gil Fortoul et al.) hasta mediados del siglo XX (Gallegos, Parra). En el caso particular de Venezuela el mestizaje es una idea que se genera en las (blancas) altas esferas de la sociedad y que se inscribe dentro de lo que el crítico George Yancy denomina *White gaze*, la mirada del blanco. Por ende, discuto, que su funcionamiento se establece en un doble discurso donde más que el fin a alcanzar, el mestizaje es solo el medio para mantener, reforzar, una estructura racial, política y económica que mantiene a los blancos en el poder. A su vez, también considero que dicho proyecto está condenado al fracaso siendo autores como Blanco Fombona y Pocaterra quienes logran identificarlo, agregando a su narrativa un tono satírico y decadente.

Por su parte, autores posteriores como Gallegos y Parra, se nutren del tono esperanzador de la retórica racial presente en Bolívar. Además logran codificar su mensaje de blanqueamiento dentro de la teoría del mestizaje, que les permitía afrontar la compleja realidad racial que los rodeaba. Quizás por ello, al estudiar estos autores (Gallegos, Parra) la mayor parte de la crítica los considera defensores del mestizaje como solución a la desigualdad social y racial que plagaba a las naciones latinoamericanas. Se ignora el doble discurso racial y se procede a ratificarlo generándose un discurso intelectual que mal interpreta la desigualdad racial en Venezuela.

La antropóloga venezolana Angelina Pollak-Eltz solo se atreve a aceptar la posibilidad de un racismo en Venezuela bajo la condición de que éste sea más que público, privado. Dando a entender que en la población venezolana el racismo público sería virtualmente imposible. Citando su amplia población mestiza Pollak-Eltz asegura que las diferencias raciales fenotípicas son casi imposibles de constatar, separándose de las posturas sobre el racismo que se generan en países como los Estados Unidos. Pollak-Eltz forma parte de las diversas corrientes críticas que desde principios del siglo XX consideran el discurso del mestizaje latinoamericano, y venezolano, como uno que es transparente y cuya única finalidad es la de proporcionar una igualdad racial. Mi investigación intenta alejarse de esta postura, cuestionando el ideal racial latinoamericano, pero sobre todo venezolano, y como éste ha sido leído por la crítica.

Consecuentemente, reconozco la falta de una perspectiva crítica del mestizaje en Latinoamérica dentro de mi aparato teórico. Sin embargo, estas obras son parte de la producción intelectual latinoamericana que considera el mestizaje como carácter esencial de lo que es ser (racialmente) latinoamericano. Críticos como Ángel Rama, Walter Mignolo, entre otros, influenciados por las propuestas del pensador francés Michael Foucault, consideraban el discurso racial latinoamericano (pro-mestizaje) como inclusivo al introducir, por medio de la mezcla con el blanco, las razas de color.

Estando en desacuerdo con esta postura, que no logra ver los mecanismo de exclusión racial propuestos por el mestizaje, utilizo como basamento teórico las posturas de *Critical Race Studies* y *Critical Whiteness Studies*. Me baso en las obras de Stuart Hall, George Yancy, Michael Omi, Howard Winant, Lucius Outlaw, Kimberlé Crenshaw, Toni Morrison, Charles Mills, entre otros, ya que me han hecho reconocer las coincidencias entre el discurso del

mestizaje latinoamericano y el discurso de igualdad racial propuesto por el *colorblindness* dentro de la crítica racial estadounidense. Ambos proponen no reconocer, ni pensar, en las diferencias genotípicas, homogenizándolas, y estableciendo la blancura como la norma, como el default cultural. Más aún borran, o intentan borrar, las desigualdades a través de una retórica del mestizaje.

Así mismo Toni Morrison asevera en su libro *Playing in the Dark* (1992), en el contexto de la representación del (blanco) estadounidense, que la creación de la nación necesitaba tener un set de códigos que permitiera lidiar con la falta de ingenuidad racial. Ella asevera que estos códigos también están presentes dentro de la literatura y se extienden hasta el siglo XX. Por su parte la retórica de inclusión y fusión racial -la retórica del mestizaje- en los discursos de Bolívar y en las obras de Gallegos y Parra, son solo parte de esta codificación que permite, como subtexto, una retórica de exclusión que perpetúa la superioridad racial, social y política del blanco.

Releer parte de los textos que conforman la identidad (racial) venezolana bajo una perspectiva de identidad racial consciente (*race-conscious identity perspective*) permite tomar en consideración los códigos discursivos bajo los cuales se ha construido la idea de la nación venezolana. Así, pretendo generar una concepción del mestizaje como proyecto racial (Omi, Winant) cuyo fin es blanquear a la población mediante la codificación del discurso literario e histórico de los siglos XIX y XX.

Capítulo I

Raza de pardos

Ya para 1797, y en parte gracias a los autores de la Conspiración de San Blas (Madrid, 1796)², existía en Venezuela la noción de una patria afligida que debía destruir al tirano y unirse, como pueblo americano, contra su propia esclavitud. La “canción americana”, que proclama las ideas republicanas y la soberanía del pueblo: “Viva tan solo el pueblo &. / El Pueblo Soberano / mueran los opresores / mueran sus partidarios” (cit. en Cortés, 211), fue parte fundamental dentro de las ideas divulgadas por José María España (1761-1799) y Manuel Gual (1759-1800), en lo que se conoce como la Conspiración de Gual y España (1797-1799)³. Comúnmente descrito como uno de los primeros movimientos por la independencia de Venezuela, junto a la expedición de Francisco de Miranda (1750-1816) a las costas venezolanas en 1806, Gual y España profesaban las ideas republicanas francesas declarando la soberanía del pueblo y la igualdad del hombre. Aún y cuando no tuvieron el apoyo contundente de las elites blancas, mejor conocidas como blancos criollos o *mantuanos*, el movimiento de Gual y España sí contó con el apoyo de los pardos, siendo la clase de color más importante y numerosa de Venezuela a finales del siglo XVIII, principios del siglo XIX.

² La Conspiración de San Blas fue descubierta en Madrid el 3 de febrero de 1796. Los cuatro conspiradores principales, entre ellos Juan Baustista Picornell, fueron llevados al puerto venezolano de La Guaira para cumplir su sentencia a finales de 1796, principios de 1797, donde tuvieron contacto con José María España y Manuel Gual. Su objetivo era destronar al rey y hacer de España un republica basada en el modelo francés.

³ Pedro Grases en su libro *Preindependencia y emancipación* (1981) reconoce que “Canción americana”, como herramienta para atraer a las masas de color a la lucha por la independencia, representa la versión popular del texto *Los derechos del hombre y el ciudadano* (1797). Este ejemplar del pensamiento republicano, que a su vez fue fundamental en las ideas pre-independientistas venezolanas, se hará presente en las constituciones de 1811, 1812 y la propuesta por Bolívar en el Congreso de Angostura (1819).

Para el historiador venezolano Federico Brito Figueroa los pardos y la población de “color libre” no integraban una clase social uniforme en la sociedad colonial venezolana, sino más bien un estrato inestable construido por descendientes de esclavos negros, es decir mulatos, zambos y mestizos. Si bien la clasificación racial de mestizo es vista usualmente como la mezcla de razas entre blanco e indio, en Venezuela mestizo, pardo, viene a significar la mezcla de razas en general, especialmente cuando esa hibridez se genera por la unión de blanco con indio o blanco con negro. Cabe destacar que la visión de Figueroa no es la única que considera el pardo igual al mestizo dentro de la sociedad colonial venezolana. Otros historiadores como Miguel Acosta Saignes y más recientemente Elías Pino Iturrieta dan prueba ello. A su vez, autores como Frédérique Langue aseguran que la confusión terminológica tiene origen en el siglo XVIII, donde el Cabildo de Caracas (conformado en su mayoría por blancos criollos) se debatía si “pardo” debía emplearse exclusivamente a los descendientes de esclavos.

En comparación con el resto de las colonias americanas, las elites (blancas) venezolanas, que para el año 1800 tan solo representaban el 25,6 por ciento de la población, mientras los pardos y negros conformaban el 62,2 por ciento (Brito Figueroa), consideraban central el problema racial, constituyendo uno de los mayores descontentos con las autoridades coloniales. La dependencia del sistema esclavista para la exportación de bienes, la revolución de Haití (1789), así como la *Real Cédula de Gracias al Sacar* (1795) que dotaba, a cambio de una suma de dinero, los derechos legales de los blancos a los pardos; y la revolución del esclavo venezolano José Leonardo Chirinos (1754-1796), deja, a la (blanca) sociedad venezolana, temiendo discursos republicanos de igualdad (Bushnell, Lombardi, Iturrieta). Sin embargo, en 1808 con la llegada de la primera imprenta a Venezuela, y la

subsecuente publicación de las ideas patriotas a favor de España, y en contra de la invasión francesa, en la *Gazeta de Caracas* (1808-1822)⁴, se genera un discurso donde América, más que una colonia imperial, se convierte en parte de la patria española y debe defenderla (Eastwood). De allí, surge un discurso nacionalista que será fundamental para la lucha independentista.

Consecuentemente, es así como los blancos criollos deciden implementar, a pesar de haber exigido en numerosas oportunidades mayor efectividad a la administración colonial en la defensa del orden de castas (Bushnell), las ideas nacionalistas y republicanas de la cuales se desprendía la igualdad del hombre. Con la creación de la Junta Suprema de Caracas en 1810, conformada por la elite (blanca) caraqueña, que asume la representación de los pardos y demás integrantes de color de la sociedad (Bushnell), se convoca a elecciones donde solo aquellos hombres (blancos) que tuvieran 2,000 pesos en propiedades podrían votar. De esas elecciones surge el Congreso Constituyente elaborando los *Derechos del Pueblo* y que días después en los artículos 151 y 152 de la *Constitución Federal* de 1811 manifiesta que: “El objeto de la sociedad es la felicidad común”, para luego agregar que los derechos fundamentales del hombre son: “la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad” (cit. en Grases, 91). De allí en adelante, y como bien señala en su estudio *Preindependencia y Emancipación* (1981) Pedro Grases, las ideas republicanas de la igualdad del hombre, la libertad y la felicidad común, serán reproducidas en la constitución de 1812 y en la propuesta por el Libertador Simón Bolívar (1783-1830) en Angostura para el año 1819.

⁴ Es importante destacar que la *Gazeta de Caracas* estuvo, durante el período de la independencia, cambiando constantemente entre realistas y patriotas. La *Gazeta* fue patriota desde 1810 hasta 1812 y en 1813 pasa a ser parte de la propaganda realista hasta la entrada de Bolívar a Caracas en agosto de ese mismo año. En 1814, con el triunfo de José Tomás Boves (1782-1814), vuelve a ser realista hasta 1821, pasando a ser la *Gaceta de Caracas* en 1815. Su última edición fue en 1822. Cuando me refiera a la *Gazeta* o *Gaceta* agregaré los años entre paréntesis para indicar su alianza realista o patriota.

La importancia de las ideas republicanas de igualdad (social /racial) dentro del proceso de independencia venezolano quedan registradas en el ideario político del Libertador, siendo la crítica más reciente la que reconsidera parte del republicanismo bolivariano (Ureña Cervera, von Vacano, Helg et al.). Aún así, existe un discurso hegemónico-historiográfico, en los siglos XIX y XX, que caracteriza a Bolívar como el defensor por excelencia de la igualdad del hombre y la abolición de la esclavitud. A lo largo de este primer capítulo intento problematizar quiénes podían realmente acceder a esta recién proclamada igualdad y cómo, teniendo en cuenta las complejas interacciones raciales entre blancos, pardos, indios y negros, puede llegar a establecerse una retórica racial dentro del ideario republicano del Libertador, que, por medio de un doble discurso, pueda sustentar un proyecto de blanqueamiento⁵. Utilizo un grupo selecto de textos escritos por el Libertador que considero fundamentales para desarrollar su pensamiento racial. No pretendo hacer un estudio exhaustivo de todas las vertientes discursivas en Bolívar. Mi enfoque está radicado en las complejidades de su percepción racial que luego será parte fundamental del discurso nacional-racial en Venezuela. A su vez, el análisis de estos textos por parte de la élite intelectual venezolana dará como resultado corrientes de pensamiento raciales, desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX, que simplifican (González, Blanco) antagonizan (Blanco Fombona, Pocaterra), o copian (Gallegos, Parra) la manera en la que Bolívar digiere las complejidades raciales venezolanas.

⁵ Al referirme a “proyecto de blanqueamiento” no estoy utilizando la definición dada por Thomas E. Skidmore en su estudio *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (1974), en el cual, por medio del mestizaje, se creía poder “blanquear” a la población brasilera y así dejar atrás la marca de las razas negras e indias. En Venezuela, como pretendo demostrar al final de este capítulo, las élites blancas favorecían la endogamia, otorgándole al mestizaje características negativas. Consecuentemente, la unión entre razas no era vista como una posible salida del elemento de color dentro de la población venezolana. La educación, en tal caso, era la manera en la que Bolívar creyó se podría mitigar el carácter de las masas de color, admitiendo, sin embargo, que nunca sería suficiente para cambiar su comportamiento innato. Asimismo, el conservar a una casta blanca en el poder permitiría mantener a la población no-blanca bajo control, creando una república gobernada por una élite que utilizaba la endogamia y el sistema hereditario para asegurar su “pureza” racial.

Para ello me centraré en la “Carta de Jamaica” (1815), donde Bolívar hace un detallado y profético análisis del comportamiento (racial) de las diversas naciones latino americanas, el “Decreto de Carúpano” (1816), que pretendía luego de su regreso de Haití darle libertad a los esclavos, y el “Discurso de Angostura” (1819), donde el Libertador expone su proyecto republicano. Asimismo, serán fundamentales diversos relatos y memorias, tanto de extranjeros como de venezolanos, para poder contextualizar el discurso bolivariano dentro del complejo proceso histórico que fue la Independencia (1810- 1823).

Si bien Aline Helg considera que existe un cambio en el discurso de Bolívar a partir de 1817-1818, argumento, que ya desde la “Carta de Jamaica” (1815), y más aún con el “Decreto de Carúpano” (1816), el discurso del Libertador cambia, tratando de evitar una guerra entre razas que haga de Venezuela terreno propicio para una masacre de blancos como sucedió en la Revolución de Haití (1791). La guerra de la independencia se muestra como una lucha del pueblo en la que el individuo de color no solo tenía derecho, sino que además quería participar. Consecuentemente, Bolívar enfoca su discurso, como nunca antes lo había hecho, en la libertad de los esclavos y la igualdad del hombre. Así, el discurso racial del Libertador, después de 1814, proclama por un lado igualdad, mientras comprende la importancia de controlar al pueblo (no-blanco), como luego ejemplificará en su “Discurso de Angostura” (1819).

“Heroica y desdichada” son dos de los adjetivos con los cuales el Libertador describe a Venezuela en su “Carta de Jamaica”, adelantándose, entre otras cosas, a una producción historiográfica que, discuto, establece las bases del ideario nacional en torno al proceso de la emancipación. La obra del historiador venezolano Rafael María Baralt *Resumen de la historia de Venezuela* (1842) y la novela romántica del escritor Eduardo Blanco *Venezuela heroica*

(1881), representarán, a mediados y finales del siglo XIX, estas visiones antagónicas del proceso independentista.

Elías Pino Iturrieta en su estudio *La independencia a palos* (2011), menciona el carácter apologético y deformador presente en la obra de Baralt y Blanco. Explica que debido a su gran popularidad ambas monografías representan una corriente de pensamiento que define al pueblo venezolano como indolente e ignorante (Baralt), o de gran capacidad heroica (Blanco). Esta última, convirtiéndose en parte de la sabiduría popular. Entonces, la independencia es equiparada al heroísmo de personalidades como Bolívar, Miranda, Páez y Sucre, que se establecen dentro del imaginario nacional por medio de un discurso hegemónico (crítico/historiográfico/literario), que los mitifica.

Mucho se ha escrito sobre Bolívar y el éxito que tuvo su lucha por abolir la esclavitud. En 1824 declaraba un periódico anglosajón que en Venezuela el gran Libertador proclamaba la naturaleza, la justicia y las leyes que exigían la igualdad entre los venezolanos. Continúa el reportaje señalando cómo, para el año 1816, en Venezuela: “Slavery was there abolished in one day” (Cit. Album of Anti-Slavery News Cuttings 1824-1826). Esta tendencia a proclamar el fin de la esclavitud con el “Decreto de Carúpano” (1816), aún y cuando en Venezuela la institución esclavista fue legal hasta 1854, se ha visto reflejada en gran parte de la mitología que circunscribe al Libertador (Lecuna, Grases, Perez Vila, et al.)

Así mismo, en la reciente crítica norteamericana se cuestionan las circunstancias sociales, políticas, y económicas que rodeaban a Bolívar, y a su lucha por la independencia, a fin de contextualizar/desmitificar este discurso abolicionista (Lombardi, Bushnell, Lynch et al.). Si bien es cierto que en 1816, y por medio del “Decreto de Carúpano”, Bolívar dio

libertad a los esclavos: “Considerando que la justicia, la política, y la Patria reclaman imperiosamente los derechos imprescindibles de la naturaleza, he venido en Decretar, como decreto, la libertad absoluta de los esclavos que han gemido bajo el yugo español en los tres siglos pasados” (Cit. *Archivo General de la Nación: Fondos negros y esclavos*), argumento, existe un doble discurso racial (político), en el ideario bolivariano, que por un lado quiere, y necesita, la libertad de los esclavos para la lucha independentista, mientras por otro pretende controlarlos.

En su monografía *Atlantic Creoles in the Age of Revolution* (2010) Jane Landers señala cómo a finales del siglo XVIII negros libres y esclavos tenían, o debían tener, un conocimiento político importante que les permitiría, sobrevivir a los primeros, y alcanzar la libertad a los segundos. Divididos entre intereses españoles, ingleses y franceses, los individuos de color que habitaban en esta zona del atlántico podían unirse a algunas de las fuerzas militares de estos imperios y luchar por el rey de España, Francia o Inglaterra, recibiendo a cambio su libertad o posibilidades de adquirir cierto estatus social⁶. Estos *Atlantic Creoles* no solo tenían un agudo conocimiento político y de las leyes de la época, sino que entendían su role como vasallos del rey español, inglés o francés. Tanto así, que eran capaces de negociar su posición social con destreza llegando a ocupar altos cargos militares dentro de los diversos ejércitos de color, luchando en ocasiones por los intereses de España, para pocos años después combatir junto a los ingleses.

Aclara Landers, que ya desde 1693 el rey de España había prometido libertad a aquellos esclavos que se convirtieran al catolicismo y lucharan por los intereses españoles en la Florida. Es decir, este sistema de libertad a cambio de vasallaje era común a finales del

⁶ Landers, citando la descripción hecha por el historiador norte americano Ira Berlin, señala que un vasallo de color y libre dentro del mundo atlántico americano (*Atlantic Creole*) era usualmente poliglota con grandes habilidades para navegar diversas situaciones culturales y políticas.

siglo XVIII en el atlántico americano y, discuto, es justamente este sistema (decreto) el que utiliza Bolívar en 1816. Como lo define Tamar Herzog en su libro *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America* (2003), la ciudadanía (vasallaje) en el siglo XVI hasta el XVII se basaba en un sistema legal y permitió durante la conquista la creación de comunidades en los recién conquistados territorios para ejercer el control de españoles y no-españoles (indios). El incentivo para hacer un propuesta formal de ciudadanía debía demostrar interés por residir en la comunidad, solo así se le podía otorgar tierras o cargos dentro del sistema gubernamental colonial. La ciudadanía en las colonias españolas, como señala Herzog, se basaba hasta el siglo XVII en la legalidad, derecho a ser ciudadano, como lo había sido desde la edad media en el territorio castellano.

Ya para los siglos XVIII y XIX el sistema de ciudadanía había pasado de la legalidad, demostrar pertenencia a la comunidad por medio de algún servicio a ella, a una suposición social: “es público y notorio”. Es decir, que el ciudadano se establece desde lo social por medio de su reputación. Herzog comenta al respecto que:

Yet in contrast with Castile, Spanish America citizenship was converted fully from a legal category into a classification base on social reputation. Instead of maintaining both formal and implicit citizenship, as was the case of the Old World, in the New World implicit citizenship prevailed. New forms of exclusion that were particular to Spanish America also emerged. Most important among them was the tendency to exclude Indian and persons of mixed blood or African descent from citizenship (45).

Agregando a la teoría de Herzog, el concepto de ciudadanía social también podría ser considerado un concepto de ciudadanía racial. El mal carácter de estas razas les impedía tener un comportamiento social acorde a los lineamientos necesarios para ser ciudadanos. Su exclusión como miembros de la comunidad requiere que en 1816 Bolívar, como parte de una agenda política para recobrar la pérdida república, utilice lineamientos ciudadanos pre-

siglo XVIII para incluir a descendientes africanos dentro de una comunidad anti-española.

Desechando el concepto de ciudadanía basado en lo social-racial, el Libertador implementa el sistema de ciudadanía legal para restablecer una comunidad americana separada de dominio español. Siguiendo los lineamientos legales estos nuevos ciudadanos debían demostrar, por medio de la guerra independentista, su valor a la comunidad. Consecuentemente, obtendrían los derechos ciudadanos entre los cuales estaba la libertad, basado en los ideales republicanos a los cuales solían adherirse el discurso bolivariano. Si bien el “Decreto de Carúpano” comienza otorgando la libertad a los esclavos, utilizando parte de la retórica de igualdad republicana, esa “libertad absoluta” viene seguida por una serie de condiciones que, reitero, recuerdan mucho a las utilizadas por los imperios europeos en América: “Artículo tercero. El nuevo Ciudadano que reúse tomar las armas para cumplir con el sagrado deber de defender su libertad, quedará sujeto a la servidumbre, no sólo él, sino también sus hijos menores de catorce años, su mujer, y sus padres ancianos” (*Archivo General de la Nación: Fondos negros y esclavos*). Sin embargo, y de aquí emerge una de las primeras contradicciones discursivas del ideario racial bolivariano, este sistema de ciudadanía no se implementaba en el siglo XIX y la libertad de estos esclavos estaba supeditada al reconocimiento que la comunidad les otorgara como ciudadanos. No existe tal libertad absoluta cuando está condicionada por los lineamientos de ciudadanía sociales/raciales del siglo XIX.

Si en el resto del mundo atlántico el “Decreto de Carúpano” hubiese movilizado, quizás, a un grupo importante de esclavos y manumisos, en Venezuela no fue así. A pesar del “Decreto” fueron pocos los que acataron el llamado de Bolívar (Bushnell). El escaso éxito de este pronunciamiento obedece, quizás, a la falta de popularidad del ejército patriota ante

las masas de color que, en su mayoría, peleaban a favor del rey de España, aún y cuando desde 1796 los ideales republicanos de igualdad eran parte del discurso independentista venezolano (Bushnell, Lombardi, Carrera Damas, Iturrieta et al.).

Habiendo perdido las dos primeras Repúblicas (1810-1812, 1813-1814), la seguridad que podría brindarle el ejército patriota al hombre de color que decidiera alistarse era poca (Bushnell). Así, el “Decreto de Carúpano” parecía más bien una respuesta tardía de Bolívar a preceptos similares emitidos por la corona española hacia aquellos esclavos que decidieran luchar por la causa realista. Aunado a que, la imagen de la lucha por la independencia estaba asociada, desde sus inicios (1808), a las élites (blancas) venezolanas. Esta “conspiración de los mantuanos”, en la que no participa un joven Bolívar, aún y cuando sabía de las peticiones de este grupo, marca las primeras acciones que darán como resultado el 19 de Abril de 1810, donde, curiosamente, los pardos venezolanos ponen su milicia a la orden de la corona española (Bushnell). Bolívar no era visto como un Libertador por las masas de color, y al contrario, era representante de una clase criolla que agudizaba las diferencias raciales, necesitando el sistema de esclavitud para su beneficio económico.

El carácter poco popular de la gesta independentista obliga al Libertador a, como bien asevera David Bushnell en su monografía *Simón Bolívar: Liberation and Disappointment* (2004), “give the revolution a more popular image and flavor than it had had during the First and Second Republics” (82). A su vez Miguel Acosta Saignes en su investigación *Vida de los esclavos negros en Venezuela* (1984), aclara que la independencia fue una lucha nacional, y no una lucha entre blancos criollos y peninsulares como ha asegurado parte de la historiografía a lo largo de los siglos XIX y XX. Seguidamente, agrega que los esclavos, en particular, se abalanzaron a la contienda furiosamente llevados por un resentimiento hacia

aquellos (blancos criollos) que tradicionalmente representaban sus patronos, concluyendo: “Por eso los criollos abrieron muy prontamente-Bolívar y Mariño a la cabeza- una política de libertad para los esclavos” (347).

Sin embargo, discuto que la preocupación por la libertad de los esclavos se da mucho antes de 1816. Las elites criollas conforman, a partir de 1811, un discurso ambiguo que se debate entre el miedo a una guerra racial, y el proclamar los ideales de igualdad republicanos sin abandonar por completo la esclavitud como fuente de labor agrícola (Saignes). Tomando en cuenta lo anterior, el “Decreto de Carúpano”, y las circunstancias que rodean su elaboración, son más complejas de lo que la historiografía venezolana, del siglo XIX (Eduardo Blanco) hasta mediados del siglo XX (Vicente Lecuna et al.), pudo argumentar. Es decir, y como bien lo asegura parte de la crítica norteamericana (Bushnell, Lynch), la figura del Libertador es de gran complejidad. Consecuentemente, su pensamiento y su doble discurso racial se establecen a partir de una paradoja que combina su lucha por la libertad del continente, la implementación de las ideas republicanas como único sistema válido para Venezuela (“Discurso de Angostura”) y su condición de blanco criollo.

El hecho de que Bolívar perteneciera a la (blanca) clase criolla, en su mayoría dueña de haciendas y numerosos esclavos, incluso en el período independentista (Saignes), hacía que éstos tuvieran de él ciertas expectativas raciales donde los blancos mantuvieran el poder social, político, reforzando su pureza racial. Por su parte, los habitantes de color, ya sean libres o esclavos, veían a Bolívar como parte del grupo que los había opresado de manera directa durante el período colonial. Es así como la pérdida de la Segunda República, con el triunfo de Boves junto su ejercito de pardos y negros despierta en el Libertador la necesidad de popularizar su causa. Consecuentemente, el doble discurso nacional-racial

utiliza la función igualitaria del mestizaje (colorblindness) para resolver la paradoja entre la necesidad de incluir a las masas (no-blancas) dentro de la lucha independentista, mientras, se esboza un proyecto de blanqueamiento que pretende subyugarlas, racial, política, y económicamente, haciendo de Latinoamérica un territorio comparable (racialmente) a Inglaterra.

Así, la “Carta de Jamaica” (1815), dirigida a Henry Cullen, tiene como función principal, a pesar de tratar a fondo el tema de la formación de las naciones latinoamericanas, dirigirse al mundo anglosajón, específicamente a Gran Bretaña, en busca de ayuda financiera y apoyo político a la causa independentista. Como bien lo apunta en su artículo Joselyn M. Almeida, Bolívar está en busca de hacer una conexión argumentativa entre el discurso abolicionista inglés y la esclavitud impuesta por España a los pueblos latinoamericanos. El Libertador escoge hablar de la esclavitud en términos de pueblos subyugados y no de un grupo racial específico (africanos y sus descendientes), siendo sensible al miedo que una guerra racial, o revuelta de las masas de color (Revolución de Haití), ocasionaba en los ingleses que habitaban la zona del Caribe.

Aún y cuando los ingleses apoyaban la abolición de la esclavitud, veían con recelo y temor lo que un alzamiento de la mayor parte de la población podría ocasionar en territorios como el Jamaíquino. De nuevo, el discurso de Bolívar prueba ser acucioso, y saber manejarse entre situaciones contradictorias, estando consciente de dichos temores, pero a la vez apelando a una política inglesa en cuanto a Latinoamérica: “ se han roto las cadenas; ya hemos sido libres y nuestros enemigos pretenden de nuevo esclavizarnos” (69). Si en el “Decreto de Carúpano” (1816) la esclavitud se refería a la institución española que ejercía control sobre los negros traídos de África y sus descendientes nacidos en América,

en otras instancias (Carta de Jamaica), y dependiendo del público a quién iba dirigido su discurso, Bolívar juzgaba a todos los habitantes de Latinoamérica (blancos, indios, negros y pardos) como esclavos del imperio Español. Esta es la base de una inconsistencia terminológica que le permite al Libertador, en su periplo por el Caribe, solicitar el apoyo de los ingleses, mientras, contradictoriamente, promete liberar a los esclavos a cambio de la ayuda del presidente haitiano Alexandre Petión.

Consecuentemente, dentro de lo que comienza a ser el doble discurso racial del Libertador, con gran facilidad las élites (blancas) criollas pueden ser esclavas buscando liberarse del imperio español: “estamos dominados de los vicios que se contraen bajo la dirección de una nación como la española, que sólo ha sobresalido en fiereza, ambición, venganza y codicia” (79); al igual que reclaman de un pueblo civilizado (blanco), como el inglés, protección, guía y virtuosismo: “Luego que seamos fuertes, bajo los auspicios de una nación liberal que nos preste su protección [Inglaterra], se nos verá de acuerdo a cultivar las virtudes y los talentos que conducen a la gloria” (86). Así, el término esclavitud pierde un significado concreto, y las elites (blancas) criollas, liberándose del mal patrono español, pueden agruparse dentro de la misma categoría de los esclavos, y sus descendientes, formando una masa uniforme y equitativa.

Entonces, a partir de la “Carta de Jamaica”, las masas de color podrían definir el éxito o la derrota de la causa independentista. Crear la imagen de un pueblo uniforme, y sin diferencias raciales, que peleara contra el tirano español, era fundamental. De allí, que este discurso de igualdad (racial) permite a gran parte de la historiografía latinoamericana establecer el mestizaje como característica fundadora de América Latina (Rama, Ortíz, Vasconcelos, Mörner et al), simplificando, a su vez, las complejidades argumentativas del

ideario racial en Bolívar. (Lecuna, Grases, Perez Vila, Mijares et al.).⁷

Por ello, a diferencia de lo que sucedió en Colombia a partir de 1810, en Venezuela la discusión no se centraba en si los pardos podrían o no acceder al estatus de ciudadanos (Lasso). Muy por el contrario, la disputa, como he mencionado anteriormente, se daba entre una constitución federalista que podría conceder potestad a cada provincia para otorgarle, o no, derechos a su población esclava, y una basada en el poder central de la capital (Caracas). Desde los inicios del proyecto independentista venezolano la abolición de la esclavitud fue representante de dos modelos (raciales) fundamentales, que luego determinarían cuán liberal o conservadora sería la sociedad. Aunado a esto, las élites (blancas) criollas siempre se consideraron con derecho a representar a los habitantes de color (Bushnell), además de considerar peligroso no incluir a los pardos dentro de la categoría de ciudadanos.

Como he mencionado anteriormente, las categorías desde las cuales se establecía quién debía, o no, ser ciudadano pasaron de ser legales a ser sociales en el siglo XVII. Por lo tanto, era la comunidad quien podía decidir si los pardos, por ejemplo, serían considerados parte de la ciudadanía. Así mismo, cambios en estas percepciones raciales/sociales no se darían de inmediato. Si los decretos legales no compaginan con las jerarquías sociales, los primeros pasaban a ser letra muerta. Los decretos de Libertador o las constituciones, poco podían hacer por cambiar lo que sucedía a nivel social en las colonias latinoamericanas. Justamente, ese es el problema con la mayoría de la literatura escrita por latinoamericanos sobre Bolívar, que obvian la dificultad con la que la mentalidad colonial del siglo XVIII

⁷ Este debate acerca de la importancia del mestizaje dentro del ideario latinoamericano será parte fundamental del capítulo 2 y 3, como tal, me abstengo de profundizar en ello. Sin embargo, es importante destacar que durante el período independentista, y gracias en parte al discurso bolivariano, se afianza la noción del pueblo latinoamericano como uno mestizo.

pueda ser erradicada por medio de un decreto. Bolívar podría haber declarado el fin de la esclavitud en Carúpano, pero de allí a que estos sujetos de color fueran considerados ciudadanos hay una gran diferencia. Estas declaraciones discursivas de igualdad emitidas por Bolívar no eran acatadas por la mayoría de la población (blanca), a la que además no le convenía la libertad de los esclavos. Bolívar, perteneciendo a esta sociedad colonial, entendía esta diferencia entre lo legal y lo social. Crear una mitología discursiva de igualdad le permitiría esconder un proyecto de blanqueamiento que buscaba acercarse racialmente al blanco inglés.

Marixa Lasso en *Myths of Harmony: Race and Republicanism in the Age of Revolution* (2007), señala que para la sociedad colombiana independentista, la asociación “igualdad racial-patriotismo” los separaba del discurso colonia español. A su vez, relata cómo los españoles creaban el miedo a una guerra racial, por medio de ejemplos como la Revolución de Haití, para evitar que se le diera la ciudadanía a los pardos. Para contrarrestar la argumentación de los oficiales españoles, los independentistas colombianos-y probablemente los venezolanos también⁸- acuden a reafianzar la idea del buen patrono latinoamericano (blanco criollo), versus el europeo. Bolívar, dentro de su “Carta de Jamaica” (1815), utiliza esta misma figura del “buen patrono” buscando convencer a Cullen, y al mundo anglosajón, de la importancia del bienestar de América Latina para el resto del mundo. Adelantándose, quizás, a la Doctrina Monroe (1823), el Libertador propone que Inglaterra “cuide” a estas nuevas naciones, mientras el continente americano pasa de un amo retrogrado y duro (España), a un amo liberal, civilizado, y blanco, con un sistema de gobierno digno de imitar: “Los Estados Americanos han menester de los cuidados de

⁸ Basta ver cómo en 1811 las élites (blancas) criollas declaran la igualdad (racial) de todos los hombres (Grases) en busca de apaciguar a las masas de color, y así tomar el control político, económico y social de Venezuela.

gobiernos paternos que curen las llagas y las heridas del despotismo y la guerra” (80). Con esto, el Libertador se propone lograr el apoyo de los (blancos) ingleses a la causa independentista venezolana, buscando civilizar (blanquear/controlar) al mismo pueblo de color que pretende liberar.

Igualmente, la ayuda del presidente Haitiano, a cambio de pronunciar el fin de la esclavitud en Venezuela, fue de suma utilidad para Bolívar y su ejército que contó con naves, hombres de color, y una imprenta (Díaz). El rumor de que el Libertador contaba con “un poderoso ejército de negros” (Baralt), resultó en la retirada de los realistas hacia Cumaná, dándole una gran ventaja al ejército patriota. Por su parte, José Domingo Díaz en *Recuerdos sobre la rebelión de Caracas* (1829), también hace alusión a la llegada de Bolívar a las costas venezolanas en 1816, aseverando que contaba con “tres buques y 1.000 negros y mulatos” (319), justificando la victoria patriota al miedo que causó en la población el ejército de negros que traía el Libertador: “Don Simón Bolívar, con aquel aturdimiento que es propio de él solo, desembarco en la misma tarde sin oposición alguna [...] casi toda la población emigró o para Puerto Cabello o para los valles de Aragua” (320)⁹.

Discuto que el miedo a una guerra racial tuvo gran importancia dentro de las decisiones acerca de la libertad de los esclavos que tomó Bolívar después de la caída de la Segunda República (1814), así como también fue fundamental darse cuenta del poco apoyo que las masas de color profesaban en torno a su labor independentista. A partir de allí, surge un discurso muy diferente a aquel que pretendió justificar el “Decreto de guerra a

⁹ *Recuerdos sobre la rebelión de Caracas* no ha sido bien visto por la historiografía venezolana. En ocasiones se le ha considerado como una obra del “encarnizamiento que en todo momento demostró el autor contra los libertadores y contra la lucha misma por la independencia” (Brice, 16), catalogando a Díaz como un gran seguidor de la monarquía española y de los realistas. Aún así, *Recuerdos sobre la rebelión de Caracas* aporta un testimonio de la época que permite entender las complejas situaciones de la guerra de la independencia desde una perspectiva menos sesgada hacia la causa bolivariana.

muerte” (15 de junio 1813)¹⁰ en su “Manifiesto a las naciones del mundo sobre la conducta de Don Domingo Monteverde, después de la Capitulación de San Mateo” (20 de septiembre 1813): “Tal era el infeliz estado de Caracas, cuando reventó en lo valles, de la costa Este, la revolución de los negros, libres y esclavos, provocada, auxiliada y sostenida por los emisarios de Monteverde. Esta gente inhumana y atroz, cebándose en la sangre y bienes de los patriotas...” continuando por describir cómo estos patriotas (blancos) fueron despojados de sus tierras, ultrajados, y tratados de la manera más cruel.

Como bien señala Aline Helg en su artículo “Simón Bolívar’s Republic: A Bulwark Against the ‘Tyranny’ of the Majority” (2012), Bolívar introduce en este discurso de manera detallada la condición social y racial (negros libres, esclavos, canarios, europeos) de quienes atacan a estas familias patriotas sin hacer referencia a la procedencia de las víctimas, por lo cual Helg asume que eran blancas criollas y privilegiadas. Así, pareciera que el Libertador está defendiendo, de las masas de color -que son apoyadas por el ejército realista-, a los integrantes de su clase (raza). De igual manera, este tipo de manifiestos, o decretos, prueban la poca popularidad que tenía el ejército patriota antes de 1814, afianzando, el apoyo que los individuos de color profesaban al ejército realista. Tanto el “Decreto de guerra a muerte” como el “Manifiesto”, son parte de un ideario bolivariano en donde la esclavitud, la igualdad, y la necesidad de darle un carácter popular a la guerra de independencia, no parecieran haber sido prioritarios (Helg). Al menos no como lo fueron, discuto, después de la pérdida de la Segunda República y de la estadía del Libertador en el caribe (1814-1816).

¹⁰ El “Decreto de guerra a Muerte” (1813), argumento, solidificó lo que fue la pérdida del poco apoyo popular (no-blanco) que pudo haber tenido la causa patriota durante la Segunda República, aún y cuando, paradójicamente, intentaba evitar lo que parecía ser una guerra racial inminente: “Españoles y canarios, contad con la muerte, aun siendo indiferentes, si no obráis activamente en obsequio de la libertad de Venezuela. Americanos, contad con la vida, aun cuando seáis culpables”.

Bolívar entendía las complejidades de la guerra por la independencia, no solo a nivel geográfico, sino político, social y económico. Por ende, su discurso debía adaptarse, democratizarse, así como su ejército, a la realidad poblacional que lo rodeaba, siendo la mayoría de los habitantes de Venezuela pardo, indios o negros. Personajes como Páez, Piar, y posteriormente José Prudencio Padilla (1784-1828), son ejemplos de cómo el discurso y las acciones de Bolívar buscaban una supuesta inclusión por medio de la igualdad de los derechos del hombre con el fin de abolir la esclavitud, mientras se establecía un proyecto de blanqueamiento que tenía como base el sistema republicano de gobierno.

Estas consideraciones toman fuerza en el “Discurso de Angostura” (1819) que, dirigido hacia un grupo de congresistas, busca la aprobación de una nueva constitución para la Gran Colombia (1819-1831) basada en el republicanismo cívico. Así, el significado de “pueblo” en el “Discurso” tiende a ser contradictorio, en ocasiones es descrito como “soberano”, dentro de este sistema republicano que pretende instaurar Bolívar, y en otras se le considera falto de virtud. Al respecto, el Libertador señala la necesidad de un parlamento legislativo hereditario que pueda controlar a las “olas populares”. El “pueblo”, en el que Bolívar se incluye o excluye a conveniencia, es incapaz de dictar por sí solo el destino de la nación, debido al poco virtuosismo (blancura) de su carácter: “porque son los pueblos, más bien que lo gobiernos, los que arrastran tras sí la tiranía. El hábito de la dominación los hace insensibles a los encantos del honor y la prosperidad nacional” (“Discurso de Angostura”, 73)¹¹.

Consecuentemente, discuto, las inconsistencias terminológicas no solo denotan una falta de claridad hacia quién es el pueblo y quién puede, o no, gobernarlo, sino que también

¹¹ Siempre que me refiera al *Discurso de Angostura* (1819) lo haré desde *Discursos y proclamas*, con compilación y notas de Rufino Blanco Fombona, reedición de Biblioteca Ayacucho, Caracas: 2007.

introducen consideraciones de tipo raciales, donde el carácter virtuoso y civilizado pareciera estar asociado al color de la piel (blanco /no-blanco). Por su parte, la historiografía venezolana del siglo XIX y XX, ha obviado estas contradicciones terminológicas y discursivas dentro del ideario bolivariano, y más específicamente dentro del “Discurso de Angostura”. Todavía para 1999 se publican en Venezuela, por medio de la Academia Nacional de la Historia, monografías donde se discute la importancia del Libertador como representante de una “unidad necesaria” en el siglo XIX (Salcedo-Bastardo).

Teniendo en cuenta el contexto histórico en el que fue producido, argumento, el “Discurso de Angostura” es fundamental para entender el ideario bolivariano en su totalidad, donde el pueblo mestizo representa una masa poco definida que tiene la obligación patriota de luchar por la unidad latinoamericana:

No somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento, y europeos por derechos [vasallos del rey], nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión, y mantenernos en el país que nos vio nacer contra la oposición de los invasores [...] nuestra suerte ha sido siempre puramente pasiva, nuestra existencia política ha sido siempre nula, y nos hallábamos en tanta más dificultad para alcanzar la libertad, cuanto que estábamos colocados a un grado inferior al de la servidumbre [esclavitud] (“Discurso de Angostura”, 84)

Comenzando por la descripción de los integrantes del continente americano, es decir aquellos que han nacido en América, el Libertador, incluyéndose a sí mismo, asegura, de manera casi esencialista, cómo el latinoamericano es una mezcla del indio y el europeo. Así mismo, el sistema político que pueda gobernar (controlar) a este (mixto) gentilicio debe ser la amalgama de sus dos grandes influencias, España (occidente) y América (cultura pre-colombina). Este pensamiento lo llevo a cabo Francisco de Miranda (1750-1816)

proponiendo una forma de gobierno que combinara parte de la herencia americana (incaica) y parte de la europea (occidental).

Para Bolívar esto resultaría imposible, a pesar de asegurar que parte del pueblo americano es innegablemente indígena, el pasado (político/social) pre-colombino no puede pertenecer, por sus características poco civilizadas, al futuro americano (Pagden). Lo que da como resultado, dentro del “Discurso de Angostura”, una argumentación en defensa al pasado greco-romano y su importancia para formar la moderna nación americana (Gran Colombia). La asociación entre el discurso político bolivariano y la formación de una concepción racial en Latinoamérica la resume Diego A. Von Vacano en su estudio *The Color of Citizenship: Race, Modernity and Latin American /Hispanic Political Thought* (2012) aseverando que: “The political thought of Bolívar is central to the story of the synthetic paradigm of race in Latin American intellectual history. His ideas represent a rejoinder to the imperialist theses of Las Casas, but are joined to them in engaging complexity with issues involving race” (56). La preocupación que tenía el Libertador por el “problema racial latinoamericano” lo lleva a crear una forma de gobierno, basado en las ideas republicanas, que como ya he señalado, están en la base constitucional de Venezuela desde los movimientos pre-independentistas.

El beneficio político de utilizar la condición racial (no-blanca) del pueblo venezolano (latinoamericano) como una manera de organizar, controlar, aquello que puede atentar contra la implementación de este sistema republicano, se aprecia en la insistencia del Libertador en proclamar la unidad de los pueblos. Falguini A. Sheth en su estudio *Towards a Political Philosophy of Race* (2009) propone que la raza “becomes a way of organizing and managing populations in order to attain certain social goals, such as political coherence,

social unity, and a well-functioning economy” (22). Como tal, la supuesta eliminación de las distinciones raciales, heredades del sistema de castas colonial, le era efectivo al Libertador para mantener en orden a las masas (no- blancas) y lograr su proyecto político (racial) republicano. La erradicación de las desigualdades raciales por medio del término “mestizo” (no-blanco), permitía que se solaparan discursos contradictorios dentro del ideario bolivariano. El primero: Siendo descendientes de españoles, todos, incluyendo las élites (blancas) tienen algo de africano en su sangre y por ende también son individuos de raza mixta (no-blancos) que pertenecen al pueblo. El segundo: Por su condición (racial) de blancos, que a su vez les ha otorgado una posición privilegiada permitiéndoles acceder a una educación ilustrada (virtuosa), pueden separarse de la masa unificada (no-blanca) que representa al pueblo teniendo derecho a gobernarlo (controlarlo, educarlo, blanquearlo).

Según Bolívar la mezcla como característica del individuo latinoamericano producía cierto desequilibrio en su carácter, lo cual devenía en una inestabilidad política que solo podía ser resuelta por un sistema pensado para contener/controlar a la “mixta” (no-blanca) sociedad latinoamericana: “his own brand of republicanism was fundamentally an effort to address the political instability produced by ‘race mixture’ in the Americas” (von Vacano, 57). Para ello era necesario crear un discurso que igualara a la población, teniendo en cuenta que también el propio Bolívar debía incluirse en ella: “Si merezco vuestra aprobación, habré alcanzado el sublime título de buen ciudadano, preferible para mí al de Libertador que me dio Venezuela, al de pacificador que me dio Cundinamarca, y a los que el mundo entero pueda darme” (“Discurso de Angostura”, 82). Al afianzar su popularidad, abriendo su ejército a generales como Páez y Piar, el Libertador contaba con cierta evidencia de su proceso de (des) blanqueamiento. Entonces, el primer nivel argumentativo

de su discurso racial debía centrarse en su poca blancura: todos somos “una especie media entre aborígenes y españoles.”

Prueba de estos discursos contradictorios que habitan en el ideario del Libertador es cómo, en ocasiones, Bolívar es parte del pueblo, mientras en otras es el encargado de mantener el orden y llevar a cabo un proceso civilizatorio (blanqueamiento): “Uncido el pueblo americano al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio, no *hemos*¹² podido adquirir, ni poder, ni saber, ni virtud” (“Discurso de Angostura”, 71). El Libertador claramente se incluye dentro de esta aseveración de la poca educación, tanto política como social, que recibió el pueblo americano de manos de los españoles, para luego, convenientemente, dejar atrás el inclusivo “nosotros” y referirse al pueblo ignorante (no blanco): “un pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción; la ambición, la intriga abusan de la incredulidad y de la inexperiencia de hombres ajenos de todo conocimiento político, económico o civil [...] un pueblo pervertido si alcanza su libertad muy pronto vuelve a perderla” (“Discurso de Angostura”, 71). Es la labor de los legisladores congregados en Angostura atender a las propuestas del Libertador quien, ya no siendo parte de ese pueblo con poco conocimiento político, puede brindarle una salida a la problemática racial/política venezolana, por medio del acto civilizatorio (blanqueamiento del carácter).

Si bien era necesario para la causa independentista denigrar de la herencia española, este recurso argumentativo cumplía un propósito fundamental dentro del discurso racial y político bolivariano. Por un lado, siendo los españoles más que europeos, africanos, Bolívar podría acercarse, a pesar de su condición de blanco criollo (descendiente de Español), a la

¹² Las cursivas son mías.

mayoría del pueblo, pardo y de color, venezolano: “pues hasta que la España misma, deja de ser Europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a que familia humana pertenecemos ” (“Discurso de Angostura”, 78). Así mismo, al adquirir una visión donde España no pertenecía al resto de Europa, el mirar a Inglaterra y sus instituciones como fuente de inspiración para un sistema republicano que controlara, educara, y blanqueara al pueblo, no era regresar al pasado colonial donde el venezolano era “esclavo” del yugo español.

Así bien como lo fue en la “Carta de Jamaica” (1815), también en el “Discurso de Angostura” (1819) el término esclavitud, dentro del doble discurso racial del Libertador, oscila entre la institución que comercializó y privó de libertad a un gran número de africanos, y la esclavitud, como factor igualador, que colocaba a los blancos criollos en la misma posición que sus subalternos. De nuevo, el discurso de Bolívar, luego de la caída de la Segunda República en 1814, se caracterizó por estas dualidades terminológicas con la finalidad de lograr borrar/igualar racialmente a la población latinoamericana en aras de poder controlarla mejor. De allí, que el llamado republicanismo bolivariano esté tan cercano al sistema de gobierno inglés, donde un senado hereditario, *House of Lords*, conformado por las élites educadas/virtuosas podría, de ser necesario, controlar a las masas: “porque son los pueblos, más bien que los gobiernos, los que arrastran tras sí la tiranía” (“Discurso de Angostura”, 73). Este dominio sobre las masas (pueblo) conlleva a una forma de gobierno que más que republicana pareciera absolutista (Eastwood). El senado hereditario (Angostura, 1819) o el presidente vitalicio (Bolivia, 1826) son parte de este sistema que se beneficia del pueblo como una masa uniforme, colectiva, igualitaria (mixta), que permite la identificación de un mandatario (senadores), y sus ideas, con aquellos que domina (pueblo).

Cuando la gran mayoría de este pueblo es no virtuoso (no-blanco) es necesario, como bien lo expresó el Libertador en numerosas ocasiones, adoptar un sistema de gobierno que obedezca a las características (raciales) del venezolano (latinoamericano). Un sistema político que pudiera otorgar cierta igualdad o libertad -por ficticia que ésta pudiera ser-, mientras controlaba (canalizaba) ciertos comportamientos poco favorables al buen funcionamiento de la república. Digamos que el pueblo venezolano (latinoamericano), a diferencia del americano del norte (Estados Unidos), necesitaba un sistema menos federalista debido a su carácter (composición racial):

Séame permitido llamar la atención del congreso sobre una materia que puede ser de una importancia vital. Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte; que más bien es un compuesto de África y América que una emancipación de la Europa [...] Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte de la indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo (“Discurso de Angostura”, 77-78)

Entonces, el Libertador defendía la utilidad de un sistema republicano sobre uno federalista basado en la teoría de que las leyes debían seguir lineamientos geográficos, climáticos, y de carácter (raza), propios a cada país. Este tipo de consideraciones gubernamentales, basadas en el carácter de los pueblos, reitera la centralidad de la problemática racial en el discurso político de Bolívar, así como también refuerza su tesis de que el pueblo venezolano no estaba listo para un sistema federal como el implantado en la constitución de 1811: “El primer Congreso en su constitución federal consultó más el espíritu de las provincias que la idea sólida de formar un república indivisible y central [...] pensando que la bendiciones de que goza [el pueblo norteamericano] son debidas exclusivamente a la forma de gobierno, y no al carácter [raza] y costumbres de los ciudadanos” (“Discurso de Angostura”, 76).

Argumentado la falta de preparación del pueblo latinoamericano para asumir un sistema de gobierno liberal, Bolívar menciona la escasa constitución moral de aquellos pueblos conquistados por España, donde las mezclas raciales constituyeron una práctica común. La característica mestiza (parda) de estos pueblos es vista de manera negativa dentro del discurso racial del Libertador, a pesar, discuto, de la gran corriente crítica que a lo largo de los siglos XIX y XX intentó desmentirlo. A diferencia del pueblo norteamericano, el venezolano contiene un alto número de mestizos (pardos), que impide una mayoría blanca, siendo, para 1800, el 62,2 por ciento de la población venezolana. No así en norteamérica donde los esclavos y negros libertos ocupaban un 18.9 por ciento de la población total, mientras los blancos eran el 81.1 por ciento. Quizás por ello Bolívar destaca la diferencia, en cuanto a carácter (raza), entre estas dos poblaciones: “ La diversidad [mezcla] de origen [racial] requiere un pulso infinitamente firme, un tacto infinitamente delicado para manejar esta sociedad heterogénea, cuyo complicado artificio se disloca, se divide, se disuelve con la más ligera alteración” (“Discurso de Angostura”, 79).

Al ser incapaz de gobernarse por sí mismo, debido a su falta de virtud, el pueblo requiere de una institución (senado hereditario) que permita, según Bolívar, un sistema de gobierno (republicano) para controlar, excluir, a las masas de color, quienes, paradójicamente, son mayoría. A largo plazo el pueblo podrá ser educado (civilizado / blanqueado) para mitigar, combatir, si acaso, sus características innatas (no-blancas): “Si el Senado en vez de ser electivo fuese hereditario, sería en mi concepto la base, el lazo, el alma de nuestra república. Este cuerpo, en las tempestades políticas pararía los rayos del Gobierno y rechazaría las olas populares[no-blancas]” (“Discurso de Angostura”, 83). La importancia de un cuerpo neutro (poder neutro) que controle al legislativo y al ejecutivo

eran parte del pensamiento político europeo (Constant, Tracy, Mme. Staël et al) y fue, también, parte del ideario norte americano por medio, principalmente, de John Adams (1735-1826)¹³.

La centralidad de un tercer poder, al que Bolívar atribuye como senado hereditario, se acerca a las propuestas conservadores de Madame Staël, alejándose del pensamiento liberal de Benjamin Constant (Cervera). Aún más, el hecho de que se establezca el carácter hereditario del senado no obedece a las ideas liberales de la época (Constant), y realmente tampoco está presente como requisito dentro de la estructura política de los conservadores europeos (Staël). Más bien, es el miedo que Bolívar profesaba por el pueblo americano, y su carácter (mestizo), lo que lo obliga a otorgar características hereditarias a este tercer poder, armónico, republicano (Cervera). Entonces, a pesar de que los primeros integrantes del senado deberán ser electos por el Congreso, los héroes de la guerra de la independencia, señala el Libertador, también deberían ocupar- quizás formar parte de este senado hereditario- un lugar importante dentro del nuevo gobierno:

Por otra parte, los libertadores de Venezuela son acreedores a ocupar siempre un alto rango en la república que les debe su existencia [...] digo más, es de interés público, es de la gratitud de Venezuela, es del honor nacional conservar con gloria, hasta la última posteridad, una raza de hombres virtuosos, prudentes y esforzados que, superando todos los obstáculos, han fundado la república a costa de los más heroicos sacrificios (“Discurso de Angostura”, 84)

Jaime Ureña Cervera, en su investigación *Bolívar republicano* (2004), comenta en una nota al pie, citando a Jacques Godechot en referencia a Mme. Staël, lo común que era la idea de que los militares (para Bolívar aquellos hombres (blancos) que han luchado por la

¹³ Para más información sobre cómo las discusiones políticas de su época afectan el pensamiento republicano bolivariano ver: Cervera Ureña, Jaime. *Bolívar republicano*. Bogotá: Ediciones Aurora, 2004 y Pagden, Anthony. *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*. New Haven: U of Yale P, 1990.

independencia latinoamericana) deban tener el poder, siendo “los únicos verdaderos” republicanos. Entonces, la diferencia que se introduce dentro del modelo político del Libertador y el europeo, se basa en el carácter hereditario del senado y la distinción, que ya he mencionado anteriormente entre virtuosos (blancos), no-virtuosos (no- blancos).

Así, otra de las funciones del senado hereditario será crear (educar) a un grupo de ciudadanos para que pueda asumir (heredar) esta posición de poder que Bolívar considera esencial para el control del pueblo (no-virtuoso/ no–blanco) venezolano (latinoamericano):

Es un oficio para el cual se debe preparar los candidatos, y es un oficio que exige mucho saber y los medio proporcionados para adquirir su instrucción. Todo no se debe dejar al acaso y a la ventura de las elecciones; el pueblo se engaña más fácilmente que la naturaleza perfeccionada por el arte; y aunque es verdad que estos senadores no saldrían del seno de las virtudes, también es verdad que saldrían del seno de una educación ilustrada (“Discurso de Angostura”, 84)

El Libertador propone educarlos en escuelas especiales, separándolos de aquel pueblo no-virtuosos (no–blanco) al cual tendrán que controlar eventualmente. Al inicio deberán ser los héroes de la patria (blancos /virtuosos)¹⁴, que por su gran sacrificio han adquirido características de grandeza, los que constituyan el senado hereditario. Por su parte, los nuevos integrantes de este tercer poder deberán educarse y adquirir virtuosismo (blanquearse) desde muy temprana edad para evitar, o corregir, el surgimiento de su carácter innato. El dotar de virtuosismo, lo que luego a principios el siglo XX será civilizar (Gallegos, Parra et al.), es, para Bolívar, una posible solución a la excesiva mezcla y falta de blancura nórdica (inglesa) del pueblo venezolano.

Consecuentemente, resuelve, o quiere resolver, mitigar, por medio del republicanismismo, las predisposiciones raciales de este pueblo, que pareciera estar destinado

¹⁴ El ejército patriota consistía, en su alto mando, de personas mayormente blancas, como lo han expresado numerosos testimonios de los legionarios extranjeros. Tan solo el General Manuel Piar (1774-1817), a quien Bolívar manda a fusilar en 1817 por cargos de rebelión e incidencia a la guerra racial, y el Almirante José Prudencio Padilla (1778-1828), a quien se le ejecutó por cargos de rebelión en 1828, eran de color y formaban parte de la élite militar bolivariana.

al fracaso debido a su carácter mixto. En referencia al senado hereditario como resultado de la visión negativa del pueblo venezolano, Ureña Cervera señala que: “ Con todo, el carácter vitalicio de los miembros del Senado habría sido suficiente para llenar tales requisitos. Sin embargo, hubo otras razones que pueden explicar la solución de Bolívar. Esta respondía, tal vez, a su visión pesimista del pueblo venezolano” (196). Razón por la cual el propio Bolívar considera que “la educación popular debe ser el cuidado primogénito del amor paternal del Congreso” (“Discurso de Angostura”, 91). Siendo fiel a las ideas de su época, el Libertador propone ver en la educación bien administrada y controlada por un amo paternal, como aquel que regía las haciendas coloniales, la única solución posible hacia el mejoramiento de la condición racial (no-blanca /no-virtuosa) del venezolano. Estando todavía vigentes, en el ideario político (racial) del Libertador, y a pesar de aparentar alejarse de ellas, ciertas prácticas coloniales.

Para Miguel Acosta Saignes en su investigación *Vida de los esclavos negros en Venezuela* (1984), ya existía antes de la independencia, dentro del pensamiento de los blancos criollos, la tendencia a pasar de un sistema esclavista a uno de servidumbre: “- Bolívar y Mariño a la cabeza- [...] eran representantes del sector que ya había ensayado, aunque débilmente, el camino de la servidumbre como arbitro para lograr mayor producción” (347). Saignes, apunta a que la guerra de la independencia no fue más que la puesta en práctica de ciertas ideas manejadas por la élite (blanca) criolla en aras de buscar una verdadera independencia económica.

Entonces, argumento, que parte del sistema republicano que propone el Libertador podría basarse en la manera como la casta criolla se estableció durante la época colonial. Así, cuando Saignes describe el sistema endogámico practicado por los blancos criollos, y su

creencia en el procedimiento hereditario para mantener el control de gran parte de la sociedad, surge, discuto, un paralelismo con el concepto de “senado hereditario” esbozado en el “Discurso de Angostura”. Ya para 1793, y como lo cita Saignes, el Interdente Saavaedra apuntaba a la gran conciencia de clase (raza) que tenían los blancos criollos venezolanos:

Es muy difícil combinar la cosa de manera que habiendo de entrar en el Consulado los sujetos distinguidos del país, no resulten parientes, porque los llamados mantuanos [blancos criollos] están ligados con infinitas conexiones a causa de que a manera de los judíos no se casan sino dentro de la tribu... Lo cual significaba que practicaban cuidadosamente uno de los caracteres fundamentales de las castas: la endogamia. También se distinguían por hacer de sus ocupaciones cuestión hereditaria y por el desdén a los trabajos manuales (Cit. en Saignes, 345)

Al igual que el doble discurso racial del Libertador, que pareciera favorecer la inclusión por medio del carácter mestizo (pardo) del pueblo venezolano, los integrantes de la elite colonial aborrecen la mezcla racial, aún y cuando son en parte responsables por el gran número de pardos que forman parte de la sociedad venezolana. El miedo a que estos individuos (no-blancos) tomen el poder (pardocracia) obliga a la (blanca) élite colonial a mantener una aparente separación racial entre blancos y no-blancos. Así mismo, el senado hereditario, y sus miembros, formarían una casta encargada de mantener el orden del país y de controlar al pueblo (no-blanco /no virtuoso) incapaz de hacerlo por sí mismo.

Entonces, el carácter hereditario del senado está dentro de lo que podría ser el doble discurso racial del Libertador que busca unión, mezcla: “Para sacar de este caos nuestra naciente república, todas nuestras facultades morales no serán bastantes, sino fundimos la masa del pueblo en un todo [...] Unidad, unidad, unidad, debe ser nuestra divisa. La sangre de nuestros ciudadanos es diferente: Mezclémosla para unirla; nuestra constitución ha dividido los poderes: enlacémoslos para unirlos” (“Discurso de Angostura”, 91). Mientras

rompe con la supuesta igualdad republicana: “De ningún modo sería una violación de la igualdad política la creación de un Senado hereditario, no es nobleza lo que pretendo establecer, porque como ha dicho un célebre republicano, sería destruir a la vez la igualdad y la libertad” (84). Como también apunta a a la posibilidad de que el proyecto republicano fracase, ya que ni la educación, ni el virtuosismo, parecieran poder domar de manera definitiva el carácter innato (de color) del pueblo venezolano (americano): “La naturaleza hace a los hombres desiguales en genio, temperamento, fuerzas y caracteres [raza]. Las leyes corrigen esta diferencia, porque colocan al individuo en la sociedad [civilizándolo / blanqueándolo], para que la educación, la industria, las artes, los servicios, las virtudes, le den una igualdad ficticia, propiamente llamada política o social” (“Discurso de Angostura”, 78-79). Para gran parte de la historiografía venezolana -aunque también extranjera- de los siglos XIX y XX, la igualdad del pueblo americano (venezolano) equivale a una igualdad racial: “pero yo imploro la confirmación de la libertad absoluta de los esclavos, como imploraría mi vida y la vida de la república” (“Discurso de Angostura”, 95), obviando la igualdad “ficticia”, política o social, que también argumenta Bolívar en Angostura.

Aún más, la libertad de los esclavos y la complejidad, como ya he apuntado, que hay detrás de esta suplica al congreso, no necesariamente indica que el Libertador estuviera proclamando una igualdad racial, o incluso social. A lo largo del “Discurso de Angostura” queda claro que Bolívar creía, y quizás como gran parte de sus contemporáneos, en la diferencia “natural” de carácter entre los hombres de color y los hombres blancos. El exigir la libertad de los esclavos era darle la posibilidad a que éstos formarían parte de la ciudadanía manteniendo un estatus de servidumbre (Saignes). Eran considerados libres y ciudadanos de un república que tenía como objetivo civilizarlos (blanquearlos), dotarlos de

cierto virtuosismo, para mitigar así sus inclinaciones naturales (raciales). El respeto a las leyes, característica de un pueblo educado (blanqueado), permitiría controlarlos de manera efectiva, asegurando que los blancos criollos mantendrían el poder (económico / social / político / racial) de la naciente república, siendo el senado hereditario parte esencial del (blanco) republicanismo bolivariano.

La necesidad de controlar a la masa (no-blanca) confirma, entre otras, la creencia del Libertador en la fortaleza del carácter innato (racial) del venezolano (latinoamericano) y la posibilidad de que sin un senado hereditario, o lo que luego será la presidencia vitalicia¹⁵, el proyecto de civilizar (blanquear) a la república (venezolana), fracase. Este miedo se ve reflejado en el discurso bolivariano no solo en el concepto de la pardocracia (Helg), sino también a lo largo de sus cartas personales. (Lynch). La preocupación del Libertador por el problema racial venezolano, y su gran mayoría parda (mixta), es central, como ya he señalado, para su proyecto político republicano. Entonces, lo que he denominado el doble discurso racial en el ideario bolivariano tiene como punto de partida la construcción de un personaje cuyas complejidades (circunstancias sociales, políticas, económicas y raciales) han sido borradas por la historiografía venezolana. De allí que, a partir de la mitificación y culto al Libertador (Carrera Damas), se establezca una lectura donde el pueblo, por su falta de “pureza” racial, carece de estratificaciones y pasa a conformar una gran masa uniforme (igualitaria).

¹⁵ Hay que tener en cuenta que para 1826, en su *Discurso al congreso constituyente de Bolivia*, el Libertador expresa una visión del poder neutro que, aunque guarda estrecha relación con la presentada en Angostura en 1819, no está concentrado en un senado hereditario sino en un presidente vitalicio: “El presidente de la república viene a ser en nuestra constitución [de Bolivia] como el sol que, firme en su centro, da vida al Universo” (*Discurso antes el congreso de Bolivia* cit. en Ureña Cervera, 210). En su investigación *Bolívar republicano* (2004), Ureña Cervera apunta a la influencia de textos como *Defense of the Constitutions* (1787) de John Adams, y posteriormente de Bernadin Saint -Pierre (1789), en el desarrollo del poder neutro dentro del ideario político bolivariano.

Como resultado, debaten entre sí, el Bolívar que, discuto, pretendía llevar a cabo un proyecto de blanqueamiento, donde por medio de la educación se le inyectaba al pueblo cierto virtuosismo, y, un Bolívar que abogaba por la igualdad del pueblo, por la libertad de los esclavos, dándole a las masas el control sobre su destino político, social y económico. Un Libertador que veía la mezcla de razas como característica esencial, pero sobre todo positiva, del latinoamericano, y un Bolívar que entendía la necesidad de argumentar la igualdad racial, aún y cuando no creyera que fuera factible –o incluso conveniente-, para mitigar la inestabilidad política que, por su gran número, llevase a los pardos (no-blancos / no-virtuosos) al poder. También, resulta paradójico que para la crítica norteamericana de finales del siglo XX, principios del siglo XXI, no exista duda sobre la centralidad que tienen las consideraciones raciales dentro del ideario político del Libertador (Lombardi, Bushnell, Helg, Langue, von Vacano et al.), mientras que el tema racial en Bolívar es de poco alcance dentro del discurso hegemónico-historiográfico venezolano (Lecuna, Grases, Pérez-vila, Carrera Damas, Iturrieta et al.).

Un ejemplo notable de esta corriente hegemónica-historiográfica es el estudio realizado por J.L. Salcedo-Bastardo *Razón y empeño de unidad: Bolívar por América Latina* (1999), donde asevera lo siguiente: “Simón Bolívar (1783-1830), expresión cumbre y cabal de Latinoamérica, aparece como líder inspirador de este movimiento que se dirige a cancelar nuestros exclusivismos, que debe destacar nuestra sustancia fraternidad y exaltar el volumen determinante de nuestras afinidades [...] Bolívar se identifica en la historia con su banderas de libertad, democracia, justicia, igualdad, unidad y desarrollo” (15). Si bien esto podría ser cierto, en referencia a sus ideas de una sola América unida ante Europa y los Estados Unidos, lo que considero problemático es la falta de un discurso crítico

latinoamericano, pero sobre todo venezolano, que cuestione las ideas raciales del Libertador. A consecuencia, el que su ideario estuviera basado en la igualdad racial, y social, termina por convertirse en un axioma dentro de esta corriente hegemónica-historiográfica de los siglos XIX y XX enfocada en mitificar (González /Blanco), y en ocasiones “limpiar” (Lecuna), su memoria.

A partir de 1825, cuando el General José Antonio Páez reconoce el inminente fracaso del proyecto de la Gran Colombia propuesto por el Libertador (Graham), surge una marcada oposición entre aquellos que apoyaban a Bolívar, señalando que: la patria y la libertad son ambas obras de Bolívar (Eastwood), y aquellos (Páez) que comenzaban a ver a Venezuela como una nación con necesidades y aspiraciones particulares (Graham), mientras se dejaba atrás el ideario bolivariano para surgir como nación (Lombardi). Sin embargo, a una década de su muerte, se hace imperativo rescatar la memoria del Libertador en busca de generar un héroe en el cual depositar la identidad nacional: “Bolívar es pueblo”. De allí en adelante se sientan las bases para una argumentación hegemónica-historiográfica que borra por completo las complejidades del personaje histórico, creando el mito del Libertador que apoyaba la igualdad racial/social, y por ende veía el mestizaje como una característica positiva del pueblo venezolano.

En el segundo capítulo, *Raza de héroes*, pretendo demostrar cómo a partir de 1830, y hasta 1920, existe, aunque poco estudiado desde el punto de vista racial, un discurso contrario al hegemónico, que no ve, en el carácter mestizo (pardo) del pueblo venezolano, la salida al problema racial. Autores como Rafael María Baralt (1810-1860), Manuel Díaz Rodríguez (1871-1927), Rufino Blanco Fombona (1874-1944), José Rafael Pocaterra (1889-1955), y revistas como *El Cojo Ilustrado* (1892-1915), van desde lo político-histórico hasta

lo literario promoviendo un proyecto de blanqueamiento que incluye la inmigración (blanca) extranjera, la endogamia, y la creación de una imagen de Venezuela como un país afrancesado (blanco/civilizado).

Capítulo II

Raza de héroes

En el primer capítulo doy una explicación detallada de cómo es que se construye el doble discurso racial del Libertador y como éste se fundamenta en las imprecisiones de términos como “pueblo” y “esclavitud”, a fin de atraer a las masas de color hacia la causa independentista. Sin embargo, subyacente a estas ideas libertarias, existe un proyecto de blanqueamiento que tiene como fin último mantener a las élites blancas en el poder político/social/racial. Este juego discursivo de decir y no decir es lo que, bajo una perspectiva racial consciente, he denominado como el doble discurso racial del Libertador. Lo fundamental de este doble discurso racial es que permite, en primera instancia, la inclusión de la población (no-blanca) dentro de un supuesto proyecto nacional que busca, paradójicamente, eliminarla (blanquearla /civilizarla). Para ello, Bolívar utiliza el discurso unificador del mestizaje. En este segundo capítulo argumento que, a partir de las diversas interpretaciones que se hagan del pensamiento racial bolivariano, se establece un proyecto de blanqueamiento que será modificado a lo largo de los siglos XIX y XX.

En parte gracias a las lecturas analíticas del discurso bolivariano hechas por Juan Vicente González (1810-1866) y Eduardo Blanco (1838-1912) se crea el mito de la “raza de héroes”. Así, la raza heroica, como la describe Blanco en su novela, no necesariamente incluye al pueblo (no-blanco) venezolano, aún y cuando se escude en él para construir todo su discurso. Estos intelectuales utilizan su narrativa épica-histórica para mantener el doble discurso racial bolivariano dentro del ideario nacional, creando el primer proyecto de blanqueamiento del período post-independentista. Sin embargo, ya a finales del siglo XIX

será por medio de la revista de variedades *El Cojo Ilustrado* (1893-1915) que se masifique este proyecto de blanqueamiento bolivariano.

Así, las obras de Juan Vicente González, “Bolívar en Casacoima”(1835) y “Exequias a Bolívar” (1843), y la historiografía romántica de Eduardo Blanco *Venezuela Heroica* (1881), representan una lectura del discurso bolivariano donde el pueblo venezolano es heroico, mestizo, y soberano. La asociación de Juan Vicente González y Eduardo Blanco a un discurso épico en torno a la guerra de independencia no es mía (Picón Salas et al.). La crítica ha discutido ampliamente que Blanco, como discípulo de González, continuó idealizando el momento histórico de la independencia, y sus protagonistas, por medio de su literatura histórica. No es de extrañar que gran parte de la crítica vea en Blanco una continuación de la obra de González, afianzando la amplia relación que ambos autores sostuvieron durante años. Consecuentemente la obra de Blanco, *Venezuela Heroica* (1881), es considerada la epopeya por excelencia del siglo XIX venezolano (Picón Salas, XXVIII), y su popularidad la convierte en parte fundamental del discurso hegemónico en torno al período independentista.

A partir de la muerte de Simón Bolívar en 1830 el discurso nacional intenta, sin mucho éxito, crear su propia mitología. A causa de este “vacío cultural” asevera Lombardi “los venezolanos se entregaron a la invención de Bolívar como el mitológico creador de la identidad nacional venezolana” (34). La mitificación de Bolívar servía para asentar, aún más, la importancia de la interpretación de sus discursos (raciales) comenzando a formar un ideario de lo que significaba ser venezolano. Sin embargo, el fin último de esta retórica de la raza heroica consistía en civilizar (blanquear) excluyendo a los miembros de la población de color.

Ejemplo de ello es la narración “Bolívar en Casacoima” (1835) de Juan Vicente González donde intenta describir un episodio, de tantos durante la guerra de independencia, en el cual Bolívar y sus soldados están preparándose para destruir al enemigo español. En la localidad de Casacoima, a las orillas del río Orinoco, Bolívar con un “carácter pronto y arrebatado” les hablaba a sus generales sobre sus grandes ideas y proyectos bajo la luna llena. Las acciones enfatizan a un Bolívar humilde, que sintiéndose igual a sus generales y soldados, habla con confianza desde su hamaca. Este efecto de igualdad es logrado por González al dejar a un lado los nombres de los protagonistas y revelarlos a su conveniencia: “ ya habrán conocido los lectores que era el Libertador quien hablaba desde su hamaca con los Generales Arismendi y Soubllette, el Coronel Briceño y varios oficiales del Ejército” (5). La anonimidad (racial) de Bolívar en las primeras páginas de la narración lo iguala eficazmente a los miembros de su ejército y su humildad (igualdad racial), al compartir con ellos, queda establecida.

En uno de estos diálogos anónimos, y respondiendo a la condición de su uniforme, grita desde su hamaca Bolívar: “ No tan malo, gritó el de la hamaca. Perdí mi uniforme, pero me hallo mejor con esta bata que me han regalado, mucho mejor que con las heridas de los pies; mañana me estreno la hermosa camisa de corteza de marima, que me regaló un cacique” (5). De nuevo, el narrador enfatiza, en las palabras pronunciadas por Bolívar, su carácter humilde que borra las diferencias raciales, haciendo posible que se sienta cómodo con una bata regalada y con el pronto estreno de una camisa hecha de corteza vegetal. El gran Libertador es un héroe al que, paradójicamente, le duelen los pies, estableciéndose la dualidad entre ser un héroe de la independencia, y poder pasar desapercibido entre sus

soldados. Argumento, que este anonimato racial le permite equiparse a los indios de la zona del Orinoco, otorgándole así un carácter popular (no-blanco).

Así mismo, al narrar que Bolívar estrenaría una camisa regalo de un cacique, se está destacando que el Libertador apoyaba a estas tribus, y más aún, que éstas lo apoyaban a él. Como he discutido en mi primer capítulo, la cercanía de Bolívar a los indios, o incluso a los individuos de color, no era tal como la describe González. Su versión literaria de la historia incurre en inexactitudes que sorprendentemente luego serán defendidas por historiadores de gran importancia en el pensamiento nacional del siglo XX (Lecuna). “Bolívar en Casacomia” tiene como fin crear del Bolívar histórico, un héroe nacional, humilde, cercano al pueblo (indios, negros, mestizos), que vislumbra, casi como una pitonisa o semidiós, el futuro del continente Americano.

Las similitudes del Libertador con una figura profética se hacen más evidentes a medida que transcurre la narración. Su discurso captura la atención de todos los presentes, refiriéndose a los grandes actos de liberación que pretende hacer en pro de la independencia Latino Americana:

No sé lo que tiene dispuesto la providencia, decía, pero ella me inspira una confianza sin límites. Salí de los Cayos, solo, en medio de algunos Oficiales, sin más recursos que la esperanza, prometiéndome atravesar un país enemigo y conquistarlo. Se ha realizado la mitad de mis planes: nos hemos sobrepuesto á todos los obstáculos hasta llegar á Guayana, dentro de pocos días rendiremos á Angostura, y entonces... iremos á libertar á Nueva Granada, y arrojando á los enemigos del resto de Venezuela, constituiremos á Colombia. Enarbolaremos después el pabellón tricolor sobre el Chimborazo, é iremos á completar nuestra obra de libertar á la América del Sur y asegurar nuestra independencia, llevando nuestros pendones victoriosos al Perú: Perú será libre (5).

Desde el comienzo de su alocución se puede apreciar la necesidad, por parte de González, de convertir al Libertador en un figura que, teniendo las extraordinarias características de prever el futuro, puede llegar a estar cómodamente en el anonimato. Esta dualidad,

representada en la figura del Libertador, no es más que el reflejo de las contradicciones discursivas que formarán la idiosincrasia venezolana de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

A través de las palabras que González adjudica a Bolívar, el lector puede apreciar cómo la Providencia está del lado de los patriotas. Así se argumenta, a través del texto literario, que la guerra de independencia es una lucha entre el bien (patriotas/americanos) y el mal (realistas/españoles). Consecuentemente se reafirma, con la posibilidad de liberación de América del Sur, la bondad (civilidad) del ejército patriota (Straka)¹⁶. Parte de esta bondad, o carácter civilizatorio, que numerosos críticos le otorgan a Bolívar está centrado en convertir al Libertador, y sus ideas, en el ejemplo a seguir. Muestra de ello es la manera como González termina de narrar “Bolívar en Casacoima”, destacando al máximo la figura del Libertador y la manera en la que éste traza su propio destino, no sin antes poner a prueba la fe de sus discípulos.

Haciendo alusión a la posibilidad de que Bolívar haya sido visto por sus contemporáneos y compañeros de lucha como un loco, un oficial se dirige llorando al General Briceño para señalarle lo siguiente: “Todo está perdido, amigo: Lo que era toda nuestra confianza hélo aquí loco; está delirando...” (6). Ante semejante acusación el Coronel Briceño defiende al Libertador, asegurándole al Oficial que Bolívar solo “chanceaba” con ellos para hacerlos olvidar las penurias de la guerra. Sin embargo, González desmiente a ambos, apuntando cómo todas las acciones que el Libertador les aseguró a sus soldados

¹⁶ Tomás Straka en *La voz de los vencidos: ideas del partido realista de Caracas, 1810-1821* (2007) señala la importancia que tuvo la figura de José Tomás Boves (1782-1814), y su alianza con el ejército realista, para el fortalecimiento del ideal bolivariano. De alguna manera u otra, Straka da la información necesaria para entender que existía la necesidad, entre algunos de los intelectuales del siglo XIX y mediados del XX, de justificar el “Decreto de Guerra a Muerte” (1813) pronunciado por el Libertador. Si Boves era atroz, a Bolívar no le quedaba más remedio que defenderse. Así, se disculpa uno de los actos más sangrientos cometidos en la guerra de independencia venezolana.

aquella noche a las orillas del Orinoco se hicieron realidad. Bolívar vislumbró cosas imposibles, las predijo¹⁷, y a base de su propio temple, las cumplió.

En otra de sus obras más conocidas, González continúa elaborando el mito del Libertador deshumanizándolo por completo. En “El 28 de octubre de 1837” (1837), González reclama el olvido que ha sobrecogido a Bolívar: “¿Cómo ha venido á olvidar Venezuela al hombre á quien lo debe todo, al héroe más famoso por su valor y virtud?” (7). En el primer capítulo aclare la importancia que el historiador norteamericano John Lombardi adjudicaba a la necesidad, que surgió luego de la separación de la Gran Colombia (1826 c.), de restarle importancia a Bolívar. En este segundo capítulo intelectuales como Juan Vicente González y Eduardo Blanco buscarán, por medio de la literatura, contrarrestar el discurso nacionalista sin Bolívar. Consecuentemente, las expresiones literarias de González y de Blanco tienen un fin argumentativo: El Libertador es el gran héroe de la patria y quienes lo acompañaron en su lucha también merecen un puesto privilegiado dentro de la saga nacional. Para ello era fundamental establecer lo perdido que se encontraba el pueblo venezolano sin Bolívar como centro de su identidad nacional.

Entonces, “El 28 de octubre de 1837” se convierte en un testimonio que pretendía traducir los sentimientos del pueblo venezolano que reclamaba el retorno del Libertador: “Vuelve, vuelve á tu Patria, Bolívar. Espiraste, y la campana fúnebre sonó como un remordimiento á los oídos de tus enemigos.” (13). El reclamo que se presenta dentro de la obra de González obedecía a la falta del “cuerpo” del Libertador en su tierra: “ ¿Qué has visto Venezuela después de la muerte de tu héroe? [...] Vemos allá Mil pueblos viven felices alrededor de una tumba” (13). La referencia a que los restos del Libertador

¹⁷ Las características premonitorias del Libertador han sido mencionadas por numerosos críticos a lo largo de los siglos XIX y XX. La evidencia más convincente se encuentra en uno de sus textos más conocidos, la “Carta de Jamaica” (1815).

continuaban, después de 7 años, en Santa Marta, y no en tierras venezolanas, es evidente. Si bien en su testamento, elaborado días antes de su muerte, el Libertador pedía que sus restos fueran enterrados en Caracas, solo en 1842 se dio la orden de exhumación a cargo del presidente José Antonio Páez.

Asumir que González solo se estaba refiriendo a la ausencia de los restos de Libertador, ofrecería una lectura poco acuciosa. La importancia que tenía Bolívar para González está a lo largo de su obra. Más que pedir la vuelta del cuerpo de Bolívar, González estaba en busca de reintroducir al Libertador dentro de un incipiente discurso nacional. En el prólogo a *Juan Vicente González: Historia y pasión de Venezuela* (1950) el destacado crítico venezolano Arturo Uslar Pietri narra cuán profunda fue la impresión que dejó Bolívar en González, comentando que: “desde entonces Bolívar va a constituir para él [González] un culto” (12). Esa introducción del Libertador dentro del ideario nacional venía acompañada de la necesidad de crear, discursivamente, al más grande héroe que tuvo y ha tenido Venezuela. De allí que “Grandeza humana”, sea el término que le otorga Uslar Pietri para describir aquello que González adjudicaba al Libertador. Quizás por esto, para González, ninguno de los hombres que llegó a ocupar puestos de importancia política en Venezuela podría compararse con el Libertador-héroe que él mismo se encargó de inmortalizar dentro de su obra literaria y crítica.

Como bien señala Uslar Pietri, González solo sentía admiración por hombres que él consideraba vestigios del virtuosismo de toda una época, aquella en la que habitaba Bolívar. Su admiración por el escritor venezolano Fermín Toro (1806-1865) se hace evidente en el momento de su muerte, señalando que “ha muerto el último de los venezolanos”, a lo que agrega Uslar Pietri: “Es decir, el último de los sobrevivientes de aquella patria ideal que él

[González] se ha forjado” (14). Entonces, este Libertador-héroe tiene como propósito argumentativo eliminar todo rastro de flaqueza en Bolívar¹⁸, afianzando una corriente discursiva que será la base de la gran épica nacional.

Venezuela Heroica es considerada como el libro base de este discurso épico-nacional, Como lo atestiguan gran número de estudios (Picon Salas, Key Ayala, Zumeta, et al.). Por medio de la escritura, Blanco va más allá de la historiografía para establecerse en la literatura. Su novela es, entonces, una historiografía romántica (Picón Salas, XXII) que tiene como centro discursivo hacer del pueblo venezolano una raza de héroes. Argumento, entonces, que el epígrafe en francés al comienzo de *Venezuela Heroica* obedece a una comparación directa con lo que representa el pueblo (blanco/civilizado) francés. Al utilizar la condición (racial) del mestizaje como igualador racial, Blanco, puede hacer que en su novela el término pueblo sea sinónimo de blancura. Esta re-significación del término “pueblo” posibilita, en el contexto ideológico venezolano, ser blanco (élite) y pertenecer al pueblo. Al igual que el doble discurso racial bolivariano, existe, detrás de dicha comparación, un proyecto de blanqueamiento que pretende equiparar a los blancos venezolanos con el blanco europeo.

Por su parte, Santiago Key-Ayala reconoce en *Venezuela heroica* “el gran poema nacional cifra y transfiguración de la nacionalidad” (cit. German Carrera Damas, *Historia de la historiografía venezolana*, 270), llegando a comparar la obra de Blanco con el poema épico la *Ilíada*. Así, la centralidad de este texto dentro del imaginario popular venezolano, la

¹⁸ Al referirme a flaquezas en el Libertador, pretendo hacer hincapié en las ideas promovidas por Bolívar en sus discursos políticos que apuntan a un proyecto de blanqueamiento detrás de su retórica del mestizaje y la igualdad racial. Así, el énfasis historiográfico en el “Discurso de Angostura” (1819) no recae en su concepción de exclusividad racial, por medio del Senado Hereditario, sino que se analiza como el discurso de la igualdad racial propuesto por el Libertador. Aquellos que promovían una retórica de la heroicidad del venezolano, y con ello la figura de Bolívar como el mayor héroe de todos, descartan las numerosas inconsistencias argumentativas dentro del ideario bolivariano.

define Picón Salas cuando argumenta que “Un poco de la imagen popular de la independencia que predomina en los contemporáneos se ha formado en la lectura de este libro-himno” (XXVIII), incrementando la imprecisión terminológica del Libertador en parte de sus alocuciones más emblemáticas¹⁹.

Quizás por ello es fundamental la importancia del pueblo dentro de esta epopeya venezolana, que remite al anonimato con el que comienza González su narración de “Bolívar en Casacoima”. Continuando con el discurso ideológico de González, es el pueblo-protagonista quien lleva a cabo la acción dentro de la novela. De allí, se define una raza heroica que tiene como fin idealizar a la guerra de independencia y a quienes participaron en ella. Este pueblo de raza heroica, es una masa abstracta, racialmente indefinible, que enaltece la idea de la república como territorio de libertad e igualdad. Sin embargo, desde el epígrafe, una obra que se suponía tenía como fundamento educar al pueblo sobre las ideas de libertad e igualdad (Martí, Orihuela), comienza con una cita en francés atribuida a Dumás. Si bien es cierto que estos héroes franceses podrían ser equiparables a los grandiosos héroes americanos (venezolanos), y que éstos también nos han dejado, según Blanco, lo heroico y lo grandioso, esas cualidades no parecieran ser para todos los venezolanos. Blanco logra blanquear su novela, asociándose al blanco francés y no al blanco-moreno español al igual que lo hizo Bolívar en el *Discurso de Angostura* (1819)

Las ideas propuestas por el Libertador, en referencia a España como conquistador y responsable de la esclavitud del pueblo americano, las utiliza Blanco al comienzo de su narración haciendo hincapié en los españoles como conquistadores que mantuvieron sometido al continente Americano. A vez, expresa cómo a través de generaciones el poderío

¹⁹ En el primer capítulo destaco las inconsistencias terminológicas en el doble discurso racial de el Libertador que favorecen, paradójicamente, a un proyecto de blanqueamiento basándose en la igualdad, uniformidad racial, que genera la palabra “pueblo”.

español, y el amor a esa patria, fue olvidado por los (blancos) habitantes de América.

España pasó a ser solo el conquistador que a fuerza bruta (no-blanca) ultrajó al territorio americano:

Las generaciones se sucedían mudas, sin que los padres transmitiesen a los hijos un solo de estos recuerdos, conmovedores por gloriosos, que exaltan el espíritu y alimentan por siempre el patrio orgullo. Sin fastos, sin memorias, sin otro antecedente que el ya remoto ultraje hecho a la libertad del nuevo mundo, y las huellas de cien aventureros estampadas en la cerviz de todo un pueblo [...] Para los pueblo todos, vivir sin propia Gloria equivale a vivir sin propio pan; y la mendicidad es denigrante” (17)

España ha dejado de ser vista como un pueblo de héroes y se ha convertido en un compendio de conquistadores semi-bárbaros quienes pisotearon al (noble) pueblo americano. En referencia a ello Inés Quintero comenta, en su ensayo “la historiografía” (1996), sobre la necesidad de descalificar al enemigo (España) en busca de crear, discursivamente, a la raza heroica venezolana:

Los mismo protagonistas del proceso, ilustrados políticos y jefes militares, al calor de los sucesos y en los años siguientes al desenlace de la guerra, asumen el compromiso de narrar la hazaña libertaria para destacar fundamentalmente, por una parte, la heroicidad de los americanos, su voluntad indoblegable contra la tiranía y el enorme sacrificio realizado para obtener la libertad y, por otra, descalificar al bando contrario, destacar sus actos de crueldad contra los americanos, su despotismo, abuso de autoridad y sanguinarismo (Cit. Straka, 18)

La polarización también tiene, como bien asevera el historiador venezolano Tomás Straka, la función de justificar los actos bárbaros que se llevaron a cabo por parte del ejército patriota, como es el caso del “Decreto de guerra a muerte” (1813).

De la idea del español como conquistador (amo) de las tierras americanas se desprende una concepción del término esclavitud desde la cuál Bolívar construye un discurso racialmente igualitario: Todos somos esclavos de los españoles. Así lo expresa el

Libertador en el “Discurso de Angostura” (1819): “y nos hallábamos en tanta más dificultad para alcanzar la libertad, cuanto que estábamos colocados en un grado inferior al de la servidumbre [esclavos], porque no solamente se nos había robado la libertad, sino también la tiranía activa y doméstica” (*Discursos y proclamas*, 70). Bolívar consideraba esencial para justificar una guerra de independencia hacerle ver a sus contemporáneos, incluyendo a los individuos de color, que el sistema colonial español era una forma de esclavitud.

Blanco, por medio de su novela histórica, se hace eco de este concepto bolivariano de la esclavitud como igualador racial, asemejando la vida colonial a la docilidad del esclavo: “La vida corría monótona; por lo menos, sin combate aparente, y con la docilidad de un manso río se deslizaba aprosionada [aprisionada] entre la triple muralla de fanáticas preocupaciones, silencio impuesto y esclavitud sufrida que le servían de diques” (*Venezuela heroica*, 18). Ese mismo pueblo, racialmente equiparado, que vivía en esclavitud gracias a la presencia española en territorio americano, había sido privado de existir, políticamente, ante el resto del mundo.

Es decir, había estado, como bien asevera Bolívar en el “Discurso de Angostura”: “abstraídos, ausentes del universo, en cuanto era relativo a la ciencia del gobierno” (*Discursos y proclamas*, 71). La misma frase se encuentra en las primera páginas de *Venezuela heroica*: “Silencio y quietud era nuestra obligada divisa. Y privados de nuestros derechos no existíamos para el mundo” (18). Paradójicamente, esta noción inclusiva de: “nosotros pueblo esclavizado” permitió que Bolívar llevara a cabo propuestas como la de un Senado Hereditario para “controlar” al pueblo ignorante²⁰. Este mismo doble discurso fue

²⁰ En mi primer capítulo elaboro la eficacia de un Senado Hereditario para el proyecto de blanqueamiento bolivariano. La importancia de establecer una igualdad racial, mientras se buscaba controlar a los que se denominó el pueblo no-blanco/no-virtuoso, sirvió para dar cierto apoyo y carácter popular a la gesta independentista.

utilizado por González y Blanco en sus obras histórico-literarias, popularizando el discurso del mestizaje como característica esencial del pueblo venezolano hasta entrado el siglo XX.

La importancia de que *Venezuela heroica* sea descrita como el libro-himno de la nación venezolana (Martí, Orihuela, Picón Salas et al.), está relacionada con la difusión de conceptos como “pueblo” y “esclavitud” que, reitero, se basan en el ideario racial/social/político del Libertador. De ninguna manera considero que este hecho sea casual, y al contrario, la relación de Blanco con Juan Vicente González, y la adoración de este último por el Libertador, demuestran el amplio conocimiento que Eduardo Blanco tenía del ideario bolivariano. Así, a lo largo de la narración Bolívar se convierte en el representante de toda una Patria que solo él podía liberar: “Aquel atleta, hasta entonces no estimado en su justo valer, era Bolívar” (29). Ese gran atleta, es descrito entre “magnas luchas” que junto a su pueblo logró la mayor de todas las gestas: “En medio de extensos campos de perenne verdura, se levanta una ciudad que, aunque triste y silenciosa cual si temiera turbar con profana alegoría el reposo de los heroicos muertos que encierra en su recinto, pregona sin embargo el alto ejemplo y los titánicos hechos de nuestros mayores” (34). El Libertador funge como parte de una gran masa uniforme (pueblo) que reclama a gritos su libertad y él es único capaz de otorgársela.

Al igual que en el relato de Juan Vicente González, Bolívar es, contradictoriamente, pueblo y héroe a la vez. Así, participa como uno más dentro de su ejército, mientras se destaca como el más valeroso de los hombres. El Libertador es, dentro de su propio discurso y la historiografía romántica que lo enaltece, pobre (no-blanco) y oligarca (blanco), sin que esto sea causa de amplia discusión por parte de la mayoría de la crítica venezolana. Esta paradoja es fundamental para entender cómo una figura que abiertamente decía

tenerle miedo a los individuos de color, y su posibilidad de llegar al poder (*pardocracia*), pueda también ser retratado como el líder del pueblo (no-blanco) venezolano.

Para algunos historiadores de finales del siglo XX (Pino Iturrieta, Carrera Damas, Straka) parte de la dualidad proviene de un sistema argumentativo en el que los patriotas representaban la civilización, mientras los realistas seguían las doctrinas “atrasadas” de la monarquía. Aunado a esto, la mayoría del pueblo, debido a su carácter ignorante (Baralt), seguía a los representantes del colonialismo español. Reflexiona el historiador Rafael María Baralt en 1865, que dentro del partido republicano hacían vida: “muchos sujetos, de los más granado de la sociedad, ricos é ilustrados” (cit. *Historia de la historiografía*, 225), mientras el pueblo pertenecía: “por sus hábitos perezosos y serviles” (225) al partido de los realistas. La incapacidad del pueblo (no-blanco) para “concebir la tendencia filosófica de la revolución” (225), confirmaba su barbarismo. A consecuencia, la popularidad del ejército de Boves, consistía en que dentro de sus filas existía una mayoría de color, al contrario de la revolución republicana que pregonaba los ideales criollos de la época. Si bien en mi primer capítulo elaboro con más detalles esta relación Boves/Bolívar, considero importante destacar que el carácter elitista del discurso bolivariano acaba, en parte, con la Segunda República (1813-1814).

Entonces, a partir de la “Carta de Jamaica” (1815), Bolívar se aleja de las exigencias del “Decreto de Guerra a Muerte” (1813)²¹ en busca de hacerle creer al mundo anglosajón el carácter popular de su movimiento independentista. A su vez, en 1816 llega a Carúpano decretando lo que muchos historiadores se atreven a señalar como el “fin de la esclavitud”.

²¹ Extracto del “Decreto de Guerra a Muerte” pronunciado por Simón Bolívar en Trujillo el 15 de junio de 1813: “Españoles y canarios, contad con la muerte, aun siendo indiferentes, si no obráis activamente en obsequio de la libertad de la América. Americanos, contad con la vida, aun cuando seáis culpables”.

Ambas manifestaciones del pensamiento bolivariano, así como el “Discurso de Angostura” (1819), reflejan la necesidad de construir una argumentación que apelase a las masas (no-blancas), quienes eran la mayoría de la población venezolana. En *Venezuela heroica* se retrata a un Bolívar que otorga la libertad plena a los esclavos movido por su carácter igualitario y popular, anulando con ello el discurso racista/clasista/ separatista encontrado en el “Decreto de guerra a muerte” (1813): “El terrible Decreto de Trujillo [“Decreto de guerra a muerte”] queda anulado con la proclama de Ocumare [“Decreto de Carúpano”], no obstante que los provocadores del formidable reto que entrañó aquel decreto, cerrado cual tenían el corazón a la piedad, persisten aún en la criminal resolución de exterminar a los americanos” (205). Así queda registrado, por historiadores e intelectuales del siglo XIX (González, Blanco et al.), el supuesto sentimiento popular que gobernaba dentro del ejército independentista. Sin embargo, el carácter elitista republicano, anterior a la caída de la Segunda Republica, no deja de existir dentro del imaginario bolivariano, surgiendo lo que ya he denominado en el primer capítulo: El doble discurso racial del Libertador.

Heredando estas contradicciones discursivas, el nacionalismo del siglo XX, paradójicamente, propone la igualdad racial mientras establece las bases para un proyecto de blanqueamiento que pretende controlar (civilizar) al gran sector bárbaro (no-blanco) de la población. Así, más allá de una estrategia retórica de barbarizar a los españoles, y civilizar a los republicanos (Straka), al narrar el episodio de Boves, y la manera en la que éste toma el control del centro del país, Blanco, está confirmando la existencia de dicho proyecto de blanqueamiento dentro del pensamiento nacional venezolano: “Es la invasión de la llanura sobre la montaña; el desbordamiento de la barbarie sobre la República naciente” (35). Estas

“invasiones” caracterizan la necesidad de civilizar / controlar al pueblo (no-blanco) venezolano.

A su vez también persiste la imagen del Libertador como emancipador de los esclavos, organizador de asambleas populares, y representante del pueblo venezolano ante la tiranía española: “Bolívar no se detiene, sin embargo, en el desarrollo de sus generosos propósitos, expide otro decreto sobre la libertad de los esclavos y ofrece la más amplia amnistía a aquellos de sus compatriotas que hubieran defendido o que defendiesen todavía las banderas del Rey” (205).

La manera como los textos histórico-literarios de Juan Vicente González y Eduardo Blanco retratan el periodo independentista, refleja no solo la coexistencia de discursos antagónicos dentro del pensamiento venezolano de los siglos XIX y XX, sino laxitud interpretativa del pensamiento bolivariano. Prueba de ello son las líneas finales de la novela:

La victoria, en síntesis, corresponde a la idea. Después de tres siglos de dominio absoluto sobre la vasta región del Nuevo Mundo, España no fue vencido sino por España. Las glorias castellanas no fueron empañadas; con la espada del Cid triunfó Bolívar; la histórica *tizona* blandíala un descendiente del héroe de Vivar (420).

El Libertador, a lo largo de sus numerosos discursos, no consideró, ya sea por razones estratégicas o de carácter argumentativo, a España como un ejemplo a seguir. No solo se trataba de barbarizar al enemigo, sino de posicionarlo en atraso con respecto a las más modernas, anglosajonas (blancas), naciones europeas. La raza española no era lo suficientemente blanca como para ser ejemplo de la naciente república.

En su “Discurso de Angostura” (1819) el Libertador destaca el carácter africano de esta nación, y por consecuencia del pueblo venezolano:

Séame permitido llamar la atención del Congreso sobre una materia que puede ser de una importancia vital. Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del norte; que más bien es un compuesto de África y América que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma, deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter (*Discursos y proclamas*, 77-78)

Si los españoles eran africanos, pues Bolívar también lo era. Para efectos de su retórica, dentro del “Discurso de Angostura”, el posicionarse como parte del pueblo (no-blanco) servía a sus ambiciones de crear una atmosfera de igualdad que borrara diferencias raciales. A su vez, dicha homogeneidad racial permitiría a los esclavos, identificarse a sus amos, dueños de las grandes haciendas, y pelear junto a ellos (Saignes). Por otro lado, la “africanidad” de España permítale a Bolívar enfocar su modelo republicano en el gobierno inglés, desde el cual logra introducir, como opción razonable, la implementación de un Senado Hereditario. Así, igualarse al pueblo para luego poder controlarlo representa un proyecto de blanqueamiento que, bajo la bandera de igualdad racial del mestizaje, construye el ideario nacional venezolano.

Blanquear las instituciones de la nueva república para mantener el poder solo entre aquellos genéticamente privilegiados (blancos), evitando así que los pardos (no-blanco) amenazaran el status quo, representa un punto fundamental dentro del republicanismo bolivariano. Consecuentemente, resulta irónico que Eduardo Blanco interprete el triunfo de Bolívar como uno que también le pertenece a la tradición castellana de la cual el Libertador pretendía alejarse: “Las glorias castellanas no fueron empañadas; con la espada del Cid triunfó Bolívar; la histórica *tizona* blandíala un descendiente del héroe de Vivar” (420). Es

más, argumento que el blanqueamiento de la nueva república, y sus instituciones, incluía deshacerse, de manera retórica, política, y racial, del legado, sucio, mestizo, español²².

La nueva república tendría una casta de hombres que estarían formados bajo la educación republicana, intentando borrar los vestigios del carácter (no-blanco) español. Por como está estructurado este Senado Hereditario, podría argumentarse que Bolívar veía la necesidad de instaurar un pool genético “puro”, que pudiera ser controlado, evitando la mezcla racial (blanco/no-blanco). Con el tiempo, este Senado Hereditario, habría blanqueado el carácter del venezolano y el poder sería ejercido sobre una masa impotente (no-blanca) subyugada por una retórica de igualdad (mestizaje)²³.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la representación más completa de estos discursos raciales antagónicos que se desarrollaron dentro del pensamiento nacional venezolano se encuentra en la revista de variedades *El Cojo Ilustrado* (1892-1915).

Por ello numerosos estudios la declaran como la “imagen de Venezuela” (Zanetti, González, Márquez, et al). En su artículo “Una revista notable: *El Cojo Ilustrado* de Venezuela” (2005), Susana Zanetti argumenta cómo *El Cojo* se proponía modernizar a Venezuela. Por su parte, Gabriel González en su investigación *La fotografía de El Cojo Ilustrado: o de cómo se construyó una Venezuela en el imaginario de una élite de lectores* (

²² Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) utiliza el argumento bolivariano de España como territorio africano en la introducción de *Facundo* (1845), haciendo del Libertador, como lo aclara Cappelletti en su investigación *Positivismo y evolucionismo en Venezuela* (1992): “un positivista *avant la lettre*”. Sarmiento asocia al territorio español con el carácter salvaje del africano: “Entonces, se habría podido aclarar un poco el problema de la España, esa rezagada de Europa que echada entre el Mediterráneo y el Óceano, entre la Edad Media y el siglo XIX, unida a la Europa culta por un ancho istmo y separada de África bárbara por un angosto estrecho” (18).

²³ Cornel West, en el prefacio a la antología de *Critical Race Theory. The Key Writing that Formed the Movement* (1995), define el efecto del término *colorblindness*, en el ámbito racial norteamericano, de la misma manera en la que durante estos dos capítulos he tratado de definir el discurso del mestizaje en Bolívar y en el discurso intelectual venezolano del siglo XIX y parte del siglo XX: “Critical Race Theory aims to reexamine the terms by which race and racism have been negotiated in American consciousness, and to recover and revitalize the radical tradition of race-consciousness among African-American and other peoples of color- a tradition that was discarded when integration, assimilation and the idea of colorblindness became the official norms of racial enlightenment” (XIV). West señala la paradoja entre el término *colorblindness*, con su función racialmente igualadora, y la exclusión que ha creado en las poblaciones de color americanas al ser parte del discurso hegemónico.

2005) señala el deseo de crear una comunidad “ilustrada” a finales del siglo XIX. Así, González, asegura que “ la ciudad utópica debía construirse por encima incluso de las carencias de la misma realidad” (9). Para lograr tener dicha comunidad ilustrada, era necesario establecer en Venezuela la industria del fotograbado, que tenía gran importancia en Norteamérica y en Europa. Con la capacidad y necesidad de “ilustrar” surge esta revista como medio para lograr “civilizar” a Venezuela.

Desde la primera edición de la revista el 1 de Enero de 1892 se deja claro cuál era la imagen que se quería capturar de Venezuela: “ en materia de grabados hay decidido empeño en que sean ellos, y tanto como se pueda, modelos de su género; aceptándose con mejor inclinación aquellos dibujos que representen personajes, costumbres, edificios nacionales” (Cit. González, 9). Por medio de concursos la plana editorial de *El Cojo*, a cargo de J.M. Herrera Irigoyen, pretendía dar a conocer una imagen del Venezuela al resto del mundo civilizado. Parte importante de esta misión se encuentra en el proceso de selección de dichos grabados, y cómo se controlaría aquello que podría, o no, ser publicado.

Influye también a quiénes quería estar dirigido *El Cojo* y cómo la creación de esta “comunidad imaginaria” (Anderson) debía ser cuidadosamente alimentada. El proceso civilizatorio, que asocio con la continuada implementación de un proyecto de blanqueamiento en Venezuela, se ve claramente en las páginas de *El Cojo Ilustrado*. Así, Herrera Irigoyen implementa una revista que simula a la publicación francesa *L'illustration* (1843-1944)²⁴. La notable influencia francesa en la revista dialoga con lo que ya Antonio Guzmán Blanco (1829-1899) había comenzado a implementar en Venezuela desde 1870, y

²⁴ J.M. Herrera Irigoyen viajó a Europa (Paris) donde compró el mismo modelo de imprenta que utilizaba *L'illustration* para crear una publicación, y una experiencia de lectura, parecida a la parisina.

lo que el historiador venezolano Germán Carrera Damas describe como: la formulación definitiva del proyecto nacional.

Hay varias razones por las cuales fue exitosa la ejecución de este denominado proyecto nacional, que sin duda retoma la línea editorial de *El Cojo Ilustrado*. Una de ellas es lo aprendido luego de la Guerra Federal (1859-1863), período que recuerda, según la historiografía venezolana, a la polarización desarrollada por el “Decreto de guerra a muerte” (1814). Sin duda, la Guerra Federal con dirigentes populares como Ezequiel Zamora (1817-1860), que abogaban por la reforma agraria, contribuyó a desmontar lo que el político Carlos Irazábal, a mediados del siglo XX, calificó como la oligarquía conservadora.

El conservatismo²⁵ quedó herido de muerte. Este hecho tiene su importancia histórica porque la preeminencia de la oligarquía conservadora implicaba lógicamente que fuese la suya la ideología dominante y, como es sabido, estaba saturada de prejuicios aristocráticos, étnicos [raciales], que impedían la democratización de las relaciones entre los hombres [igualdad]” (Cit. Carrera Damas, 15).

Esta búsqueda de la igualdad por parte del partido liberal es una característica que Irazábal identifica con el verdadero fin de la era colonial, y que permaneció en el carácter del pueblo venezolano: “Ello explica en gran parte, los rasgos espirituales de nuestro pueblo en la actualidad [1939]: rebelde, igualitario, democrático [...]” (Cit. Carrera Damas, 15). Lo que no pareciera haber tomado en cuenta Irazábal, al hacer su estudio político del siglo XIX, es cómo los liberales, después de obtener el poder, se rodearon de conservadores promoviendo la Revolución de Abril (1870) liderada por uno de los más reconocidos liberales del momento: Antonio Guzmán Blanco.

²⁵ El partido conservador estaba integrado principalmente por figuras como José Antonio Páez y habría sido parte fundamental de la disolución de la Gran Colombia. Dicha agrupación política era conformada por la oligarquía (blanca) venezolana, manteniendo el viejo mantuano colonial.

A partir de 1870 con el fin de las guerras, al menos por el momento, Guzmán Blanco se propone hacer de Venezuela un territorio europeo (francés) en América. Para ello comienza con la construcción de una infraestructura que dejará de representar a Caracas como una pequeña ciudad colonial. La construcción de El Capitolio (1873), como sede del parlamento, fue solo el comienzo de obras arquitectónicas que pretendían dar apariencia de civilidad en la ciudad capital. El Teatro Municipal (1881), el ferrocarril Caracas-La Guaira (1883), la extensión de las líneas telefónicas, entre otras, son parte de los vestigios de la infraestructura *guzmancista* que retratarán los fotograbados en las páginas de *El Cojo Ilustrado*.

Así como hubo la clara intención en los gobiernos *guzmancistas* (1870-1877, 1879-1884, 1886-1888) de aparentar arquitectónicamente ser una ciudad moderna, también hubo un discurso político-social, y racial, que pretendía neutralizar, igualar, a la población de color y con ello acabar con el caudillismo. Este intento, que incluyó una de las tantas reappropriaciones de la figura de Bolívar hecha por Conservadores y Liberales, también está presente dentro de la ideología promovida por *El Cojo Ilustrado*. La implementación de la moneda nacional llamada “Bolívar” y la promulgación de “Gloria al bravo pueblo” como himno nacional (1881) son parte de este “programa coherente de acción política, administrativa e ideológica” (*Formulación definitiva del proyecto nacional: 1870-1900*, Carrera Damas 34) con el cual Guzmán Blanco llegó al poder.

Entonces, si los integrantes del partido Conservador tenían un discurso que claramente privilegiaba una sociedad colonial dividida entre blancos y no-blancos, el partido Liberal, a partir de 1870, promulgaba un discurso de igualdad que paradójicamente le dio aún más poder a la clase dominante. El historiador venezolano Germán Carrera

Damas en su estudio *Formulación definitiva del proyecto nacional: 1870-1900* (1988), se refiere a la instauración de una clase dominante que podía gobernar bajo el rotulo de la igualdad y con la aprobación del pueblo: “Por último, la clase dominante se había dotado de una formulación acabada del proyecto nacional, representada por la constitución de 1864, capaz de englobar, por primera vez, a toda la sociedad” (34). La implementación de argumentos heredados de lo que ya he denominado el doble discurso racial en el ideario bolivariano, permite que el “moderno” proyecto nacional de Guzmán Blanco surja efecto y perdure hasta el siglo XX, como lo evidencia la revista *El Cojo Ilustrado*.

Así, el desarrollo de una burguesía moderna se acrecienta mediante el uso de los símbolos patrios, como la nueva moneda de circulación y el recién decretado himno nacional, procurando un discurso de igualdad amparado en el fin de la esclavitud decretada por el liberal José Tadeo Monagas en 1854. No hay duda, dentro de la historiografía venezolana, del aporte modernizador que llevó a cabo el “Ilustre Americano” Guzmán Blanco. “Ilustrar” pareciera ser el punto en común entre lo elaborado durante el *guzmancismo* y la continuación de su discurso en las páginas de *El Cojo*. Crear una publicación francesa como *L’illustration* en Venezuela, es parte del mismo proyecto de blanqueamiento que llevó a cabo Guzmán Blanco en la segunda mitad del siglo XIX. Afrancesar a la nación es igual a blanquearla, y el discurso bolivariano, que se funda política y socialmente en el movimiento de la Ilustración francesa, pareciera ser el indicado²⁶.

Para ello, y como ya he reiterado a lo largo de este capítulo, la imprecisión terminológica de la palabra “pueblo” es fundamental. Por lo tanto, no es casual, que la

²⁶ La revista decide como nombre *El Cojo Ilustrado* en parte por la condición de cojo que padece uno de sus dueños Manuel María Echezuría (González et al.)

canción “Gloria al bravo pueblo”, escrita por Juan José Landaeta en 1810²⁷, utilice al pueblo venezolano para definir la lucha por la independencia: “Gloria al bravo pueblo que el yugo lanzó, la ley respetando la virtud y honor”. Consecuentemente, esta frase se ha convertido en parte central de la ideología patriota venezolana: el pueblo todo, como gran masa anónima, venció el yugo de la esclavitud española.

Ya para 1840, la conocida canción evocaba los ideales presentes en el partido liberal y su lucha contra el sistema “colonial” del partido conservador. Juan José Landaeta, a quien comúnmente se le acredita la musicalización del “Gloria al bravo pueblo”, elaboro una pieza musical que, por innegable influencia francesa, se le denominó la “Marsellesa venezolana”. Así, reformular el proyecto nacional, incluyendo de nuevo al “pueblo” dentro de una narrativa parecida a la adoptada por Bolívar a principios del siglo XIX, permitió continuar con el proyecto de blanqueamiento para mantener a los blancos en el poder.

Por su parte, *El Cojo Ilustrado* hizo evidente la línea editorial de “civilizar” a la nación venezolana con la incorporación, en su primer número, del dibujo “El llanero domador” de Celestino Martínez. La imagen captura a un llanero sobre un potro “salvaje”, al cual intenta dominar en lo que se presume es el llano venezolano. La litografía del llanero, junto con la nota editorial de J.M Herrar Irigoyen, deja claro que por medio de la imagen *El Cojo* pretende, como el llanero domador, subyugar a la bestia. Aclara Zanetti, refiriéndose a la litografía de Martínez, en su artículo sobre la revista venezolana:

²⁷ Se ha cuestionado la autoría del “Gloría al bravo pueblo” de manera constante desde su implementación como Himno Nacional por Antonio Guzmán Blanco en 1881. Algunos historiadores (Calzavara, Marqués Rodríguez), aseveran que el verdadero autor de la letra es Andrés Bello y que la música fue compuesta por Lino Gallardo, autor de la también reconocida “Canción Americana” (1811). En una publicación del “El Americano” de Paris en 1874 se hacía reconocimiento al “Gloria al bravo pueblo” como canción representativa de Venezuela escrita por Andrés Bello y con música de Lino Gallardo. La polémica era ya conocida en el momento en que Guzmán Blanco firma el decreto, razón por la cual no se mencionan los autores del recién decretado Himno Nacional. Cabe acotar que a lo largo del “Gloria al bravo pueblo” no mencionan las diversas razas que conforman al venezolano. El propósito pareciera haber sido “borrar” las singularidades raciales para crear una masa uniforme y racialmente anónima.

“El llanero domador” inicia el desfile visual buscado por este célebre magazín venezolano: el espacio parece desbordar sus límites, la profusión de fotografías reproduce los ámbitos nacionales y su gente, como si ahora la paz y el progreso allanaran la integración que una geografía abrupta, las continuas guerras por el poder y la heterogeneidad regional volvía difíciles. Estamos frente a una franca apuesta a la modernidad (132)

Más allá de que la apreciación hecha por Zanetti recuerde a las razones por las cuales Guzmán Blanco fue apodado como el “Ilustre Americano”, imponiendo una supuesta “civilidad” al acabar con los caudillos (Carrera Damas); el texto de J.M. Herrera Irigoyen termina de definir las concepciones raciales de la época: “quiera la suerte que sirva este dibujo de lema simbólico que nos enseñe á todos á domar los vicios de diverso linaje que sin descanso hacen venir a menos los hechos de nuestra vida nacional” (Cit. González, 17). Tanto el “Llanero domador” como las palabras de Herrera Irigoyen, parten de la premisa de que el “pueblo” (no-blanco) pertenecía a una raza de mezclas (mestizaje). Esto, a su vez, contribuye a un “diverso linaje” que impide la modernización (blanqueamiento) de Venezuela, ya que era impensable una nación exitosa sin las características de la raza blanca-civilizada-virtuosa.

Al igual que el doble discurso bolivariano, que fue estratégicamente implementado tanto por Conservadores (Páez) como por Liberales (Guzmán Blanco), Herrera Irigoyen se incluye dentro de su descripción de las razas de “diverso linaje”. Utilizando el inclusivo “nosotros”, Irigoyen, crea una igualdad discursiva basada en la mezcla racial, aunque en realidad se esté refiriendo al pueblo (no-blanco, no-civilizado). Era la labor de los lectores de la revista “ilustrar” a aquellos de herencia mixta, para lograr acabar con el salvajismo innato que se había apoderado de la población y que había impedido el desarrollo de un proyecto (blanco) nacional. Hacer que el pueblo entendiera que su role dentro de la modernización de Venezuela incluía blanquearse, es decir, aceptar su lugar (inferior) dentro

de la estratificación de la nación, sin protestar ni rebelarse, era fundamental. Había que “crear” la imagen de civilidad, de paz, sin la constante interrupción de grupos armados que pretendían invadir al centro (civilizado) y tomar el poder.

Todo esto obedecía a lo que el público, que compraba la revista, quería escuchar. Así, el mercado editorial de *El Cojo* se preocupaba por mantener entre sus lectores a la clase (blanca) privilegiada. Su costo de 4,00 Bolívares, cuando revistas como *Cosmópolis* (1894-1895) costaban la mitad, atestigua la importancia que dio Herrera Irigoyen al público al cual iba dirigida su publicación. (Zannetti, Alcibíades, et al). La visión empresarial de Herrera Irigoyen permitió una línea editorial “ ecléctica ” que pudiera compaginar con la diversidad de opiniones, gustos, y discursos encontrados, en la (blanca) sociedad venezolana de la época:

Separado de la vieja pauta en que, si mal no juzgamos, se limitaban las revistas literarias de antaño, preparándose desde su propio nacimiento la asfixia en la que debe sucumbir, al reducirse a determinadas escuelas, ó á gusto y género exclusivos, ó á tendencia literarias de antemano trazadas por un solo hilo [...] (Cit. Alcibíades, 255-256)

El éxito de la revista se basa en saber qué buscaban sus lectores y ofrecérselo sin excluir visiones encontradas.

Consecuentemente, la imagen del “Llanero domador” y la nota editorial de Herrera Irigoyen, encierran las contradicciones discursivas (doble discurso racial) que forman parte esencial de la ideología intelectual (racial) venezolana de mediados del siglo XIX y principios del siglo XX. El control lo ejercen las clases (blancas) privilegiadas, y la litografía del llanero, que pretende domar a la bestia, está siendo observada, y ha sido seleccionada, por aquellos que están, debido a su carácter racial, por encima del hombre no-blanco que

intenta “controlar” su carácter salvaje.

El creador de esta apariencia de modernidad tiene el poder de interpretarla o publicarla. Es decir, controla cuándo y cómo puede incluir a figuras tipo que representan el “pueblo” (no-civilizado/no-blanco) dentro del discurso modernizador. A su vez, también puede otorgarles una interpretación dentro del imaginario nacional que le permita fácilmente incluirse en, o de ser necesario excluirse de, la categoría “pueblo”. Al reconocer la presencia de un proyecto de blanqueamiento, y de un doble discurso racial, civilizar, equivale a blanquear.

Es decir, subyugar a las masas de color permitía darle continuidad a los blancos en el poder político, social, racial, e incluso, discursivo. Así, *El Cojo Ilustrado* pretende otorgarle a sus lectores de la clase (blanca) privilegiada la posibilidad de erradicar, o en algunos casos transformar en exóticas (Ernst), aquellas características (raciales) que los acercaban al mestizaje. Es necesario, entonces, entender cuál era el lugar del llanero dentro del imaginario nacional y por qué su utilización, dentro de la litografía de Celestino Martínez, ejemplifica el doble discurso racial presente en el proyecto nacional venezolano del siglo XIX.

Para José E. Machado, en el prólogo de 1947 a la obra de Daniel Mendoza *El llanero* (1846), el habitante del llano tiene, sin duda, las mismas características (raciales) que del gaucho argentino. Señalando que ambos territorios se compaginan en el aspecto físico y que son: “habitados por agrupaciones étnicas que presentan los mismo rasgos en sus caracteres esenciales” (9). También asevera la importancia del ambiente en el desarrollo de las características (raciales) de los pueblos: “Común es ya el concepto de que hay íntima

relación entre el ser vivo y el medio en el que se forma [...] En pocas comunidades humanas es tan notable la influencia del ambiente como en los pueblo pastores [llaneros/gauchescos]" (11). Haciendo referencia a obras emblemáticas de la literatura gauchesca como *Facundo* (1845) y *Martín Fierro* (1872), Machado da un lugar fundamental a la "misma salvaje independencia" que Sarmiento identificó con el gaucho, el asiático y el árabe.

A lo largo de su análisis Machado ejemplifica la predisposición del llanero para la guerra: "la aversión a los trabajos manuales; el desdén para el urbano [blanco/civilizado]; el concepto de que el valor es la suprema virtud y la guerra el mejor de los derechos" (12), explicando con ello la "necesidad de un Jefe que lo representase y dirigiera" (12). Con ello nace la figura del caudillo que dentro de la guerra de independencia obtuvo dos momentos de gran importancia, el primero, con el general realista José Tomás Boves (1782-1814) , y el segundo, con el patriota José Antonio Páez (1790-1873). A pesar de que ambos "caudillos" eran blancos, o "catires", los llaneros los seguían con gran valentía cambiando así el curso de la guerra independentista.

Así la historia de Boves, Páez, José Tadeo Monagas, e incluso Antonio Guzmán Blanco, demuestra que el llanero (mestizo), al ser controlado correctamente, otorga, por medio de la guerra, el poder político, social y racial. Al igual que el indeterminado término "pueblo", el "llanero" es en sí mismo representante de todas las razas venezolanas. El ejemplo más claro de "pueblo":

El llanero resulta pícaro y socarrón algunas veces, y es el atavismo del pechero; otras indómito y bravío, y es la sangre india batiéndose desesperadamente en defensa de su independencia y de su suelo; otras pensativo y hosco, casi sombrío, y es la pesadumbre del negro, atado por las cadenas de la esclavitud. De la mezcla de esos tres morbos no podía menos que producirse es auténtico ejemplar de raza pampera, que ama, llora o canta, como el turpial salvaje: Vestido de oro por la

magnificencia de su selva y de negro por la incurable barbarie de su fatalidad (90)

A lo largo de su ensayo sobre el “llanero”, Mendoza señala de manera constante la mezcla de razas que produce a este personaje tan peculiar, aseverando que su carácter salvaje (mestizo) lo lleva a una incurable fatalidad, igualándolo al “gaucho” descrito por el argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888). Con tal sólo un año de diferencia Mendoza había podido leer e interpretar el ensayo de Sarmiento, adaptándolo al territorio venezolano. Concluyendo que estos personajes (el “llanero” y el “gaucho”) son la fiel imagen de la nación (no-blanca) y deben ser eliminados, discursivamente, de la nueva nación (blanca) civilizada.

Sarmiento, en el prólogo a *Facundo*, comenta que: “no fue por un accidente de su carácter, sino por antecedentes ajenos a su voluntad” (23) que Facundo Quiroga se convierte en ese caudillo encabezando un movimiento social que “no es más que el espejo en que se reflejan, en dimensiones colosales, las creencias, las necesidades, preocupaciones y hábitos [carácter] de una nación” (23). El ambiente donde se generan estos personajes, y la mezcla de razas que da como resultado sus características tan peculiares, los convierte en sinécdoque de la nación (bárbara /no-blanca) y protagonistas de un discurso que utiliza la mezcla racial como medio exclusión (blanqueamiento).

Argumento, que el ideario bolivariano es el responsable del discurso de unidad por medio del mestizaje mucho antes de lo que De castro en *Mestizo Nations* (2002) describe como el “discourse of mestizaje”, o la ambigüedad entre raza y cultura a principios del siglo XX: “Latin American nations have been founded discursively around an ambiguity between culture and race” (21). De Castro también propone que el discurso del mestizaje, como unidad nacional, surge en reacción a las teorías de positivismo (“racialism”) presentes en

Latino América a finales del siglo XIX. Contradigo la visión De Castro a lo largo de mi primer capítulo estableciendo cómo el discurso bolivariano se basa en una América unida por medio de sus características raciales propias (mestizaje) mucho antes del siglo XX. Incluso, a finales del siglo XIX, se puede registrar ese “discourse of *mestizaje*” al que apela De castro, pero también críticos como Magnus Mörner, dentro de una publicación como *El Cojo Ilustrado*.

Así, la continuación de este doble discurso racial, que se establece a partir del ideario bolivariano, está ejemplificada en la litografía de Martínez y en el texto de Herrera Irigoyen que la acompaña. Si el llanero domando a la bestia es un discurso que propone la modernidad en Venezuela, como señalan Zanetti, González et al., las subsecuentes publicaciones de *El Cojo Ilustrado* permiten analizar cómo se lleva a cabo, paradójicamente, el excluyente proyecto de blanqueamiento propuesto por Bolívar a través del mestizaje como discurso de unidad nacional.

En la edición del 1 de enero del año 1893 en la sección de “Semblanzas de próceres civiles”, se publica un artículo sobre el Dr. Juan Germán Roscio, firmado por E.A. Yanes, donde se comenta la incalculable labor de Roscio en los primeros momentos de la independencia. Yanes, señala que este prócer civil “en medio de las múltiples atenciones de la enmarañada política de aquellos días, pensaba siempre en el pueblo y con el propósito de facilitarle los medios de ilustrarse propuso, siendo miembro del Gobierno Provisorio de Caracas, la creación de una Biblioteca Pública, ofreciendo contribuir á ella con cerca de 1,000 volúmenes” (*El Cojo Ilustrado*, año II, N°25). La inexactitud de la palabra “pueblo” permite cuestionar el altruismo de Roscio para colocarlo en un discurso que solo pretende la educación de pocos (blancos) en vez de la ilustración de muchos (no-blancos).

Consecuentemente, solo aquellos pocos que supieran leer podrían beneficiarse de la dativa de Roscio, teniendo en cuenta que aún en 1898, según los censos del Dr. Rafael Villavicencio, solo el 5,42% de la población tenía instrucción primaria.

El artículo de Yanes continúa reforzando el discurso incluyente del “pueblo” aseverando que las elecciones hechas en 1810, para escoger la Constituyente, eran una elección popular: “Terminadas las elecciones populares, los representantes de los pueblos que habían simpatizado con la iniciativa de Caracas, se apresuraron á venir á esta ciudad” (*El Cojo Ilustrado*, año II, N.25). Estas “elecciones populares” y estos “representantes del pueblo” no eran más que los elegidos en unas elecciones de la clase (blanca) privilegiada para decidir en destino de la nación. Como bien apunta Pedro Grases, y como he señalado en el primer capítulo, solo un grupo minúsculo de la población, hombres (blancos) con un mínimo de renta, podía ejercer el derecho al voto en las supuestas elecciones populares a las que hace referencia Yanes.

Entonces, el “pueblo” pareciera referirse, desde 1810 hasta 1893 cuando se escribe dicho artículo, a una minúscula parte (blanca) de la población Venezolana. Sin embargo, la categoría pueblo da la impresión de incluir a blancos y no-blancos por igual. Ya que fue el “pueblo” gran protagonista en la lucha contra la esclavitud a la cual España tenía sometida a Venezuela y el resto de Latinoamérica. Por lo tanto, el “Llanero domador” no es más que la expresión de ese discurso donde el “pueblo” (mestizo) lucha contra sus propios vicios y pretende, con gran consciencia de su salvajismo, civilizarse por el bien de la nación.

Tanto así que a lo largo de *El Cojo Ilustrado*, la aparición de individuos de color está muy designada a categorías como “Colección de antiguos tipos populares de Caracas”, con lo cual se asume que para 1892 los individuos de color habían desaparecido de una civilizada

(blanca) Caracas. Aún más, la construcción discursiva de una nación moderna tranquilizaba a aquellas poblaciones (blancas) privilegiadas de la validez de su lugar racial dentro de la nación. Si Venezuela lograba civilizar a su población salvaje, la blancura de las clases altas quedaba fundamentada en su gran capacidad civilizatoria. Así, al asegurar que estos “tipos populares” (no-blancos) eran antiguos, se borraba del discurso nacional la existencia de poblaciones no civilizadas (no-blancas) en el centro del país.

El doble discurso racial del mestizaje continúa con la vestimenta de estos “tipos populares que recuerda al llanero. Usualmente eran retratados con pantalones arremangados, descalzos y con un sombrero típico de “cogollo”. En el grabado de Bartolo Apellanz, en la edición del 15 de agosto de 1893, se hace evidente este tipo de atuendo llanero (no-blanco). Así mismo en la próxima edición del 1 de octubre de 1893 se retrata a un niño andando con la misma vestimenta empobrecida. Ya para las ediciones de 1900, la revista pareciera haber cambiado el nombre de “Colección de antiguos tipos populares de Caracas” a “tipos democráticos”, introduciendo a los mismos personajes bajo una supuesta perspectiva de igualdad democrática. Al fin y al cabo “tipos populares” o “tipos democráticos” seguía invisibilizando a la mayoría del pueblo (no-blanco) venezolano como si éste fuera solo una minúscula parte de la sociedad, mientras que, paradójicamente, los colocaba como figuras centrales del imaginario nacional.

En la edición del 15 de julio de 1900, el “tipo democrático” lo representa el vendedor de maní tostado en las calles de Caracas. Su vestimenta, al igual que los dos ejemplos anteriores, refleja el sombrero de cogollo típico llanero (no-blanco), pantalones arremangados y piel oscura. Palabras como “pueblo”, “popular” y “democracia” siguen siendo definidas, aún en el siglo XX, a partir del doble discurso racial afianzado en el ideario

bolivariano. La línea editorial de *El Cojo Ilustrado* obedece a un discurso nacional generado desde la clase (blanca) privilegiada que tiene su mayor influencia en las ideas independentistas propiciadas en las constituciones de 1811, 1812 y que continúan, con algunas diferencias, el discurso racial/social/político del Libertador.

A diferencia de años anteriores, en la misma edición del 15 de julio de 1900, el complemento del “tipo democrático” se encuentra del lado contrario de la página y se titula “tipo aristocrático”, reflejando a una mujer (blanca) con la vestimenta más sofisticada de la época vestida para ir al teatro. En el texto que acompaña a estos “tipos” se aprecia la descripción del “tipo democrático” del *manicero* como un chicuelo “demasiado conocido entre nosotros”. Al igual que las descripciones del llanero encontradas en el ensayo de Mendoza, este personaje “democrático” también reza versos en tono burlón para vender su mercancía: “Los que carecen de dientes, / Los que están enamorados, / Compren *manices* tostados / Buenos sabrosos y calientes” (*El Cojo Ilustrado*, N° 206). Demostrando así la asociación entre el tipo “popular / democrático” (no-blanco) y el carácter del llanero que he mencionado anteriormente.

A su vez, la descripción de la joven aristocrática “lozana y fragante” es acompañada con la metáfora de aquella joven que pareciera repartir flores y “miradas incendiarias” en los espectáculos públicos europeos. Rodeada de lo elegantes aristócratas el comportamiento (raza) de esta muchacha es desconocido en Venezuela: “En nuestro país es desconocida esta vendedora que reparte, junto con las flores, amables sonrisas y miradas incendiarias” (*El Cojo Ilustrado*, N° 206). La ausencia de esta joven dentro del país denota, a juzgar por el rótulo, una falta de “tipos aristocráticos” y una mayoría de “tipos populares”. Comienza a cuestionarse, entonces, el carácter (raza) de las clases (blancas) privilegiadas

venezolanas, pero sobretodo caraqueñas, y se introduce la posibilidad de otro discurso que pareciera no ser complaciente al anonimato racial (doble discurso) dentro de la narrativa nacional.

Parte de la importancia de *El Cojo Ilustrado*, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, recae en cómo la revista logra capturar estos discursos antagónicos que al principio del capítulo denominé como “raza heroica” y “raza decadente”. En el tercer capítulo será la concepción del venezolano como una “raza decadente”, que propone abiertamente la necesidad de un proyecto de blanqueamiento, mientras condena el mestizaje, prevaleciendo la aseveración de que Venezuela es, y será por siempre, un país en decadencia. La corriente positivista que se desarrolló en Venezuela a partir de 1860 por medio del alemán Adolf Ernst (1832-1899) es en parte responsable de dar a conocer una concepción racial de Venezuela que cuestionaba aquellas del discurso del mestizaje como positivo (Cappelletti).

La popularidad de los escritos de Ernst y sus seguidores, propongo, (Toro, Alvarado, Fortoul et al.) se evidencia claramente en las páginas de *El Cojo Ilustrado* y en las obras literarias de Manuel Díaz Rodríguez (1871-1927), Rufino Blanco Fombona (1874-1944) y José Rafael Pocaterra (1889-1955). Si a lo largo de esto segundo capítulo fue el doble discurso racial heredado del ideario bolivariano lo que permitió la construcción de una raza heroica, mientras se mantenía escondido un proyecto de blanqueamiento; en el siguiente capítulo será la aseveración de que este discurso del mestizaje no podrá salvar al “pueblo” (blanco /no-blanco) venezolano de sus inherentes características raciales, lo que terminará por afianzar una “raza decadente” que lleva a Manuel Díaz Rodríguez, en las últimas líneas su novela *Ídolos Rotos* (1900), a afirmar el fin de la patria: “Finis Patriæ”.

Capítulo III

Raza decadente

En el capítulo anterior centré mi análisis de *El Cojo Ilustrado* (1892-1915) en una de las dos vertientes discursivas que forman parte de la imagen nacional-racial del venezolano a finales del siglo XIX. Las primeras aproximaciones que cuestionan el discurso de la raza heroica venezolana surgen a partir de 1860 con la inclusión de la cátedra de Alemán a la Universidad de Caracas dictada por Adolf Ernst (1832-1899). Entonces, la raza de héroes, con la que parte de la intelectualidad venezolana describía al pueblo (González, Blanco et al.), pasa a ser cuestionada por un nuevo grupo de intelectuales quienes también publican sus artículos en *El Cojo Ilustrado* (Díaz Rodríguez, Pocaterra, Blanco Fombona). Sin embargo, es por medio de sus obras literarias que pretenden erradicar la heroicidad racial, legado de la concepción romántica de la época independentista, para describir a la raza venezolana como decadente.

Releyendo parte de la producción intelectual de este período (Díaz Rodríguez, Blanco Fombona, Pocaterra) bajo una perspectiva de identidad racial consciente (*race-conscious identity perspective*), me alejo de la neutralidad discursiva adjudicada al mestizaje como solución del problema racial venezolano. A través de las obras literarias *Ídolos Rotos* (1901) de Manuel Díaz Rodríguez (1871-1927), *Cuentos Americanos* (1904) de Rufino Blanco Fombona (1874-1944), y *Memorias de un venezolano de la decadencia, Castro 1898-1908* (1927) de José Rafael Pocaterra (1889-1955) se le confiere, de manera determinista, el fracaso a la nación venezolana. Dentro de estas narrativas las masas de color no pueden ser controladas, llegando al poder político y acabando con la poca civilización establecida bajo el control social/racial de la minoría blanca.

Parte de la influencia de Blanco Fombona, Pocaterra y Díaz Rodríguez se puede apreciar en los numerosos artículos publicados por *El Cojo Ilustrado*. Autores positivistas como Adolf Ernst (1832-1899), Antonio Herrera Toro (1857-1914), Lisandro Alvarado (1858-1929) y Gil Fortoul (1861-1943) fueron los primeros en cuestionar el discurso del anonimato racial (raza de héroes). Además, sus numerosos artículos, establecieron una concepción del pueblo venezolano que pareciera estar condenado al fracaso (raza decadente). Por lo tanto, el doble discurso racial del Libertador se asocia al control, por medio de una labor educativa/ civilizatoria, de las masas venezolanas no-virtuosas (no-blancas). Sin embargo, a principios del siglo XX, surgirá una interpretación de los postulados raciales del Libertador que proclama la necesidad de un “gendarme necesario”. Intelectuales como Blanco Fombona, Pocaterra y Díaz Rodríguez, reniegan de esta evolución del discurso positivista, donde el más bárbaro de los hombres es el único que puede controlar al pueblo (no-blanco/ no-civilizado) venezolano (Vallenilla Lanz).

Guillermo Korn en su libro *Obra y gracia de El Cojo Ilustrado* (1967), asevera la importancia de esta revista dentro de la corriente positivista en Venezuela para finales del siglo XIX: “El Cojo Ilustrado incorpora a Venezuela [...] la renovación positivista impregnada de fe creadora en el progreso y la ciencia. Aquí radica precisamente uno de los más respetables méritos de *El Cojo Ilustrado* en su perseverante acción civilizadora” (5). El crítico comprende que la importancia del positivismo en Venezuela, así como también lo hace Ángel Cappelletti, reside en su carácter eclético, en la falta de una doctrina definida, y en la incorporación de “experiencias y vivencias propias del medio histórico-cultural venezolano” (Cappelletti, 8). Así, en *El Cojo Ilustrado*, también se aprecia con exactitud este carácter eclético del positivismo venezolano.

En repetidas ocasiones se mezclan, en las páginas de *El Cojo*, visiones tan opuestas que mientras aluden a la Divina Providencia, pretenden difundir una visión modernizadora para Venezuela. Tal es el caso del agradecimiento hecho a la “Bendita Providencia”, quien ha dotado de ingenio modernizador a Ricardo Zuluaga y su proyecto de hacer del río Guaire una fuente de energía eléctrica (Korn,14-17). De esa hibridez discursiva surge un mito idealista de progreso que, propongo, ya había sido desacreditado sin mucho éxito por Cecilio Acosta (1818-1881), y que es reevaluado por autores de la decadencia como Blanco Fombona, Pocaterra y Díaz Rodríguez.

En un artículo reimpresso en la edición del 1 de Enero de 1893 de *El Cojo Ilustrado*, el pensador venezolano Cecilio Acosta comenta los deberes del patriotismo y las imposibilidades de progreso: “Clodius nos presenta atados al poste de las *prerogativas sagradas* (en Venezuela prerogativas!) como dando á entender que no queremos el progreso; y sin embargo nuestro escrito fué la predicación del derecho, que es el alma y la musa del progreso”(*El Cojo Ilustrado*, N° 25). “A Clodius” pretende responder al ciudadano común, que tiende a malinterpretar, según Acosta, las ideas republicanas heredadas del período bolivariano, y que en acción desmedida predica la guerra como solución a los problemas de la república.

Para Acosta, la razón por la cual el progreso no acaba de llegar a Venezuela se traduce en las actitudes extremas que toma el pueblo venezolano hacia su gobierno. Dichas actitudes vienen dadas por un carácter racial mestizo que les impide surgir como nación civilizada (blanca):

Estas Repúblicas padecen de hidrocefalia ó de plétora: toda su vida está arriba, y abajo hay poco ó nada animado. Como consecuencia de esto se nota un fenómeno que se repite: que las manifestaciones son de servidumbre ó epilepsia: que callamos ó peleamos, que pasamos de la mordaza al fusil y que no sabemos hacer uso de ese

término medio que reparte el calor por todo el cuerpo, del derecho escrito, de la palabra simpática, de la reclamación digna, de la ciudadanía respetable” (*El Cojo Ilustrado*, N° 25).

El carácter (raza) del venezolano lo aleja de aptitudes cívicas como el derecho y la palabra. Consecuentemente, y según lo describe Acosta, la responsabilidad de que Venezuela no sea un país civilizado recae tanto en los gobiernos como en los pueblos que reaccionan frente a éstos. Dentro de su artículo, el intelectual venezolano, condena categóricamente la actitud volátil, tan propia de los pueblos poco civilizados (no-blancos), con la cual se ha manejado a lo largo de su historia el pueblo de Venezuela.

Aún y cuándo, al igual que lo hizo Bolívar en su “Discurso de Angostura” (1819), Acosta asevera que el proyecto político al cual él defiende está centrado en el modelo de progreso inglés, también admite que la realidad política venezolana representa todo lo contrario: “Nuestro programa político, prescindiendo de formas, es el que da el progreso del pueblo inglés que va lento, pero que va bien. Nuestro sistema es el del calórico, que cunde y vivifica, y no el del incendio que vuelve todo cenizas” (*El Cojo Ilustrado*, N° 25). De nuevo, Acosta alude al balance, al control de las pasiones, como parte del carácter (racial) necesario para llevar a Venezuela al progreso. A su vez, es el camino inglés el más apropiado para lograrlo. La falta de un pueblo educado (civilizado) es, según Acosta, el mayor de los males antiprogresista:

Los pueblos de la raza latina en América, justamente por esto es que no adelantan, ó adelantan muy poco [...] Sus partidos, de ordinario, ni aprenden por los desengaños, ni retroceden por las derrotas; ni hacen otra cosa, oyéndose á sí solos que sucederse mecánicamente en el poder, como en un juego de quita y pon, para volver á los extravíos y ser arrastrados de las mismas pasiones (*El Cojo Ilustrado*, N° 25).

Durante todo su artículo Acosta pareciera tener la intención de educar al pueblo (Clodius) sobre la importancia de mantener un carácter (racial) que se asemeje a aquel del (blanco)

inglés, y que permita así la llegada del progreso al terreno no-civilizado (no-blanco) venezolano.

La reimpresión de este artículo por parte del grupo editorial de *El Cojo Ilustrado* denota que, aún en 1893, aquello que Acosta pretendía erradicar seguía vigente. Apunta también, a la necesidad de educar a una población que no ha logrado cambiar su carácter (racial), reflejándose su percepción de la política nacional. De allí, que autores como Blanco Fombona, Pocaterra y Díaz Rodríguez, realcen la imposibilidad de civilizar (blanquear) a Venezuela, debido a su carácter mestizo. Consecuentemente, también se opone al discurso nacional-racial de personajes como Juan Vicente González y Eduardo Blanco, donde el pueblo venezolano se representa como una raza (mestiza) de héroes.

Ya Para 1874 Adolf Ernst era el catedrático del curso de Historia Natural en la Universidad de Caracas. Su discurso cuestionaba y, paradójicamente, afianzaba el carácter civilizado (blanco) de la élite venezolana. Según Santiago Key-Ayala, sus enseñanzas se basaban en hacer ver al Estado los provechos derivados de la explotación científica. Agrega Key-Ayala que Ernst entendía las ciencia naturales como vehículo para llevar el progreso a un país “virgen, y potencialmente rico” (20) como Venezuela. Para Ernst, educado en Europa, las riquezas venezolanas se perdían por ignorancia, por una realidad pobre, y falta de ciencia y pericia. Las clases de Ernst dieron, a la emergente intelectualidad positivista venezolana (Gil Fortoul, Alvarado et al.) las herramientas necesarias para cuestionar, entre otras, el discurso nacional-racial de la época.

Una de las maneras en las que se comenzó a cuestionar el discurso fue por medio de la descripción exótica de las expresiones populares. Con ello se ratificaba su lejanía de las grandes ciudades, así como también la pureza de las (blancas) privilegiadas clases

dominantes. Es decir, se excluía de manera más directa a ciertos individuos (no-blancos) de la romántica e inclusiva concepción del pueblo venezolano propuesta por González y Blanco.

En la edición del 10 de Febrero de 1893, se publica en las páginas de *El Cojo Ilustrado*, un pequeño artículo por Adolf Ernst en donde el científico alemán reconoce la importancia de la canción popular venezolana. Siguiendo la línea editorial de *El Cojo*, Ernst pretende hacer de los tipos populares algo en extinción dándoles un carácter exótico que permite a las clases privilegiadas (blancas) desmancharse del carácter mestizo que las acompaña. Así, Ernst comienza “Para el cancionero popular de Venezuela” con una metáfora que utilizará a lo largo de sus publicaciones dentro de *El Cojo Ilustrado*:

Mas como fué [sic] de las lujosas plantas de adorno que con esmero cuida la mano del jardinero, crecen muchas otras hijas no menos bellas, aunque más modestas, de nuestra flora en campos y sabanas, montañas y valles, donde sólo las acarician el rayo del sol tropical y el rocío del cielo: así también más allá de nuestra poesía artística, y andan de boca en boca de nuestros labriegos, multitud de canciones graciosísimas, las cuales bien merecen ser coleccionadas, aunque fuera solamente como parte del *folk-lore* del país (*El Cojo Ilustrado* N° 27).

Continúa su metáfora al ofrecer a los lectores un compendio de estas canciones populares a las que califica como “un ramillete de *flores de monte*”. Estas canciones representan el carácter del pueblo venezolano (no-blanco) que solo es acariciado por el sol del monte en la faena diaria.

Se desprende de la descripción dada por Ernst la importancia de estas canciones, así como de quienes las cantan, dentro de los estudios etnográficos. Era fundamental conocer de manera detallada estas manifestaciones populares para, en última instancia, controlar al pueblo que las canta y compone. Se declaran a estas canciones igual de bellas que aquellas producidas con elegancia y profundidad, pero se les disminuye al darles un carácter de

“monte” y “tropical”, que las oscurece. Casi de manera paternalista, Ernst las declara hermosas pero no-blancas y por ende las “exotiza”. Solo pueden ser bellas porque son elementos extraños, ajenos al espacio interior de la lujosa sala con sus flores. Bajo el rótulo de un estudio etnográfico el ramillete de monte se mantiene bajo el control social/racial/geográfico/político del blanco civilizado, mientras se le incluye, como elemento exótico, dentro de un gran espacio nacional.

Las concepciones de Ernst están acompañadas por otros intelectuales de la época que también escriben para *El Cojo Ilustrado*. Entre ellos Juan S. Larrazábal y su artículo sobre las “Tribus Indígenas” publicado en la edición del 15 de Mayo de 1893. No es casual que, al igual que el estudio sobre a canción popular de Ernst, esta aproximación a las tribus indígenas de Larrazábal también esté dedicado a Arístides Rojas (1826-1894)²⁸. La dedicatoria a Rojas en ambos artículos (Ernst, Larrazábal) no es más que una alusión a la necesidad de estudiar detalladamente al pueblo (no-blanco) venezolano para así poder blanquearlo de la mejor manera posible:

Ya hemos dicho, al finalizar uno de nuestros Estudios: Descifrar la historia antigua de Venezuela, el origen de nuestros pueblos, la filiación de las diversas naciones que lucharon contra el castellano; salvar los restos de los idiomas antiguos, conocer la etimología de nuestros nombres geográficos, establecer la cronología castellana, fijar, finalmente, la base de nuestra civilización: tal es el pensamiento que nos guía en la publicación de estos estudios (Rojas, *Estudios Indígenas. Contribución a la historia antigua de Venezuela VI*)

El elemento indígena se destaca por ser el origen del pueblo venezolano. Con su estudio, Rojas, quiere llegar a la raíces, a la base, del comportamiento del venezolano. Sin embargo, Larrazábal señala cómo la “pujanza y dureza castellana”, y “nuestra actitud Independiente y

²⁸ Como gran historiador y conocedor de la cultura venezolana, Rojas pasó a ser el erudito de toda una época con obras como “Estudios Indígenas. Contribución a la historia antigua de Venezuela” (1874), y “Orígenes de Venezuela” (1891). En ambos, Rojas se destaca como un gran conocedor del pueblo (no-blanco) venezolano. Sus estudios serán fundamentales en la creación del ideario venezolano de finales del siglo XIX.

Soberana”, redujo a los restos de las tribus indígenas a la profundidad y soledad de la selva amazónica: “El indio de hoy, parece una sombra. Pasa y se cree que es el arquetipo de la ilusión ó del dolor. Al contemplar su rostro lívido, demacrado y como lleno de espanto y de terror, diríase que son los Jeremías de su raza” (*El Cojo Ilustrado* N° 34). Según las descripciones de Larrazábal estos indígenas son el epítome de la decadencia de su raza.

Si Arístides Rojas conseguía alguna veta de exotismo romántico en los indígenas venezolanos, y al igual que Ernst veía belleza salvaje en las flores de monte, para Larrazábal el indio no era más que un “ser-hongo”. Basándose en sus observaciones de las comunidades indígenas, que van desde la boca del Orinoco hasta Río Negro y que cruzan el territorio venezolano, Larrazábal ve en el aislamiento de su existencia un elemento para proclamar su decadencia. Describe las comunidades como unas que están llenas de preocupaciones pero que son, sin embargo, todas iguales ya que ninguna tiene nociones básicas del mundo (civilizado) que los rodea: “Ninguna noción del Sér Supremo. Ninguna idea de la Patria, ni de los grandes sacrificios, que se hicieron para establecerla [...] Nace, vive y muere como la planta, que abre á cada aurora su capullo, hasta que el sol meridiano marchita los pétalos de la flor!...” (*El Cojo Ilustrado* N°34). Si el indio fue alguna vez una raza superior al “ser-hongo” que es hoy en día, el español, como el sol del meridiano, logró acabar con cualquier indicio de civilización que pudieran tener. Por lo tanto, es una raza decadente, que como las plantas y los animales salvajes, carece de conocimiento de su propia existencia.

Luego de la llegada del conquistador español el indígena ha quedado traumatizado y perseguido por el espíritu del mal, al que Larrazábal se refiere como “nosotros” (no-indios). El indio que ha caído en desgracia luego de la conquista (blanca) española explica gran

parte de su nostalgia y su carácter: “De ahí su indolencia, su abandono, porque vió perecer hasta sus dioses, su odio mal disimulado...” (*El Cojo Ilustrado* N°34). Larrazábal concluye su argumento, acerca de la imposibilidad de civilizar a estas tribus indígenas, contradiciendo la tesis que había propuesto anteriormente Rojas y enumerando las razones por las cuales el indígena no cabe dentro del discurso nacional: “No crea usted que los quiero mal [en referencia a las tribus indígenas], sino que los encontré refractarios á nuestra [blanca] civilización y á nuestra [blanca] patria” (*El Cojo Ilustrado* N°34). Así, asevera que “ el indio no es más que indio. Y anda desnudo. Y el hijo se casa con la madre! Y la hija con el padre! [...] ni siquiera se ocupan de ellos mismos” (*El Cojo Ilustrado* N°34). No cabe duda que Larrazábal está proponiendo que se elimine por completo la presencia del indio dentro del discurso nacional-racial debido a la imposibilidad de éste a civilizarse.

Por otra parte, el reportaje fotográfico que se presenta inmediatamente después del artículo de Larrazábal cumple dos funciones. La primera, permite que lo lectores vean y examinen, por medio de la fotografía, a los indios a los que hace referencia Larrazábal. La segunda, y muy a pesar de las ideas expuestas por Larrazábal, cumple con todo el interés científico-positivista de la época, categorizando a estos indios como parte de un elemento exótico de la población venezolana. Así, en el número 34 de la revista *El Cojo Ilustrado* se reflejan los discursos, en ocasiones contradictorios, más importantes de la época en torno al carácter racial de la nación venezolana. Aquel que se basaba en lo exótico para incluir a estas poblaciones dentro del discurso nacional-racial modernizador (Ernst et al.), y el que pretendía ignorar por completo la presencia de estas poblaciones erradicándolas de la visión moderna de Venezuela.

En su artículo “¿Cómo dejar de ser tropicales? La negociación de los estilos modernos en las exposiciones universales: La primera exposición venezolana” (2006), Beatriz González Stephan aclara la importancia de modernizar a la ciudad capital para la Exposición Nacional de 1883. Diez años antes de la publicación del foto reportaje de las tribus indígenas en *El Cojo Ilustrado*, se llevó a cabo una remodelación arquitectónica, que como ya he mencionado en mi segundo capítulo, pretendía blanquear a Caracas. Una de estas obras fue la modernización del templo colonial de San Francisco, adoptando un estilo gótico que Stephan considera parte de este blanqueamiento: “Sin duda el carácter estilizado del gótico blanqueaba y permitía, al menos en el juego de las apariencias, trocar un estilo pasatista por otro” (cit. en *Nación y literatura. Itinerarios de la palabra escrita en la cultura venezolana*, 278). Para dejar de ser tropical la ciudad capital pasó por un proceso de exclusión hacia aquellas características (raciales) más salvajes (no-blancas). Como consecuencia el centro del país se convirtió en un lugar (blanco) privilegiado, mientras los bordes, aquellos territorios no-blanqueados, quedaban en el anonimato del término “pueblo”.

Ya para 1893 estos territorios fronterizos habían pasado a ser exóticos, y bajo los ideales positivistas se convirtieron en material de estudio antropológico. Este es el lugar que le corresponde al foto reportaje publicado en la edición número 34 de *El Cojo Ilustrado*. La postura ideológica detrás de estas fotografías, y su publicación en la revista, parecieran ser diametralmente opuesta a la visión sobre el indígena que tan solo una página antes expresaba Juan S. Larrazábal. En las fotografías se observan a los indios posando con un membrete que indicaba su procedencia. Se les fotografiaba como objetos de estudio, todos con poca ropa y de manera similar. La presentación de estos especímenes cumple con el proceso de catalogación como integrantes exóticos que habitan en regiones bárbaras y

olvidadas de la nación. Descontextualizados, se justifica su existencia bajo el rótulo de lo no-común (no-blanco). Hay un genuino interés de los positivistas de la época en explicar la paradójica realidad venezolana. Así, un país que pretende ser mayormente blanco, sobre todo en sus ciudades principales, debe enfrentarse a un pasado indígena que le dificulta modernizarse (blanquearse).

En su artículo “Las disciplinas de la pose. Construcción fotográfica del indígena en Venezuela. Un ejemplo” (2000), Rafael Castillo Zapata expone lo que denomina el “exoticismo doméstico” para referirse a las fotografías de tribus indígenas publicadas en la edición del 15 de Mayo de 1893 en *El Cojo Ilustrado*. Este “exoticismo doméstico” se basa en la manera como han sido tomadas y proyectadas estas fotografías dentro de la revista venezolana. Evidencia que existe la necesidad, por parte de los positivistas de la época, de observar a estos indios como sujetos de estudio. Además los capturan en la fotografía, acercándolos a la realidad y al lector de *El Cojo Ilustrado*. Sin embargo, como argumenta Castillo Zapata, sucede todo lo contrario.

Debido a las poses que adoptan estos sujetos, la tela blanca del fondo, y la colocación dentro del plano de cestas tejidas (autócotnas), ocurre un proceso de “desrealización del indígena” que: “acercan a la experiencia del ciudadano una presencia remota y la hacen inmediata y perturbadoramente próxima, sacándola de sus entornos habituales y despojándola en parte de sus características individuales para exhibirla como figura típica o pintoresca” (154). Allí se encuentra la pugna de las dos realidades, el centro (blanco) del país, versus la periferia (no-blanca) donde habita el indio. Consecuentemente, se lleva acabo la implementación, por parte de los positivistas de la época, de un doble discurso que

incluye al indígena mientras le da características exóticas que lo excluyen del discurso (blanco) hegemónico.

La necesidad de los positivistas venezolanos de estudiar, presentar, analizar, a las comunidades indígenas puede tener una explicación en los aspectos fundamentales de este movimiento en Venezuela. Ángel Cappelletti en su estudio *Positivismo y evolucionismo en Venezuela* (1992), menciona la importancia del carácter racial del venezolano dentro del discurso positivista de finales del siglo XIX y principios del siglo XX: “más que cualquier otro país de América Latina (sin excluir el propio México) se interesa por el problema de las razas y da preferencia a los estudios etnográficos y antropológicos” (27). A su vez, comenta la centralidad que tiene, para estos pensadores, conseguir “la explicación histórico-sociológica de la realidad del país” (27). Aún y cuando su estudio haya sido limitado, la problemática racial estaba al centro de las consideraciones positivistas en Venezuela.

Dentro de este nuevo discurso, el “exoticismo doméstico”, como lo refiere Castillo Zapata, excusa la no-presencia de indio dentro del discurso nacional-racial positivista. Consecuentemente, la imposibilidad de blanquear al indio devendrá en el discurso literario de la raza decadente. Entonces, comienza a establecerse un conjunto de ideales entorno a cómo civilizar a Venezuela que pretenden acabar con las mitologías anteriores, entre ellas las que privilegiaban el carácter mestizo del venezolano. Sin embargo, es la manera como estos autores cuestionan la pureza de la raza blanca venezolana lo que más los aleja de los discursos raciales de mediados del XIX.

Ejemplo de ello es el artículo publicado por Lisandro Alvarado en la edición del 1 de Noviembre del año 1893. En su reflexión dedicada al Dr. Gil Fortoul titulada “Neurosis de

hombres célebres en Venezuela”, Alvarado cuestiona toda la tradición intelectual anterior que deshumanizó a grandes figuras de la historia venezolana:

y como esta última circunstancia pone trabas al esclarecimiento de copia de hechos referentes á los hombres de genio de Venezuela, por que no es fácil obtener ciertos datos, por decirlo así críticos, que revelarían á las claras casos patológicos ó servirían de fuertes indicios para establecerlos, este ensayo tiene tal vez su razón de ser” (*El Cojo Ilustrado* N° 45).

Con esto Alvarado pretende ubicar las patologías mentales que se desarrollaron inclusive en las mejores familias (blancas) de Venezuela, y que, consecuentemente, cuestionan las decisiones, actitudes, y percepciones históricas de personajes como Simón Bolívar.

En el primer capítulo he desarrollado la dinámica intelectual que se generó, y se siguió generando en 1961 con la reimpresión de *Recuerdos sobre la rebelión de Caracas* (1828) de José Domingo Díaz. El odio hacia el Libertador que sentía Díaz forma parte de la aprensión historiográfica en torno a esta obra y se manifiesta de nuevo en la nota editorial de 1961, así como en gran parte de la historiografía venezolana (Lecuna, et al.).

Sin embargo, Alvarado, en su artículo de 1893, retoma las percepciones de Díaz, entre otros, para esclarecer, desmitificar, el carácter de Bolívar. Alvarado se apoya en descripciones poco favorables del Libertador y las contrasta con aquellas hechas por Juan Vicente González y Arístides Rojas: “Por otra parte las anécdotas referentes á Casacoima y al banquete dado por Irwing en Angostura, en que manifestó impulsos dignos de notarse, se dan la mano con las cartas publicadas en el ‘Diario de los debates’ de 1826” (*El Cojo Ilustrado*, N° 45). La percepción de Bolívar por parte de Alvarado y otros intelectuales de la época (Arcaya et al.) se deslinda del discurso romántico de la independencia (González, Blanco) y retoma un visión crítica (Díaz): “Hasta la época de la revolución de la independencia la opinión de Sanz fue que Bolívar era incapaz de grandes ideas [...] Los

epítetos con los que le calificó en todo tiempo Don J.D. Díaz darán una idea de esta general creencia” (*El Cojo Ilustrado*, N° 45). A modo de afianzar parte de las características negativas del Libertador, Alvarado, cierra su artículo citando al famoso Dr. François Désirée Roulin (1796-1874), quien dedicado al estudio de la ciencias y el naturalismo, creó en 1828 uno de los más famasos retratos de Bolívar.

Citando extensamente a Roulin, pareciera que para Alvarado era necesario acentuar los razgos físicos (raciales) del Libertador, haciendo que sus lectores vieran al hombre, y no al mito:

Era Bolívar hombre de talla poco menos que mediana, pero no exento de gallardía en sus mocedades: delgado y sin musculación vigorosa; de temperamento esencialmente nervioso y bastante biloso, inquieto en todos sus movimientos indicativos, de un carácter sobrado impresionable, impaciente é imperioso. En su juventud había sido muy blanco (aquel blanco mate del venezolano de raza española) pero al cabo le había quedado la tez bastante morena, quemada por el sol y las intemperies de quince años de campañas y viajes” (Roulin cit. en *El Cojo Ilustrado*, N° 45)

Roulin agrega, y como lo cita Alvarado, que los grandes ojos negros de Bolívar “brillaban con un fulgor eléctrico, concentrando su fuego cual si sus miradas surgiesen de profundos focos” (*El Cojo Ilustrado*, N° 45). Impulsivo, tirano, bárbaro, son solo algunos de los adjetivos con los cuales Díaz describe a Bolívar, y son justamente estos adjetivos los que Acosta intentaba eliminar del carácter del venezolano en su artículo “A Clodius”. La calma y el carácter (blanco) inglés, eran parte de las enseñanzas en Acosta, aún y cuando no están siempre presentes en las descripciones de Bolívar. Incluso, pareciera que tanto Roulin como Alvarado, y luego Pedro Manuel Arcaya (1874.-1958), pretenden oscurecer el carácter (racial) de Bolívar, mostrando al Libertador como un hombre impulsivo y de tez morena.

Así, las visiones que se tienen para Venezuela comienzan a alejarse de aquellas establecidas por González y Blanco, reconfigurándose un discurso nacional-racial que

propone a un Bolívar moreno e impulsivo. Además, este nuevo discurso, parte de las lecciones republicanas hechas por Acosta, quien, paradójicamente, se apoya en los ideales republicanos del Libertador. Dicho discurso dará pie a entender el fracaso de un blanqueamiento del carácter (racial) del venezolano. Consecuentemente, este discurso de la raza decadente supone que sus héroes más importantes están marcados, en el mejor de los casos, por el blanco “mate” del español como lo describe Roulin y lo cita Alvarado.

Siguiendo las ideas de Alvarado, Pedro Manuel Arcaya propone una relectura de los grandes héroes venezolanos bajo los postulados positivistas. En su libro *Estudios sobre personajes y hechos de la historia venezolana* (1911), Arcaya pretende mostrar aquellos detalles raciales que el discurso histórico-hegemónico (González, Blanco) ha dejado a un lado: “Solamente me ha movido la consideración de que ellos están inspirados en ideas distintas de las que hasta ahora han privado en los historiadores nacionales, acerca de los personajes y sucesos de nuestra historia” (5). Con este nuevo discurso, Arcaya, reevalúa la figura de Bolívar: “Pensamos que ya es tiempo de prescindir, para estudiar la personalidad de Bolívar, del criterio metafísico que ha venido informando de luengos años atrás nuestra literatura histórica y emplear más bien los fecundos métodos positivos, llevados por Spencer al campo de la ciencia social en general y aplicados por Taine en los dominios de la historia” (9). Al igual que lo hizo Alvarado citando a Roulin, Arcaya se apoya en intelectuales extranjeros para poder desmontar el discurso mitológico que se ha creado alrededor del Libertador y sus postulados republicanos (Ureña Cervera).

Arcaya comienza por una descripción detallada de la raza española cuyo color de piel es “blanco moreno” (9) y agrega que es “de sensibilidad irritable é intenso amor propio” (9-10). Michael Zeuske en su libro *Simón Bolívar History and Myth* (2013) comenta cómo la

creación de un mito donde Bolívar aparezca morenizado permite acercarlo a los indios y poblaciones de color. Esto se evidencia en un texto como *Bolívar en Casacaoma* (1835) de Juan Vicente González y *Venezuela heroica* (1881) de Eduardo Blanco. Tanto Germán Carrera Damas como David Bushnell, señalan que la mitología del Libertador permite que se le coloque como blanco élite o que se le describa como un blanco moreno. El color de piel del Libertador va a depender de si se quiere acercarlo a la imagen del pueblo, o si se quiere elevar hasta el nivel blancura civilizada de los ingleses.

Sin embargo, lo que sucede con los textos de Alvarado, Arcaya, Gil Fortoul, entre otros, es una morenización del Libertador como parte de un discurso que pretende cuestionar la mezcla racial como posible medida para alcanzar la civilización. Morenizando a Bolívar, una de las características (raciales) que más persistirá en el análisis de Arcaya, es que el Libertador proviene de la “degeneración, debido al medio[tropical], del sistema nervioso de su raza” (16). Esta descripción también tiene como propósito enfatizar el carácter indomable (salvaje/ no-blanco) de Bolívar. Sin duda, Arcaya ve en el Libertador un alma nerviosa e inquieta, un hombre que debido a la degeneración de su raza llega, paradójicamente, a la genialidad.

Refiriéndose a la importancia del atavismo orgánico y las similitudes con el atavismo psicológico, Arcaya argumenta que una manifestación teratológica (deforme) describe las anomalías del genio. Entonces, la genialidad de Bolívar carece de un carácter positivo para instalarse en concepciones atávicas, anormales, de una raza extinta como la española: “y en muchos casos, principalmente en los genios de acción, puede ser eso lo que les comuniqué su fuerza, lo que suministre lava ardiente que se removerá en las convulsiones como seísmicas [sic] de la epilepsia creadora” (21). Estos integrantes del positivismo venezolano,

veían al blanco criollo (blanco moreno) como parte de una raza enferma, atávica, que al mezclarse con el indio y el negro solo podía producir una raza inferior. De allí que su discurso nacional-racial promulga la aceptación de una raza decadente y la imposibilidad de pertenecer al mundo (blanco) civilizado.

Al igual que Arcaya, José Gil Fortoul (1861-1943), en el tomo primero de *Historia constitucional de Venezuela* (1909), cuestiona el discurso histórico hegemónico alejándose de la descripción de José Tomás Boves (1783-1814) como el malvado enemigo sanguinario del Libertador. En cambio, lo percibe como: “valiente a toda prueba, aventurero por instinto, impasible en la derrota, ebrio en la victoria, [...] mezcla en su alma el ímpetu semisalvaje del llanero de entonces, y su astucia y su fatalismo, con toda la tenacidad inquebrantable del conquistador del siglo XVI y con toda la refinada crueldad de sus descendientes” (344). Aunque era blanco, Gil Fortoul ve en Boves una “mezcla”, que al igual que el Bolívar de Arcaya, proviene de su origen español. Solo así logra explicar Gil Fortoul como un blanco español puede erguirse con un ejército primordialmente formado por pardos.

Dentro del “alma” (raza) de Boves existe la misma impulsividad que describe Arcaya en Bolívar, existe la misma mezcla española que da como resultado un blanco moreno.

Aclara Gil Fortoul en un pie de página, que los españoles se veían a sí mismos como mestizos:

Boves era blanco de piel; pero no por fuera extraño que, aparte del deseo de vengarse contra los blancos criollos que le habían condenado a muerte, le moviese igualmente cierta confusa heredada propensión a simpatizar con los pardos, sintiéndose también mestizo, como la mayoría española, de orígenes diversos, de godo, de ibero, de africano, y de quién sabe qué más” (345)

Defiende, así, la creencia del blanco español como una raza inferior, en comparación, por ejemplo, al blanco inglés. Además, explica que el odio de Boves hacia los blancos criollos se fundamentaba en su inhabilidad para identificarse con los pardos, y creerse blancos de gran pureza racial.

Queda establecido que la raza del español no pareciera ser lo suficientemente blanca para que el mestizaje funja como solución racial-civilizadora para Venezuela. El propio Libertador, en su “Discurso de Angostura” (1819), describió al pueblo español como africano. Quizás por ello, Bolívar insiste en una solución a la problemática racial. Por lo tanto, la falta de carácter civilizado (blanco), que no estaba fundamentada en un proyecto de blanqueamiento por medio del mestizaje. Como ya he establecido en mi primer capítulo, su llamado al pueblo, y su condición mestiza como un atributo positivo, respondía a las necesidades políticas y militares de la época. Sin embargo, las propuestas hechas en Angostura se alejan del pueblo de color como elemento positivo, y se afianzan en el inminente fracaso del mestizaje.

Argumento que la interpretación positivista del “Discurso de Angostura” percibe en las palabras del Libertador la búsqueda de soluciones a la crisis racial venezolana en estructuras gubernamentales como el senado hereditario y la educación: “La educación popular debe ser el cuidado primogénito del amor paternal del Congreso. Moral y luces son los polos de una república; moral y luces son nuestras primeras necesidades” (*Discursos y proclamas*, 91). La creación de ciudadanos virtuosos dependía de la implementación de un senado hereditario donde se controlara, no solo la presencia de pardos (mestizos) en el poder, sino se evitara la continuación de la mezcla racial de aquellos que ocupaban posiciones de poder.

Frédérique Langue en su artículo “La pardocracia o la trayectoria de una ‘clase peligrosa’ en la Venezuela de los siglos XVIII y XIX” (2013), reconoce que desde el período colonial, pero sobre todo el independentista, los pardos representaban una amenaza al orden político, social y racial de la época. También agrega la necesidad de las clases blancas (blancos criollos, blancos peninsulares) de tratar de borrar la marca de lo africano que veían en la mezcla racial de los pardos. Entonces, según el ideario bolivariano, aquellos que estuvieran en el poder podrían irse educando (blanqueando) y quizás con ello adquirir un carácter civilizado (virtuoso) que pudiera evitar la llegada de los pardos al poder (*pardocracia*).

Mientras el proyecto de blanqueamiento del Libertador se esforzaba por promover la educación virtuosa a las clases privilegiadas descendientes de blancos españoles, autores como Rufino Blanco Fombona, José Rafael Pocaterra, y Manuel Díaz Rodríguez, proclamaban la decadencia de la raza venezolana. Consecuentemente, para un intelectual como Rufino Blanco Fombona existía la necesidad de repensar y recrear a Bolívar. Su amplia bibliografía acerca del Libertador y su preocupación por la historia de Venezuela ha sido interpretada, en su mayoría, como una lucha en contra del desconocimiento de Bolívar en Europa. Con una prolífica publicación de obras como *Cartas de Bolívar 1799-1822* (1913), *Discursos y proclamas de Simón Bolívar* (1913), *Bolívar pintado por sí mismo* (1913) entre otras. Sin embargo, y como lo cita Andrés Boersner en su estudio *Rufino Blanco-Fombona entre la pluma y la espada* (2009), Mario Torrealba Lossi en su ensayo “Blanco-Fombona o la pasión mórbida” (1983) asegura que la admiración que sentía Fombona por Bolívar lo lleva a deificarlo.

Lossi, también agrega en su ensayo que aquellas cualidades que Blanco Fombona exalta en Bolívar son las mismas que lo identifican consigo mismo. Así, la admiración de Fombona por el Libertador no es una serena y reposada, sino que está cargada de la personalidad neurótica que los caracteriza a ambos: “Al reflexionar sobre los múltiples textos de Blanco-Fombona se observa cómo fue su personalidad neurótica, más que el tinte ideológico de sus escritos, lo que lo lleva a la identificación bolivariana. Su fervor tiene mucho de vespéral y maníaco. No es Rufino un devoto sereno, como si lo eran Acosta y Martí” (Cit. en *Rufino Blanco-Fombona entre la pluma y la espada*, 130). Estas características de la relación Bolívar-Fombona serán fundamentales para explicar el discurso nacional-racial que existe en parte de la obra literaria de Blanco Fombona. Entonces, la interpretación que da al discurso bolivariano se asemeja a lo que ya habían propuestos pensadores como Alvarado, Arcaya et al.

Sin embargo, Blanco Fombona reconoce, más allá del genio en Bolívar, la importancia que tenía el problema étnico (racial) dentro de su pensamiento emancipador. A lo largo de sus publicaciones sobre el Libertador, menciona que sólo Bolívar, por medio de implementaciones como el senado hereditario y el poder moral, ofrecía soluciones al problema étnico desde su amplio conocimiento del pueblo americano:

Su inteligencia no se externa por sugestión de otras inteligencias, sino en contacto con las realidades: así que explica su proyecto del Senado hereditario, y su institución del Poder Moral, tan combatidos ambos por los demás revolucionarios de entonces y por los revolucionarios teóricos de más tarde. Tenían por objeto, el uno, crear elementos de Gobierno donde no los había; y el otro, echar las bases morales en una sociedad desmoralizada, - y no transitoriamente- (“La inteligencia en Bolívar”, 114).

Blanco Fombona enfatiza en “La inteligencia en Bolívar” (1939) cómo el Libertador desconfiaba de su propio pueblo, citándolo de la siguiente manera: “Tengo poca fe en la

moral de nuestros ciudadanos”. Así, Fombona continúa argumentado el gran conocimiento que el Libertador tenía de su pueblo: “A casi todos los soldados del Ejército Libertador los conoce por su nombre y apellido; recuerda de qué país son naturales” (116). Si Bolívar no podía confiar en el carácter moral (racial) de sus ciudadanos, lograr crear una (blanca) república era un proceso difícil de lograr. El Libertador creía, amparado en su amplio conocimiento del pueblo (Fombona), que la mayoría de la nación no estaba, y probablemente nunca estaría, lista para gobernarse a sí misma.

Consecuentemente, Blanco Fombona defiende el sistema republicano bolivariano, que se apoya en la necesidad de controlar a un pueblo (no-blanco) en el cual era imposible confiar: “[El Libertador] legislaba o defendía su legislación sabía lo que estaba haciendo por el conocimiento directo de la realidad, que los rúbulas y leguleyos de los congresos ignoraban o olvidaban” (116). Esta falta de carácter moral, que era necesaria corregir, proviene del problema étnico de las Américas, en dónde los españoles y los españoles americanos también estaban incluidos. Citando al Libertador, Fombona plantea el problema de la decadencia de la raza blanca española en América: “los españoles se acabarán bien pronto; pero nosotros, ¿cuándo? Semejantes a la corza herida, llevamos [españoles americanos] la muerte en nuestro seno, porque nuestra propia sangre es nuestra ponzoña” (Bolívar cit. en “La inteligencia en Bolívar”, 119). De allí, como ya he mencionado en mi primer y segundo capítulo, proviene la necesidad de educar al pueblo (blanco, no-blanco) para convertirlos en ciudadanos virtuosos de la nueva república.

El proyecto de blanqueamiento en Bolívar se basaba en la concepción, así como lo entendían los positivistas venezolanos Alvarado, Arcaya y Blanco Fombona, de que la sangre del español americano es una sangre envenenada. La condición racial del español

también había desmejorado con su tiempo en América. Además, el Libertador no era la excepción de esta herencia racial (Arcaya, Alvarado, et al.) Es más, el carácter del Libertador provenía de la más exclusiva élite de guerreros españoles: “Aptitudes hereditarias de raza lo predisponían a los riesgos y audacias de la guerra. En él se patentiza el carácter aventurero, improvisador, acometedor del hombre español” (Blanco Fombona, 117). Aún así, pareciera que estas características de guerrero español no serían suficientes sino hubiese habido en Bolívar un espacio para la reflexión y la lectura.

La conexión entre las percepciones de Blanco Fombona hacia el Libertador generan una lectura del pensamiento bolivariano que puede comprender a cabalidad las contradicciones de su discurso racial. A lo largo de su obra, Rufino Blanco Fombona lidia con un carácter que oscila entre lo romántico y lo real. Aunque también se excluye de ser mulato. En una entrada de su diario en 1912 escribe:

Debe de haber una contradicción fundamental en mi naturaleza, que se traduce en antinomias personales [...] Romántico me he educado en los poetas [...] Pero hombre de mi tiempo, he recibido una educación positiva. Spencer ha sido mi filósofo; Taine, mi crítico; Darwin mi apóstol [...] De esta educación y de esta naturaleza personal ha salido un ser contradictorio, un hombre que se siente y piensa contradictoriamente. Como yo no soy mulato, no puedo achacar a oposición de diversas sangres las contradicciones. Debo atribuir las a otra cosa. ¿A qué? ”
(*Rufino Blanco Fombona íntimo*, 197).

La pregunta no pareciera llegar a un final satisfactorio y, al contrario, termina en una explicación somera de la belleza de la vida y sus contradicciones. Para positivistas como Alvarado, la respuesta a la pregunta de Fombona podría venir de la condición mestiza de la sangre española. Pero es más que evidente que Blanco Fombona, al igual que el Libertador, necesita considerarse a sí mismo lejos de todo tipo de mezcla racial. Bolívar lo hizo en Angostura mencionando primero la africanidad de España, para luego verse como una excepción al catalogarse como un ser “virtuoso”. Quizás el problema reside en que el propio

Rufino Blanco se niega a creer por completo, como sí lo hacen el resto de los positivistas, de que el problema racial también proviene de la raza española y es heredado por sus descendientes americanos.

En el prólogo a *Las memorias de un oficial del ejército español. Campañas contra Bolívar y los separatistas de América* (1916), Blanco Fombona hace referencia a la heroicidad presente en los soldados españoles en guerra contra Napoleón y en la guerra contra América: “España, en la guerra separatista de América, probó mil veces que las tradiciones de la heroicidad de la raza, despertadas ya en la guerra peninsular contra Napoleón, se conservaban intactas é inmarcesibles” (8). Continúa enumerando a los grandes héroes españoles en la guerra de la independencia americana (Valdés, Canterac, Morillo, Boves) para aseverar que el heroísmo de la raza de oro española no ha muerto: “todas esas hazañas de romance, todas esas vidas tempestuosas prueban que la España del siglo XIX en América fué la misma España épica de la conquista, y que la raza española, en cuanto a virtudes guerreras, no había degenerado” (8). Considera Fombona que el heroísmo de “esta raza de hierro”, en referencia a la raza española, esconde la clave para un futuro resurgimiento.

En el prólogo a *Judas Capitalino* (1912), obra que ataca a la “barbarocracia” en la dictadura del andino Juan Vicente Gómez (1857-1935), Blanco Fombona propone la solución para el problema étnico (racial) venezolano. A lo largo de su reflexión asegura que en Venezuela la barbarie no es esporádica y, al contrario, es una constante a lo largo de toda su historia: “porque la barbarocracia y la tiranía no son esporádicas en Venezuela sino constante y forzosa consecuencia de las condiciones étnicas y sociales de la nación” (VIII). La única manera que pueda existir un resurgimiento de la grandeza de la raza blanca en

américa es la introducción masiva de sangre europea: “ Es menester llevar á toda carrera y á todo trance la inmigración europea: no centenares de familias, como se practicó más de una vez, sino miles y miles y miles, ininterrumpidamente, haciendo cuantos sacrificios de toda suerte sea necesarios y sin temer las complicaciones externar é internas que pudieran sobrevenir” (XVI). Blanco Fombona, al igual que su lectura del discurso racial bolivariano, considera fundamental resolver el problema étnico (racial) venezolano por medio de un proyecto de blanqueamiento²⁹.

En el caso de los positivistas, pero sobre todo de Rufino Blanco Fombona, la necesidad de resolver el problema racial por medio de blanquear a la población se expresa de manera directa:

Por ultimo, necesita Venezuela [...] resolverse á ser un país de raza blanca. Sí señor: Venezuela no tiene salvación si no se resuelve cuanto antes á ser una país de raza caucásica. Esa es la clave de su provenir. En sus embrollos étnicos reside principalmente -me atrevo á afirmar exclusivamente,- la causa de sus desórdenes y el secreto de su desgracia (XV).

Queda claro que para Blanco Fombona la inmigración masiva es la única solución, ya que su creencia en la raza americana es inexistente. De allí, que no admita al mestizaje como una posible solución.

La idea de Fombona es inundar al país de blancos europeos para borrar de manera definitiva al indio, al negro, y también al mestizo: “Porque no se trata de acabar por destrucción con los indios y los negros de país, que son nuestros hermanos, sino de blanquearlos por constantes cruzamientos. En resumen: se trata de que una población blanca, numerosa, absorba la población de color” (XVI). Si bien menciona la palabra

²⁹ Aunque durante capítulos anteriores he establecido la centralidad del problema racial para el Libertador, su uso de la retórica permite señalar un doble discurso racial que esconde el proyecto de blanqueamiento por medio de instituciones como el senado hereditario y la educación virtuosa.

cruzamiento, esto no significa que Fombona vea con ojos complacientes el mestizaje. Para él es necesario insertar sangre blanca europea que regenere el carácter híbrido (mestizo). Además, y lo que considero fundamental dentro del pensamiento racial de Fombona, es necesario que estos cruzamientos se hagan de manera permanente, que no paren en la primera ni en segunda generación.

Regenerar por completo la sangre del pueblo venezolano no será cuestión de unos años, sino más bien de un largo período de su historia: “La mayoría de nuestro país es mulata, es mestiza, es zamba, con todos los defectos que desde Spencer se reconocen al hibridismo: Transfundamos en sus venas la sangre regeneradora” (XVI). Es necesario inundar de sangre nueva (blanca pura) a la nación para borrar aquellos marcadores raciales que desfavorecen a la mezclada población actual. Solo así podrá ser un país caucásico, y por ende civilizado.

Es así como insertar vigorosa sangre europea, también ayudaría a la degenerada raza blanca americana (blanca-morena): “Nuestra minoría blanca es gente anémica, palúdica, sífilítica, escrofulosa, roída de enfermedades y de vicios, débil de carácter, sin ambición, sin ideales, sin talento, sin valor...” (XVII). Blanco Fombona concluye que al utilizar la decadente raza blanca americana como parte esencial del mestizaje, no se podría solucionar el problema étnico (racial) venezolano. Es evidente, para Fombona, que la decadencia comienza por aquellas clases (blancas) privilegiadas que se creen inmunes a la degeneración racial. Estas ideas expresadas dentro de su proyecto de blanqueamiento, así como también su interpretación del discurso nacional racial bolivariano, se encuentran en su literatura más temprana. Allí demuestra su negativa al mestizaje y su incredulidad a que las clases blancas americanas estén exentas de la degeneración. El problema racial permea a

las élites y genera un cruzamiento poco controlado.

Ya para 1897, al obtener el premio de cuentos organizado por *El Cojo Ilustrado*, Blanco Fombona expone su negatividad ante el mestizaje como solución racial para Venezuela. El cuento ganador titulado “Juanito”, y luego publicado en 1898, es parte de la obra críticamente aclamada *Cuentos Americanos* (1913). Esta es la historia de Juanito, el hijo de un jabonero que termina por abandonar la escuela, debido a la crueldad de sus compañeros. Sin embargo, también es una historia mucho más compleja. Vista desde una perspectiva racial consciente, revela lo que para Blanco Fombona era el centro de las discordias raciales presentes en Venezuela a finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

El narrador comienza por describir una casona antigua, que parecía un convento de la época colonial: “La casa, antigua construcción española, de muros eminentes, pesadas puertas, ventanas guarnecidas por balaustres de fierro, tenía aspecto monacal, aires como de mansión” (167). La antigua construcción española refleja las creencias coloniales que fueron tan debatidas por intelectuales del siglo XIX, quienes buscaban adentrarse en la modernidad alejando al pueblo de obsoletas creencias religiosas. Sin embargo, los habitantes de esta casa representaban lo que había quedado de las guerras de la independencia, y que años más tarde Fombona argumentará como una débil política de estado hacia el problema étnico (racial) venezolano.

Juan “era un hombre todavía joven, de complexión robusta, tez mate, ojos y barba negros, cabellos ensortijado, aspecto provincial” (168). Se podría aseverar que el dueño de la casa, Juan, era un mestizo, a quien el narrador le otorga características positivas como “la santidad de la industria” (168). Este hombre trabajador, dueño de la jabonera más importante de la región, es un “ricachón lugareño” (168). A pesar de su ética de trabajo y

visión industrial, su “tez mate” le ha heredado un pésimo gusto. Queda claro, según la descripción del narrador, que la recién ganada fortuna no es suficiente para eliminar su carácter no-blanco: “La propia sala llena de baratijas, adornos del peor gusto, mostraba ser el búcaro de aquella flor silvestre de estambres dorados pero sin aroma” (168). Al igual que las propuestas expuestas en *Judas Capitalino*, para Blanco Fombona el trabajo y la industria eran claves para modernizar a Venezuela. Pero también, el problema étnico (racial) era central para civilizar (blanquear) a la nación.

Su negativa al mestizaje se ejemplifica en el personaje de Juanito, hijo de Juan con una extranjera turca quien abandona el hogar poco después del nacimiento de su hijo. La relación casual entre el mestizo Juan y “una de esas innumerables turcas que, mercando bujerías, recorren caminos y villorrios de Venezuela” (171), no podía terminar en otra cosa que no fuera una degeneración racial. Entonces, Juanito, a pesar de ser un buen estudiante y tener facilidad para la filosofía y las matemáticas, tenía un carácter impulsivo (no-blanco) que le impidió continuar su educación.

Los grandes proyectos de Juan para su hijo son irrealizables y la vida de Juanito pareciera estar marcada por la mala mezcla de su sangre: “Yo tengo mis ideas: mi hijo será lo que yo no he podido ser [...] Don Juan, que era hombre vanidoso, se creía capaz de haber realizado grandes cosas, si le hubiesen dado una educación universitaria. El haber ganado una fortunita le parecía poco. De Juanito pensaba hacer un personaje” (170). Desde su literatura más temprana hasta sus lecturas del Libertador, Blanco Fombona realza la importancia del carácter racial del pueblo venezolano y, sobre todo, la inhabilidad del poder monetario para borrar dicho carácter.

Juanito es objeto de burlas cuando sus compañeros logran enterarse de quién es su padre. Entre ellos un joven apodado Perejil, a quien el narrador describe como: “lenguaraz, insolente; orgulloso de que antepasados de él habían muerto en defensa de la Patria” (176). Este joven, sin duda blanco americano, consideraba que: “Por mis venas corre sangre de héroes”(170). La oposición entre la raza blanca heroica americana (Perejil) y el producto de la mala mezcla entre el mestizo Juan y la turca (Juanito), propongo, expresa el fatalismo dentro de la concepción nacional- racial de Blanco Fombona.

En el momento en que ambos estudiantes se enfrentan Perejil queda acobardado, a pesar de saber que sus antepasados fueron los héroes de la Patria. Sin embargo, desde una supuesta superioridad racial se dirige a Juanito: “Jabonero, vengo a decirte que yo no puedo pelear contigo; tú eres hijo de una pérdida, tú no tienes madr...” (178). El narrador describe que fue “el orgullo de raza” lo que hizo que Perejil divulgara esa información para salvarse a sí mismo. Aún así, no funcionó. Juanito arremetió contra él: “La cólera del jabonero rayaba en el delirio. Cayó sobre Perejil; lo abofeteó, lo mordió, lo escupió, lo derribó, y cuando el pobre enemigo exánime se revolcaba en el polvo, la cara tinta en sangre, Juanito se puso en pie y una, dos, tres, y más veces, lleno de furia, pateó la boca maldiciente del caído” (179). Juanito, perdiendo el control de sus emociones, demuestra su carácter bárbaro (no-blanco) ante Perejil a quien el narrador tampoco favorece del todo.

Juanito termina por aborrecer la educación que su padre pretendía para él como medio de superación (racial). No pareciera poder volver a insertarse en una sociedad que lo excluye debido a su carácter (racial). La ausencia de su madre, en parte culpable de las desgracias de Juanito, le impide que continúe sus estudios. Él se siente insatisfecho sin ella, y la mala herencia (racial) que le ha otorgado no puede ser borrada fácilmente. Blanco

Fombona ejemplifica, en el párrafo final de “Juanito”, cómo la sombra (racial) de la turca errante cubre a Juan y a su hijo. Además, asevera que esta sombra se extiende por toda Venezuela, sembrando dolor por donde quiera que va:

Una sombra se había proyectado en esas dos almas: la sombra de la bella errante a quien Don Juan amó un tiempo [...] la sombra de la amada bohemia que huyó en una fresca noche primaveral, anhelante de correr por cuantos son pueblos y climas, acaso para concebir otros hijos y sembrarlos, como simiente de dolor, en los surcos por donde va, triste romera (186).

La sombra, como la mala mezcla y el mestizaje, ha estado presente a lo largo de la historia de Venezuela. Entonces, en “Juanito” se observa la necesidad de implementar los postulados básicos del proyecto de blanqueamiento, vigorización racial, que propondrá Blanco Fombona en 1912. Sin contar que su interpretación del discurso racial bolivariano también permea su interpretación del venezolano como parte de una raza decadente.

Como he señalado anteriormente, la apreciación de la clase blanca americana, como una que está degenerada, se observa en el comportamiento de Perejil ante Juanito. A su vez, la resistencia a solventar el problema étnico (racial) venezolano queda demostrado con el ejemplo de Juan y su unión con una raza inferior. A pesar de los sueños de su padre, más fuerte fue el carácter (no-blanco) de Juanito. Es por ello que Juan, aún y cuando tenía poder monetario, se le hace imposible introducir a su hijo dentro de la clase alta (blanca) privilegiada. Más allá de la inamovilidad social, existe para Blanco Fombona, la imposibilidad de cambiar, o mitigar, el carácter (racial) de Juan y su hijo. Allí está el la importancia del problema étnico y la necesidad de que éste se resuelva lo antes posible para poder hacer de Venezuela un país civilizado.

Para Blanco Fombona la implementación de este proyecto de blanqueamiento se presenta en su literatura, para luego desarrollarse como una propuesta político-social

(*Judas Capitalino*). En su obra más tardía “Bolívar y España”, perteneciente al *El espejo de tres fases* (1937), el blanco americano es parte del pueblo ignorante (no-blanco) que traicionó al Libertador: “No fue Bolívar, en resumen, quien fracasó; fue su pueblo. La desgracia capital de Bolívar ha sido ésta: ser un grande hombre sin gran pueblo” (351). No importaba la grandeza de Bolívar, ni sus esfuerzos por crear una América que pudiera igualarse a Europa, la condición racial de su pueblo impidió que este proyecto se llevara a cabo.

A pesar de lo que se había escrito hasta el momento sobre la figura de Bolívar, Blanco Fombona, quizás por el mismo orgullo racial que sentía Perejil en “Juanito”, asevera que el fin último del Libertador era dotar a la raza española de una segunda oportunidad en América: “En efecto: Bolívar quiso para su raza-que fue la española- un nuevo e ilimitado porvenir” (351). Para luego aseverar que “Él salvó a la América de ser india o inglesa” (351). Las interpretaciones de Blanco Fombona hacia el pueblo español revelan el por qué de negativa a creer que el mestizaje es la solución para blanquear a Venezuela. Más que cruzamientos, Blanco Fombona pretendía repoblar al territorio venezolano con vigorosa sangre española que no había sido degenerada por siglos de exposición al trópico y a al mal cruzamiento con indios y negros.

Crear una “sociedad imperial de lengua española” era el gran proyecto del Libertador, según Blanco Fombona. No en vano, argumenta, que un español fue quien ayudó al Libertador en su peor momento de enfermedad. Así como también, fue un español el que salvó su archivo: “El simbolismo es transparente. Comprendieron esos hombres [españoles] que aquel hombre [Bolívar] era una partícula brillante del alma de España” (351). La interpretación de Bolívar hecha por Blanco Fombona, es casi una justificación para aseverar

su propia blancura. Su apoyo a la raza española, y la grandeza de sus hazañas, es una manera de blanquearse a sí mismo y a su herencia racial.

Si, como alega el Libertador en su “Discurso de Angostura” y como luego argumentarán positivistas venezolanos (Alvarado y Arcaya), el español es africano, Blanco Fombona también es parte de una mezcla racial. Así, lejos de ser “una partícula brillante del alma de España” está más cercano a todos los blancos-morenos “sifilíticos” que habitan el continente americano. Consecuentemente, la autopercepción racial de Fombona no impide que se haga evidente en su propuesta la degeneración de la raza blanca americana. Como también, el poco éxito de un proyecto nacional-racial que evite la constante decadencia de la raza venezolana.

José Rafael Pocaterra (1889-1955) en sus diarios políticos *Memorias de un venezolano de la decadencia, Castro 1898-1908* (1927), expone cómo la invasión de los andinos hacia el centro civilizado (blanco) del país representa el fracaso de la modernización (blanqueamiento). Estos andinos, quienes habitan en el oeste del país, están representados por políticos como Cipriano Castro (1858-1924) y Juan Vicente Gómez (1847-1935). A su vez, para Pocaterra, la barbaridad de esta raza (no-blanca) andina se traduce en la eliminación del carácter poco civilizado (blanco) que prevalecía en los centros de poder como Caracas.

La barbarie se apodera del país, razón por la cual Rufino Blanco Fombona considera que las *Memorias* de Pocaterra deben ser publicadas cuanto antes, enfatizando el odio que sentía hacia los andinos y sus políticas: “¡Qué castigo tan tremendo resulta la exposición humilde de la verdad para los malhechores de Miraflores y Maracay! Gómez y su pandilla quedan peor que los más atroces bandidos de que haya memoria” (cit. en “Bibliografía”,

Memorias de un venezolano de la decadencia, 16). Para Pocaterra y Blanco Fombona la llegada de los andinos al poder acabó con toda posibilidad de crear un proyecto de blanqueamiento eficiente. Si bien la mayoría de la corriente positivista apoyaba al gobierno de Gómez (Gil Fortoul, Vallenilla Lanz, Alvarado et al.), estos dos autores se rehusaban a aceptar que los bárbaros (no-blancos/ andinos) debían permanecer en el poder para poder llevar a cabo un proyecto civilizatorio (blanqueamiento). Así, contradijeron constantemente la teoría positivista del momento basada en el término del “gendarme necesario” acuñado por Vallenilla Lanz.

Enfatizando su carácter civilizado (blanco), en el prólogo a la primera edición de 1927 publicada en Colombia, Eduardo Santos describe a Pocaterra alejándolo de toda “tropicalidad”. Consecuentemente, su carácter (racial) se alejaba de los impulsos y los excesos: “Nada en él [Pocaterra] de frívolo, ni de tropical. Ni la sombra del rastacuersimo, que suele ser la característica grotesca de ciertos latinoamericanos en el exterior” (9). Todo lo contrario a sus conciudadanos, Rafael Pocaterra luchó contra el barbarismo caudillesco que azotaba su país: “Pero prefirió seguir la tradición de los grandes espíritus de América: de Martí, el supremo maestro, de Sarmiento, de Montalvo, de su admirable y malogrado Pio Gil [...] prefirió convertir su pluma en lanza, y esgrimirla contra la tiranía” (11). Santos, excusa a Pocaterra de no presentar un cuadro idílico de Venezuela.

El crítico considera que la importancia de lo que se cuenta en los diarios del autor venezolano, es justamente la realidad de un país que se opone al progreso y se encuentra gobernado por lo grotesco:

A la [historia] de Venezuela aporta Pocaterra este trozo palpitante de su propia vida y la vida de su país, y no es culpa suya si en lugar de presentar un fresco ramo de rosas, un cuadro idílico de bienandanza y de progreso, nos cuenta una historia siniestra, en que lo grotesco se une a lo trágico para formar un abominable conjunto” (11,12).

Pocaterra no es parte de la barbarie que impera en su país, queda claro que su carácter (racial) se aleja de aquellos que son mal vistos en Europa. Como tal, su testimonio pretende mostrar al mundo civilizado la decadencia de la raza que ahora tiene el poder de Venezuela. Jacinto López escribe en 1928 desde Nueva York una reseña sobre *Memorias de un venezolano de la decadencia*, acentuando la barbarie del gobierno andino y sus terribles cárceles: “los increíbles horrores de las prisiones del régimen andino, desconocidas sin dudas para el mundo civilizado, ignoradas en Venezuela misma, donde reina el silencio” (cit. en *Memorias de un venezolano de la decadencia*, 15). López, no solo ve al régimen andino como uno de gran barbarie, sino que considera a Venezuela como un territorio poco civilizado.

En el prefacio a la segunda edición venezolana, Pocaterra hace una reflexión sobre la importancia de su libro para una nueva generación que debería tomar sus experiencias como escarmiento. Así mismo, asevera que el pueblo venezolano merecía toda aquella barbarie que le había sucedido:

quiera Dios que cuando el hombre que escribió estas páginas no sea ya sino un puñado de ceniza en la huesa de una tierra extranjera, ellas os sirvan de escarmiento y de enseñanzas y puedan vivir en vuestro recuerdo [...] como testimonio tristísimo de una generación que se deja sacrificar en el silencio merece el exilio, la muerte, la injusticia, el olvido de este grande anónimo que amortaja cuatro lustros de historia (cit. en *Memorias de un venezolano de la decadencia*, 20).

Continúa describiendo a la patria como una mujer débil, andrajosa, sucia y tímida. Quizás la única esperanza para esta mujer sea lo que alguna vez fue: “Venezuela será lo que debe ser,

porque ya una vez ha sido” (20). Y sin embargo, esa descendencia puede que ignore las experiencias de Pocaterra y merezca, entonces, que el ciclo se repita: “el arrullo del porvenir, ese ‘duérmete niño que tengo que hacer...’-. No lava pañales porque no los hay –y si los hay están sucios de sangre y de lodo” (20). Al describir al futuro como uno “mal lavado de adherencias placenteras” (20), Pocaterra está haciendo referencia al carácter racial del pueblo venezolano.

Es un futuro que ha tratado de ser lavado de malas adherencias (mezclas) sin ningún éxito. Y si bien estas mezclas son placenteras no dan los resultados deseados. La falta de un proyecto de blanqueamiento que haya permitido el control del pueblo (no-blanco) quizás hubiese evitado la llegada al poder de la barbarie andina. La falta de un discurso nacional-racial que lleve a cabo una buena “limpieza” (blanqueamiento) del futuro, hará que las próximas generaciones se sacrifiquen en vano. La experiencia de la barbarie que Pocaterra recoge en sus *Memorias* debe servir para erradicar el carácter no-civilizado (no-blanco) de la población.

Ya desde las primeras líneas de sus *Memorias* se refleja la importancia de la raza para Pocaterra. En la descripción de un hombre andino devela la anomalía craneal del sujeto, su mala educación, y el vestigio indio que quedaba de su mezcla racial:

llamó su atención un hombrecillo impaciente, con la cabeza muy grande y las mandíbulas muy salientes, que se agitaba en su asiento después de una larga espera para ser recibido... llevaba un traje de levita gris claro, “flor de romero” - ese matiz predilecto de las gentes del interior-, bastante deteriorado, y revelaba en su agitación y en sus maneras un poco de mala educación y además la tremenda energía de unos ojos vivaces, inteligentísimos, que a ratos se velaban en una soñolencia india y sensual” (25).

La inteligencia que podría haber tenido a ratos el “hombrecillo” la obstruye la herencia india de la cual no puede librarse. Tanto así, que se refleja incluso en su manera de hablar,

con un acento peculiar que duda de sí mismo y carece de confianza: “Hablaban con ese acento peculiar, cantarino, de las gentes de la Cordillera [Andina], cuyas entonaciones quedan vibrando al fin del período y que forman sus oraciones siempre en forma dubitativa, como si desconfiaran de la propia trayectoria de sus palabras” (25). El lenguaje pasa a ser un marcador del carácter (racial) del hombrecillo. Entonces, toda la descripción hecha por el narrador, desde el uso de los diminutivos hasta la descripción de su traje, incluyendo la peculiaridad de su acento, denotan su condición de inferior (no-blanco).

A este hombrecillo inseguro, colérico, se contraponen Pedro Ducharme. Al cual se le describe como un individuo de la más alta educación. Sin rastros de impaciencia o mal vestir, pasa de largo al hombrecillo y lo deja atrás con sus pasos inquietos como emblema de su mal carácter (racial): “ Ducharme, un hombre perfectamente bien educado y flemático, se tocó el ala del sombrero y pasó” (25). Mientras el andino se le vuelve a describir en términos negativos: “Detrás quedó el pequeñín, colérico, midiendo la antesala con sus pasitos acelerados e inquietos” (25). Si el civilizado Ducharme es impertérrito, y su carácter está siempre controlado, el hombrecillo andino carece de todo tipo de control. Su carácter demuestra la poca educación y la mezcla racial se hace evidente.

La descripción de este episodio termina embarcando al hombrecillo y permitiendo que Ducharme sea quien vea al Presidente Ignacio Andrade (1839-1925). Sin embargo, la llegada de los andinos (no-blancos) al poder, y la invasión de las periferias al centro civilizado, era casi una realidad para el 23 de mayo de 1899. La primera entrada de *Memorias de un venezolano de la decadencia* está fechada el mismo día que las tropas de Cipriano Castro se preparaban para marchar hacia la capital, dentro de lo que fue La Revolución Liberal Restauradora. Pareciera que Pocaterra organiza su escritura de manera

que estas escenas históricas coincidan. Quizás por ello, Javier Lasarte Valcárcel en su artículo “Los aires del cambio: Literatura y cultura entre 1908 y 1935” (2006), considera a Pocaterra como parte de la “doble vanguardia” (*Nación y literatura*, 386). Así, el enfrentamiento entre el presidente Ignacio Andrade, como último representante del Liberalismo Amarillo de Guzmán Blanco, y Cipriano Castro se evidencia dentro de una pugna racial entre Ducharme y el hombrecillo andino.

Andrade representa, junto con Ducharme, una corriente política que pretendía el afrancesamiento (blanqueamiento) de Venezuela. Sin embargo, también representaban una política que ya estaba en decadencia, sobre todo luego de la muerte de Joaquín Crespo (1841-1898). Consecuentemente, Pocaterra hace especial énfasis en la sesión del parlamento en el que Andrade se convierte en dictador por medio del pretexto de la autonomía de los 20 estados:

¡veinticinco postreros nombres que irán a sumergirse para siempre en esta gran charca de nuestro Parlamento, en el fondo de ese pantano que desde hace cinco lustros sólo constela su inmóvil superficie con limo venenoso, con vegetaciones urticantes, con lotos nefastos que revientan un instante su promesa a flor de agua y arrastran las flotantes raíces en el fango turbio de las grandes profundidades morales! (26, 27).

La ruina del gobierno de Andrade, del Liberalismo Amarillo y de lo que éstos representaban, forzó a un caudillo como Cipriano Castro al poder. La decadencia del Parlamento no era algo de hace algunos años, al menos no es así como lo describe Pocaterra. La inamovilidad de quienes eran parte de este Parlamento ha impedido los cambios suficientes para avanzar de manera efectiva en el proyecto civilizatorio (blanqueamiento) de la nación. Además, argumenta Pocaterra, que la caída del blanco civilizado se venía gestando, razón por la cual la llegada de la barbarie al poder no es más que el resultado de la inercia de quienes estuvieron encargados de la república en años anteriores: “No es incomprensible, como se

ha venido diciendo: fue una cosa lógica, naturalísima, fatal...Entre la maraña de estas combinaciones sólo los que simplifican y acometen aprovechan el trabajo laborioso, castoril y sin personalidad de los trabajadores lentos” (27). La oportunidad de quienes entendieron el momento político logró la capitalización de la inestabilidad que vivía Venezuela para 1899.

Pocaterra ve una causalidad lógica a la llegada de Castro. Aún más, esta conclusión, al provenir de la propia naturaleza (racial) del venezolano, no puede ser otra cosa que fatal. Argumenta que no era por un gran hecho heroico que llegaban los bárbaros al poder, sino más bien por una cuestión de oportunidad: “Fue lo que debía ser y lo que será siempre: oportunidad”(27). La fatalidad de esta revolución para la continuación de algún proyecto de blanqueamiento se consolida por medio del carácter (racial) de sus líderes y en particular del general Cipriano Castro, quien toma protagonismo de las primeras entradas del diario. Pocaterra lo describe como un guerrillero “oscuro” que además tiene de su lado el arte de simplificar, popularizar, la política: “El guerrillero oscuro de Capacho Viejo tenía de su parte la *fuerza simplificadora* y la doctrina del que pega primero” (27). Haciendo referencia a Capacho Viejo, pueblo donde naciera Castro, Pocaterra enfatiza la falta de centralidad geográfica (no-blanco) del guerrillero oscuro.

El nuevo gobierno representado por un “pequeño infante atrevido” (27), que a su vez era “idiota y formidable” (27), refleja las primeras líneas de las *Memorias* y el enfrentamiento entre Ducharme y el hombrecillo andino. Es desde la oposición entre lo blanco en decadencia y la barbarie del no-blanco donde pareciera condensarse el argumento central de la obra político-literaria de Pocaterra. La invasión de la barbarie al centro es condición inevitable del carácter (no-blanco) del venezolano, sobre todo después

de fallidos proyectos de blanqueamiento. Esa natural y fatal consecuencia tiene expresión en el triunfo de La Revolución Liberal Restauradora: “En la madrugada del 23 de mayo de 1899, un grupo de sesenta individuos encabezado por Castro, cruzó la frontera y se lanzó resueltamente a invadir el centro” (27). La frontera a la que hace referencia Pocaterra era política y geográfica, pero también era decididamente racial.

Esta frontera, que parecía dividir al país en dos mitades (blanca y no-blanca), permanecerá presente a lo largo de los tres tomos de *Memorias de un venezolano de la decadencia*. Al igual que Blanco Fombona, Pocaterra entendió la poca utilidad de los proyectos de blanqueamiento anteriores. Incluso, claramente ejemplifica con la llegada de Castro, las consecuencias de su poco desempeño. La aclamación que sintió el pueblo (blanco, no-blanco) por Castro obedecía a ello. Así, el lema de La Revolución Restauradora como lo cita Pocaterra: “nuevos hombres, nuevos ideales, nuevos procedimientos” (29), respondía a la gastada y decadente institución (blanca) anterior. Utilizando el mismo diminutivo de “hombrecillo” Pocaterra describe la reacción del “guerrilleo oscuro” en sus discursos: “el hombrecillo sacudió la testa terca con una tenacidad de gallo dispuesto, y volvióse a sus hombres” (29). La terquedad como característica, casi bárbara, de quien no da su brazo a torcer por falta de educación y civilidad. La prevalencia de la guerra, como bárbara, versus la diplomacia.

El movimiento de aquella cabeza “muy grande” y con “mandíbulas muy salientes” (25), recuerda al movimiento colérico, que medía la antesala, del hombrecillo a la espera de ser atendido. Como gallo de pelea que no tiene raciocinio de sus actos, Castro se dirigía a la multitud. Su carácter fronterizo, salvaje (no-blanco), invadió, según Pocaterra, todos los espacios que antes eran bastiones de civilidad: “La casa amarilla se llenó de ramerías, como

una tienda bárbara. Se desocuparon museos y comercios y bibliotecas para instalar cañones y para alojar tropas. Los caballos pasteaban en las plazas” (28). Ya había llegado la barbarie (no-blanca) al centro civilizado (blanco) del país. No quedaba nada del viejo (blanco) y decadente orden.

De allí en adelante la patria civilizada (blanca) había muerto: “La horda cayó, rapaz, enloquecida y hasta ingenua sobre la vida civilizada...” (29). Todo era consecuencia de un alma aborígen, de razas cansadas: “y seguidas las leyendas de amor, junto a la playa... Es de una tristeza aborígen. [...] Es la música levantina que evoca, enmarcando una sinopsis lírica de razas cansadas, la idea de ayeres felices, de días mejores, idos para siempre. Es el alma nuestra, la de nosotros los venezolanos de la decadencia” (103). Estas percepciones del alma venezolana que plantea Pocaterra en sus memorias, es parte de lo que Manuel Díaz Rodríguez (1871-1927) pretende ejemplificar en su novela *Ídolos Rotos* (1901). La concepción de que la patria ha muerto y la barbarie se ha apoderado de lo poco (blanco) civilizado que quedaba en Venezuela, lleva a Díaz Rodríguez a declarar el fin de la patria.

Ambos autores describen de manera melancólica una Venezuela (blanca) que probablemente nunca existió. Si para Pocaterra la decadencia era solo cuestión de tiempo, ya que la naturaleza del venezolano era bárbara (no-blanca), los andares en Caracas del protagonista de *Ídolos Rotos* lo enfrentan con París y con su concepción de la patria. Así comienza la novela de Díaz Rodríguez: “Alberto Soria volvía á la patria después de cinco años de ausencia. Cuando vió la tierra muy cerca, todas las memorias de su niñez y juventud, hasta aquel instante confundidas con muchas cosas exóticas, recobraron su primitiva frescura” (7). Lo primitivo de sí mismo y de sus memorias regresa al ver la naturaleza venezolana. Entonces, el recorrido en tren desde el puerto de la Guaira hasta la

ciudad de Caracas, no es más que la descripción del carácter venezolano utilizando a la naturaleza como metáfora.

Ese encuentro es descrito entre la “ambigüedad oscilante de vigilia y de sueño” (8). La metáfora del territorio venezolano y su gente, se va descubriendo a medida que avanza la narración. Alberto comienza a percibir entre la “maleza ardida del sol, rastrera y pobre”, “manchones de verdura” (10) de gran lozanía y vegetación: “Algunas quiebras, merced á ocultos hilos de agua, proveniente de la cumbre, lucían un vegetación lozana y rica” (10). Concluyendo que la belleza de Venezuela está en sus rasgos multiformes (mestizos): “los rasgos dispersos é infinitos de la multiforme belleza” (10). Soria pareciera apreciar la mezcla de la naturaleza (carácter) del venezolano como algo que esconde cierta beldad. Las manchas lozanas y verdes se destacan ante la mayoría ardida, quemada por el sol (no-blanca), y rastrera.

Hacia el final de su viaje Alberto se ve claramente reflejado en la naturaleza (mestiza) que lo rodea: “y en ese espectáculo de lluvia y sol á un tiempo, Alberto vió la imagen fiel de su alma [raza], comparable en aquel segundo á un rostro enigmático y misterioso que de un lado sonriera y del lado opuesto llorase” (12). La cara que llora y sonríe, la naturaleza que da sol y lluvia a la vez, comprende la combinación de dos cosas antagónicas que se cruzan y terminan habitando en un mismo espacio. Esta imagen propuesta por Díaz Rodríguez es la interpretación literaria del carácter mestizo. Lo antagónico del cruce entre la raza blanca y la no-blanca da como resultado un ser amorfo que además habita en un naturaleza que pareciera, al menos dentro de la narración, corresponderle.

La atracción de Soria por este tipo de belleza mestiza ocasiona tantas emociones que se coloca como exótica para el recién llegado de Europa. Como si al volver a la patria aquello

que era reconocible y mundano en su memoria reviviera con tal fuerza que se convirtiera en una belleza fuera de lo común: “Y de todas estas cosas y de los matices de estas cosas se exhalaba para el viajero como una esencia, como un espíritu, un ideal de belleza fuerte y salvaje” (12). Este exotismo de lo común, como lo utilizaba Ernst dentro de su doctrina positivista, sirve para alejar lo no-blanco de una supuesta mayoría blanca que busca mantener su pureza racial. Alberto ve esta idea de belleza salvaje como melancólico y lejano, producto de aquellas memorias de infancia. Al identificarse con esta concepción del venezolano, lo hace desde su primitiva y remota naturaleza como algo que revive en él y que la (blanca) civilización parisina había erradicado.

Carlos Pacheco en su artículo “Texturas de la nación: El intelectual Gallegos como significante político y estético en la cultura venezolana” presente en la colección *Nación y literatura* (2006), alude a los dos tipos de autores propuestos por Javier Lasarte en su análisis de la novela postmodernista venezolana. Para Lasarte, y como lo cita Pacheco, existen aquellos que perciben el acto literario como “un acto de reflexión implícita sobre la realidad nacional” y los que consideran el ámbito literario “como realidad otra y superior, como un espacio, si se quiere, defensivo” (Lasarte cit. en *Nación y literatura*, 442). En el primer grupo ambos autores (Lasarte, Pacheco) coinciden en mencionar a Gallegos y Pocaterra. Sin embargo, argumento, que en *Ídolos Rotos* también se podría observar esa necesidad de reflexionar acerca de la realidad nacional por medio de la literatura.

La concepción de la crítica hacia la novela de Díaz Rodríguez se estanca en la relación amorosa que pareciera ser el centro de la acción (Picón Salas et al.), dejando atrás la conexión que existe entre la novela y el momento histórico-social que intenta retratar. *Ídolos Rotos*, considerada como la novela modernista venezolana, retrata la relación de

Alberto Soria con sí mismo y su condición de exiliado dentro de su propio país. Personajes como Soria “Optan por dejar el país, por vivir fuera, en Europa, y particularmente en París, centro de una modernidad cultural [blanca] que los seduce pero enajena también, de algún modo, sus identidades social y subjetiva [sic.], convirtiéndolos en extranjeros, en desadaptados, en extranjeros de sí mismos” (Bohórquez cit. en *Nación y Literatura*, 192). El proceso de blanqueamiento de Soria, y de la mayoría de los que con él se fueron a vivir a Europa, le exige ver un carácter exótico en lo mestizo (no-blanco), quienes representan a la mayoría de la población venezolana.

Para Douglas Bohórquez en su artículo “Novela de formación y formación de la novela en los inicios del siglo XX” existe la posibilidad de ver ciertas novelas venezolanas de principios de siglo XX, entre ellas *Ídolos Rotos*, como un *bildungsroman*. Con la apreciación de nuevas revelaciones de la consciencia, y de la subjetividad en los personajes de la novela modernista venezolana, se genera la imposibilidad de que personajes como Alberto Soria puedan vivir en Venezuela (Bohórquez). En el caso de la novela de Díaz Rodríguez esta imposibilidad se explica por la incapacidad de ser un artista en su país natal. Así, Bohórquez se refiere a la utilización de una novela de artista (*kunstlerroman*) frustrado para describir la imposibilidad de autorrealización que experimenta Alberto Soria en Venezuela. Bajo un perspectiva racial consciente, la incapacidad de realización artística y personal que experimenta Soria en Venezuela, está ligada la necesidad de reforzar el carácter (blanco) civilizado que había adquirido en París.

Así mismo, sus años en Europa habían hecho que Soria sintiera nostalgia por su patria. La memoria había transformado las calles, la naturaleza y los habitantes de Caracas en cuadros pintorescos. El narrador hace referencia al momento en el que Alberto Soria se

enfrenta con la realidad, para dejar la versión romántica de la patria atrás: “contraste repentino entre lo que ve y lo que él esperaba ver, porque la ausencia había en él poco a poco borrado la memoria de las proporciones” (45). Pasa a describir la negligencia del conductor del tranvía, que solo estaba pendiente de silbarle a una mujer que pasaba con ritmo provocador: “Y sin cuidarse de si el pasajero ve ó no el ademán y toma ó no la boleta, como si para él nada de eso tuviera importancia ninguna, silba muy orondo y clava los ojos en el rítmico andar provocador de una chicuela que pasa” (46). El ideal de la patria ha muerto para Soria y reconfirma las razones por las cuales se fue.

Las calles eran angostas, sucias, y como su descripción de la naturaleza en su trayecto de la Guaria a Caracas, una mezcla entre sol y sombra: “la calle angosta, sucia, á un lado casi desierta y abrasada de sol; al otro lado, en sombra, algunos transeúntes; por la calzada, á trechos limpia, á trechos inmunda” (45). El carácter mestizo del venezolano, lo retrata Díaz Rodríguez, por medio del narrador de su novela o por medio de Soria, de manera constante. Argumento que, mientras pretender estar describiendo algo tan mundano como una calle de Caracas, intenta esbozar la manera en la que percibe el carácter racial (mestizo) del venezolano. La naturaleza es una mezcla de desierto y manchas de fertilidad, la calle es una unión de sol árido y sombra, de limpieza y suciedad. A partir de estas descripciones Venezuela pareciera ser la mala unión, según Blanco Fombona, Pocaterra y Díaz Rodríguez, del carácter blanco y no-blanco, civilizado y no-civilizado.

Incluso París no podía salvarlos, así pensaba Emazábel, quien junto a Alberto Soria regresó a Venezuela luego de sus estudios en Europa. Hablaba Emazábel del deslumbramiento que sufre aquel que proviene del continente americano y experimenta París:

Almas de simples, casi bastas é inocentes, París las devolvía monstruosas, como si la gran ciudad, merced á un maleficio, despertase bajo la corteza del hombre medio civilizado al hombre-bestia de las cavernas palustres. Hombres públicos honestos, libres de mácula hasta el instante de embriagarse con la espléndida visión de París, regresaban con ásperos apetitos de lobos (175).

Desde el inicio de su reflexión Emazábel comprende que el hombre latinoamericano que va a París no es más que un ser semi-civilizado, es decir un blanco-moreno. Sin embargo, y quizás justamente por su casi blancura, París logra sacar de ellos lo más bestia (no-blanco) de su comportamiento (racial). Entonces, los devuelve a América representando el mestizaje monstruosos que los caracteriza. Estas almas bastas y pobres no regresan a su patria lo mejor de París. Al contrario, perpetúan un existencia de crimen que, según Emazábel, tiene como fundamento el abuso y el robo organizado de los fondos de la nación.

Otra cosa muy diferente sucede con las almas de los intelectuales que van a París. A medida que crece el nivel intelectual, y de civilización (blancura), el apego por su tierra natal (mestiza) se pierde hasta el punto de que su condición (racial) también desaparece:

En ellos [intelectuales americanos], casi fatalmente, con el nivel intelectual crecía el desapego al terruño. Hijos, en su mayor parte, de europeos transplantados [sic] á América en los días de la colonia, ó en los albores de la República, predispuestos, además, por la educación y los libros, hallaban en Europa un ambiente no extraño del todo, en el cual vivían hombres de su misma raza [blanca], cuyos abuelos habrían sido hermanos de sus abuelos, como hijos de antiguos antepasados comunes. El medio, con facilidad, poco á poco, ó rápidamente, los poseía. Se les insinuaba con sus bellezas, con sus virtudes y sus vicios; les daba sus ideas, sus gustos é ideales; hacía al cabo desaparecer de sus nervios [condición racial], á modo de rastro fugaz, la memoria de las últimas generaciones que les habían precedido, hasta dejarles como si en realidad continuaran á sus distantes abuelos de Europa, sin venir al través de varias generaciones de colonos, libertadores y republicanos de América (176).

Entonces, la teoría que Díaz Rodríguez expone, por medio del personaje Emazábel, comienza por diferenciar entre aquellos blancos intelectuales, y aquellos que son solo blancos-morenos. De allí, Europa se experimenta de maneras muy diferentes, mientras a

unos logra borrarles por completo lo que generaciones de vivir en América había oscurecido, a otros les alimenta su lado más salvaje (no-blanco / no- civilizado). Es decir, estos blancos intelectuales logran, con su estadía en Europa, deshacerse de su americanidad (carácter no-blanco) hasta el punto de sentirse completamente parte del medio blanco / civilizado que los rodea en París.

El problema se genera cuando solo la minoría es parte de esta posibilidad de blanqueamiento que esboza Díaz Rodríguez en su novela. De allí, que en vez de ser una novela de artista exitosa (Bohórquez), *Ídolos Rotos* es parte de la corriente discursiva que he identificado como raza decadente. La novela de Díaz Rodríguez reconfirma el fracaso de los proyectos de blanqueamiento venezolanos. Así, junto a figuras como Rufino Blanco Fombona, José Rafael Pocaterra, entre otros, Díaz Rodríguez propone un proyecto de blanqueamiento que él mismo, en las páginas finales de su novela, termina por descartar. *Ídolos Rotos* describe el traumático regreso de una minoría de artistas blanqueados que no pueden propiciar el cambio en Venezuela, debido a su carácter (racial) minoritario dentro de la mayoría no-blanca que gobierna el país. El arte de Alberto Soria fue descartado por la sociedad, siendo incomprensible para la mayoría no-blanca. Se le nombró como un arte de baja categoría, como una pieza que despertaba la lujuria de quienes la veían y por eso mismo era inmoral.

Pero, Díaz Rodríguez ve en la estatua de Soria la representación de la desconexión entre el artista (blanqueado) y el pueblo (no-blanco) que malinterpreta su obra. La brecha no solo está formada por lo intelectual versus la ignorancia, sino, sobre todo, por las manifestaciones del carácter racial blanco versus la mayoría no-blanca. La imposibilidad de Soria y su grupo para dirigir el futuro de la nación, hace de su proyecto de blanqueamiento

un fracaso. Al final de la novela se confirma la imposibilidad de este proyecto cuando la estatua de Soria termina siendo violada por militares (no-blancos) que invaden el museo: “Y no pudiendo violar campesinas en los ranchos de la sabana y en los bohíos del monte, violaron, con sus caricias de brutos [no-blancas] las blancas diosas de yeso” (296). La idea de que el arte podría fungir como parte de un proyecto de blanqueamiento, en el que se incluía metafóricamente la regeneración política, termina por destruirse.

Además, el texto apunta a la falta de creencia en la posibilidad de que la democracia, con su movilidad social, pudiera en algún momento regenerar el carácter racial, político, y social de la nación: “-¡ Y nosotros que teníamos la candidez de pensar en el arte como un medio de regeneración política! [...] Por aquí pasó la Bestia, la gran Bestia impura [no-blanca]. ¡Ah, la Democracia! ¡Nuestra Democracia! ¡Nuestra *santísima* Democracia!” (297). La descripción que hace el narrador de *Ídolos rotos* sobre el ejército que tomó el poder de Caracas, y que invadió al centro como lo expone Pocaterra en sus *Memorias*, refleja la negatividad que surge del mestizaje como solución racial: “Entre los soldados podían verse todos los tipos del pueblo: rostros blancos, cuya blancura servía de realce á la amarillez paludosa; negros casi puros de las poblaciones costaneras, con escleróticas muy blancas y almas fatalistas; gestos duros, batalladores é inteligentes de mulatos; y gestos apacibles de indios, de mirar melancólico y dulce” (295). Este ejército, formado por todas las razas y mezclas, destruyó la poca posibilidad de blanqueamiento que existía en Venezuela al vejar la estatua de Soria.

La destrucción de su ideal artístico, y con éste de su proyecto de blanqueamiento, le permite darse cuenta de la imposibilidad de ser blanco en su país: “Y yo nunca, nunca realizaré mi ideal en mi país. Nunca, nunca podré vivir mi ideal en mi patria. ¡Mi patria! ¡Mi

país! ¿Acaso es ésta mi patria? ¿Acaso es éste mi país?" (298). Díaz Rodríguez cierra su novela con la fatídica noción del fin de la patria: "Finis Patriæ" (298). Si los ídolos caen y la patria termina, la única escritura que queda es aquella de la decadencia. Una narración que sirve para aseverar la negatividad del mestizaje y la falta de un proyecto de blanqueamiento efectivo. La concepción de la raza decadente en autores como Blanco Fombona, Pocaterra y Díaz Rodríguez los incluyen en una categoría que busca, al criticar a la mayoría no-blanca venezolana, blanquearse a sí mismos por medio de su literatura.

Paralelamente, este proyecto de blanqueamiento literario obtiene una reacción adversa basada en la importancia de mantener al pueblo controlado. La figura del gendarme necesario (Lanz, Gil Fortoul, et al.) representa un proyecto de blanqueamiento que entiende la importancia del salvaje (no-blanco) en el poder. Sin embargo, también surgirán otros intelectuales quienes consideren el regreso al discurso inclusivo del mestizaje como la mejor herramienta para esconder su proyecto de blanqueamiento. Entre ellos autores como Rómulo Gallegos (1884-1969) y Teresa de la Parra (1889-1936), pretenderán retomar el doble discurso racial del Libertador para blanquear al venezolano.

Capítulo IV

Raza autóctona

En capítulos anteriores he mencionado cómo el gran número de población mestiza que habitaba en Venezuela durante el período colonial se convierte, a lo largo del siglo XIX, en una herencia racial que impide el sostenido blanqueamiento de la nación. Aún así se generan numerosas teorías basadas en sistemas binarios de clasificación racial (blanco/no-blanco), siendo “La desaparición del indio” de Andrés Bello (1781-1865) una de las más importantes para mantener la superioridad del blanco americano asegurando que el poder político, económico, y sobre todo racial, permanezca en las clases (blancas) privilegiadas (Hill, 2009). Sin embargo, a principios del siglo XX, Rómulo Gallegos (1884-1969) y Teresa de la Parra (1889-1936), revelan en su narrativa una realidad racial de mayor complejidad, donde el mestizo, y su posibilidad de ascenso social, seguía siendo la mayor amenaza (racial) para la permanencia del blanco en el poder.

En respuesta, y alejándose de los autores positivistas del siglo XIX (Blanco Fombona, Pocaterra et al.) quienes reforzaron un sistema de maniqueísmo racial (blanco/no-blanco) que recuerda al de Bello; Gallegos y Parra pretendieron incorporar a su discurso literario los supuestos beneficios del mestizaje para crear la nueva nación venezolana del siglo XX. De ahí que José Vasconcelos (1882-1959), gran defensor del mestizaje como solución racial para las naciones latinoamericanas, asociara a Gallegos y Parra con “la buena semilla primaria [...] que hace un siglo, produjo la casta de los emancipadores” (54). Vasconcelos, en su ensayo “Doña Bárbara e Ifigenia” (1931), establece una conexión entre estas obras literarias y los ideales independentistas (raciales) promulgados por Bolívar, entre ellos, la supuesta aceptación de Venezuela como un territorio de raza mixta.

En este capítulo propongo que en “Los inmigrantes” (1922) y *Doña Bárbara* (1929) de Rómulo Gallegos, e *Ifigenia* (1924) de Teresa de la Parra, se encuentra el último esfuerzo de los intelectuales venezolanos para des-mestizar a la nación. Y en ellos también se observa, bajo una perspectiva racial consciente (*race-conscious identity perspective*), la revelación de lo improbable que resulta su ejecución. Por ello, la protagonista de *Ifigenia* debe sacrificarse. Como la última virgen blanca y pura, María Eugenia Alonso, debe oscurecerse para continuar siendo parte de la ahora mestizada élite venezolana. Aunado a esto, las complejidades discursivas a las que Gallegos y Parra se enfrentan cuando introducen en su literatura el doble discurso racial del Libertador, da como resultado el sacrificio del ideal de pureza racial (blanca). Sus textos muestran la imposibilidad de crear, a partir del mestizaje, una nación blanca y evidencian el arribo de la *pardocracia*.³⁰ Así, estas narraciones terminan con el des-blanqueamiento de las supuestas parejas fundacionales (Sommer). Como si el carácter racial (blanco), desde el cual se elabora la mezcla, resultara insuficiente.

A principios del siglo XX, casi un siglo después de la independencia, Andrés Eloy Blanco hizo alusión a esta predominancia de la población mestiza en Venezuela resumiéndolo en una frase: “Café con leche”. Consecuentemente, la mitología de la igualdad racial se convirtió en la doctrina oficial y en la manera en la que los intelectuales se referían a la población venezolana. Bien asevera Winthrop Wright dentro de su estudio *Café con Leche: Race, Class and National Image in Venezuela* (1990), que este “racial democracy” predicado por Eloy Blanco también aludía a una corriente de pensadores que buscaba olvidar los diversos proyectos raciales de blanqueamiento llevados a cabo en siglo XIX.

³⁰ Según el pensamiento bolivariano, el miedo de que los pardos (mestizos) llegaran al poder racial, político, social.

Estos intelectuales (Gil Fortoul, Vallenilla Lanz), pretendieron resolver la problemática de la herencia racial-colonial mestiza con la figura del *gendarme necesario*. Vallenilla Lanz en su obra *Cesarismo Democrático* (1919), deja clara la urgencia de incorporar una figura que, al ser salvaje, pudiera lograr aquello que los (blancos) civilizados no habían podido alcanzar: controlar a las masas de color. La inclusión del salvaje (no-blanco) dentro del proyecto país revela la imposibilidad de enfrentarse a la gran masa de color que habitaba en Venezuela, evidenciando el arribo de los pardos (no-blancos, salvajes) al poder político, racial, económico y social.

Esta tensión entre la civilización (blanca) y la barbarie (no-blanca) se observa en *Doña Bárbara* y permite a Doris Sommer, en su libro *Foundational Fictions* (1991), reiterar que la novela de Gallegos tiene amplias resonancias con *Facundo* (1845) de Sarmiento como texto fundador de la nación. Entonces, la oposición entre el espacio salvaje y el espacio citadino, más la necesidad de implantar una reforma educativa, recuerdan a los postulados de Sarmiento. Por su parte, Monica Marinone también agrega en su libro *Rómulo Gallegos Imaginario de Nación* (2006), que al igual que Sarmiento, Gallegos, tenía la necesidad de educar al pueblo para lograr una hegemonía cultural que controlase a la barbarie: “En Gallegos, Vallenilla [Lanz] y Sarmiento existe la idea de que la violencia está incubada por el salvaje ambiente de las llanuras. En los tres existe el mismo sentimiento de que la violencia engendra la violencia, fracaso y desilusión [...] Ambos [Sarmiento y Gallegos] insisten en la educación como un arma fundamental para su solución: la evolución [blanqueamiento]” (Howard, 98). La importancia del medio ambiente dentro de la narración galleguiana se evidencia en las constantes descripciones de la llanura y sus comparaciones con Doña Bárbara: la salvaje (gendarme necesaria) en una posición de poder dentro de la sociedad

llanera. También, se presenta en la importancia de la “tierrita brava” a la que Domenico (calabrés) y Abraham (judío libanés) adoptan como su nuevo hogar en el cuento “Los inmigrantes”. Así, se establecen las cercanías de la narración galleguiana, a pesar de su asociación con el mestizaje, con los postulados evolucionistas de finales del siglo XIX que determinan la presencia de un racismo geográfico.

La trascendencia de la eugenesia en América Latina la enfatiza Nancy Stepan en su libro “The Hour of Eugenics” (1991), unificando este discurso científico a las ideas de la nación: “Nationalist self-making, in which the setting of boundaries between self and other, and creations of identities were increasingly carried out by and through scientific and medical discourses”(7). Es decir, que hay un sector de los intelectuales latinoamericanos que utilizaban el discurso universal de las ciencias (eugenesia) para interpretar la modernidad y el progreso latinoamericano a principios del siglo XX. Entre ellos Vallenilla Lanz, Arcaya, y Gallegos, entendían la importancia del ambiente cultural y geográfico dentro del proceso de modernización (blanqueamiento) venezolano: “El llano enloquece y la locura del hombre de la tierra ancha y libre es ser llanero siempre [...] la llanura en la malicia del ‘cacho’, en la bellaquería del ‘paisaje’, en la melancolía sensual de la copla; en perezoso abandono: la tierra inmensa por delante y no andar, el horizonte todo abierto y no buscar nada [...]” (*Doña Bárbara*, 66). El llano actúa como paisaje determinista, como complemento al alma salvaje (cimarrona) del hombre. La “tierrita brava” de “Los inmigrantes” cumple la misma función que el llano apureño, atrapa a los que viven en ella. En una conversación entre los inmigrantes Abraham y Domenico (Musiú Domingo) ambos admiten haber sido atrapados por esta tierra: “¡Qué se yo lo que tiene esta tierra; pero la cosa es que trata mal y sin embargo agarra!” (206). La geografía donde se desarrollan las acciones de ambos textos

realza las características salvajes (no-blancas) de ciertos personajes supeditando su comportamiento.

El concepto de raza determinista al que se apega Gallegos puede ser relacionado con las teorías de Gustave Le Bon y el darwinismo social. Ruth Hill en su libro *Hierarchy, Commerce, and Fraud in Bourbon Spanish America* (2005), asevera, al igual que Stepan, la importancia de este concepto cultural de la raza para el pensamiento intelectual latinoamericano de finales del siglo XIX y principios del XX: “Gustave le Bon, another sociologist whose theories were well-known to Spanish American intellectuals in the late nineteenth and early twentieth centuries, was a social Darwinist for whom hereditary and selective aptitudes, along with adaptation in the social environment (through education, government, and economic policy), explained the rise and fall of nations” (Hill, 200). Además, citando a Le Bon, pone de manifiesto la conexión entre lo que yo he venido llamando proyectos de blanqueamiento en Latinoamérica y una concepción cultural de la raza: “ At the bottom of all our social questions lies always this dominant question of race, which is indeed the supreme arbiter of the destinies of nations” (Le Bon cit. Hill, 200).

El afán de civilización que se encuentra en Gallegos lo describe Juan Liscano en su estudio *Rómulo Gallegos y su tiempo* (1969). El crítico considera que la obra y la vida del autor se complementan: “Pese a contradicciones inherentes a su naturaleza intuitiva, trató de vivir [Gallegos] de acuerdo con los ideales civilistas que exaltaba en sus libros” (9). Eso que llama Liscano “naturaleza intuitiva” no es más que lo que yo he venido llamando carácter no-blanco, o lo que el propio Gallegos llamó raza autóctona. Entonces, Gallegos se debate, como los personajes de sus narraciones, entre su naturaleza (no-blanca), su educación, y su proyecto civilizatorio.

Este proyecto de Gallegos para “salvar” a la nación por medio de políticas como la importancia de la educación: civilizar para blanquear, demuestra su entendimiento del Darwinismo social, su necesidad de creer en él, y su inherencia dentro de textos como *Doña Bárbara* y “Los inmigrantes” es innegable. El segundo, en particular, pone de manifiesto su confusión entre raza, como supuesto concepto cultural, y pureza de sangre. El concepto racial de Gallegos es determinista basándose en condiciones del carácter hereditarias, en parte ocasionadas y amparadas en la tierra salvaje de mayoría no-blanca. Consecuentemente, busca solucionar el problema asentando la necesidad de civilizar (educar/ blanquear), sin éxito, a las masas mestizas, o lo que él denominó como *raza autóctona*.

En el cuento “Los inmigrantes”, Gallegos introduce la noción de la *raza autóctona*, término que acuña para describir al mestizo, pardo, venezolano como un ser asociado a la tierra, la ignorancia, la inferioridad y la barbarie. Además agrega, que esta *raza autóctona* desarrolla una necesidad de blanqueamiento a través del arribismo social. Sin embargo, estos personajes no son aceptados dentro de la alta (blanca) sociedad caraqueña debido a la inferioridad de su condición racial. Así, la historia de dos expatriados que venían en busca “del oro de América” (194), Abraham, judío del monte Líbano, y Domenico, calabrés, termina por exponer los aspectos negativos del mestizaje en la sociedad venezolana. Ambos se creían capaces de amontonar fortunas y de fundar razas nuevas y vigorosas al mezclarse con la raza autóctona.

Efectivamente, tanto Abraham como Domenico, lograron su cometido. Después de mucho trabajar amansaron fortunas y Abraham logró casarse con Domitila, una mujer venezolana con un pasado (racial) oscuro. Domitila formaba parte de ese paisaje que el

inmigrante miraba con simpatía y del “espectáculo de la vida, todavía extraña para él, de los hombres de la raza autóctona, en el torrente de cuya sangre la suya estaba destinada a confundirse y transformarse” (196). La mezcla de la sangre inmigrante y la de la raza autóctona de Domitila dio como resultado dos hijos, Samuel y Sara, nombres que recuerdan, según Domitila, a esa raza inferior a la que pertenecía el padre: “clamaba y decía que bien merecida tenía ella su suerte por haberse casado con un judío. ¡Razón tenía Dios de castigarla” (201). Mientras Abraham con “secular resignación de su raza maldita ahogó en su alma hasta el deseo de protesta” (201). La mezcla de la raza autóctona con la judía no produciría blanqueamiento alguno. El narrador reconoce, por medio de Abraham, la maldición de la raza judía. En su libro *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race* (2008), George Yancy, citando a Simone de Beauvoir, asegura la inamovilidad del carácter judío que le impide deshacerse de esa mancha histórica (racial) que lo persigue. Su condición de judío lo posiciona en un territorio no-blanco, no-normativo. Entonces, la mezcla de sangres india-árabe (no-blancas) da como resultado que Samuel y Sara estén condicionados a un carácter salvaje.

Este carácter que le impide al judío Abraham “moverse” entre las clases sociales, es decir hacerse pasar por blanco gracias al dinero, refuerza lo que anteriormente he establecido como una confusión, por parte de Gallegos, entre la pureza de sangre y un concepto cultural de la raza. Según Matthew Frye Jacobson en su libro *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race* (1998), el judío pasa a ser considerado racialmente diferente a mediados del siglo XIX. Citando a Frederic Jaher, Jacobson asevera del judío su característica de “Historical Outsider”, de no-cristiano. Como lo proponen Hill y Jacobson, existe una diferencia entre la pureza de sangre como concepto

social y la posterior construcción del término a mediados del siglo XIX como “pureza” en un sentido biológico.

Las diferencias entre el término raza como social o raza como biológica eran parte de las discusiones de intelectuales Europeos, y luego Latinoamericanos, a finales del siglo XIX (Hill, 2005). En el caso de Gallegos es particularmente interesante porque no solo refleja su conocimiento de estos discursos eugenésicos, sino que reforma el concepto español de pureza de sangre y lo transforma para hacerlo obedecer a sus concepciones biológicas de la raza. Por ello, tanto Abraham (judío) como Domenico (Italiano) son Otros que además transmiten, biológicamente, sus características de otredad fenotípica y social. De ahí la imposibilidad a que estos inmigrantes, a pesar de tener piel blanca-morena, tengan algún tipo de movilidad social-racial.

Citando a Josiah Note en su libro *The Types of Mankind* (1855), Jacobson ejemplifica la predominancia de las descripciones fenotípicas (biológicas) de la raza judía: “well-marked Israelitish features are never beheld out of that race”, y continúa citando Jacobson “The complexion may be bleached or tanned...but the Jewish features stand unalterably through all climates” (Note cit. Jacobson,180). Este es el mismo pensamiento que se encuentra en la narración de Gallegos. En ese sentido las relaciones raciales dentro de “Los inmigrantes” son deterministas: no hay posibilidad de que el mestizaje logre mejorar el carácter racial de la población por medio de una inmigración que ya de por sí es racialmente inferior. De la mezcla solo pueden resultar seres inferiores, blancos-morenos, que heredan características de la raza autóctona y de la raza blanca inferior (judía, italiana).

Tanto Domitila como sus hijos representan ese carácter (no-blanco) de la raza autóctona quienes: “gobernados solamente por un afán de asalto, de apropiación por

sorpresa o por mañas, a zarpazos traicioneros sobre la presa descuidada” (202). Gallegos describe a Sarita, como producto de ambas razas que sufre de los comportamientos animales y lujuriosos provenientes de ser amasada con “sangre de dos razas lujuriosas e imaginativas, mezcla de árabe y de indio”(202). Acercándola aún más a lo animal, comenta el narrador: “sus encantos se desenvolvían inquietantes como se desenroscan los anillos lucientes de la víbora” (202). Engañosa, lujuriosa, y arrastrándose por la tierra, Sarita representa todo lo negativo del mal mestizaje entre dos razas no-blancas.

En su libro *The Racial Contract* (1997) Charles Mills elabora sobre lo que él considera las ideas paternalistas de Rousseau y la geografía del “color line”, que dividen la civilización de la barbarie, ayudando a mantener el contrato racial. Gallegos tiene la habilidad de designar a sus propios signatarios, es decir, quienes están dentro del contrato racial y quienes están fuera (blanco / no-blanco, civilizado / salvaje). Al incluir o excluir a ciertos personajes de la categoría social-racial de “blancos”, Gallegos utiliza un discurso en el que logra construir diversos tipos de blancura. Estas clasificaciones eran necesarias en una sociedad que seguía siendo cada vez más racialmente compleja debido al mestizaje. Se construye socialmente, narrativamente en el caso de Gallegos, el ideal de blancura para luego compararse con aquellos que van siendo cada vez más oscuros. Entonces, mientras más no-blancos sean estos personajes más resonará, biológicamente y de manera determinista, su asociación con el territorio salvaje.

El no-blanco representa lo salvaje y la geografía que lo rodea lo acompaña a donde vaya: “But if in the racial polity nonwhites may be regarded as *inherently* bestial and savage (...) then by extension they can be conceptualized in part as *carrying the state of nature around them*, incarnating wildness and wilderness in their person. (Mills, 87). Sarita y

Domitila, a pesar de encontrarse en un ambiente (blanco) ciudadano, contienen en sí mismas las características de la naturaleza indomable. Gallegos les otorga, a través de su narrador, comportamientos de animales de caza, y zarpazos traicioneros sobre la presa. Son imágenes metonímicas de la naturaleza tropical (no-blanca) Venezolana. Lo mismo pareciera suceder en *Doña Bárbara* donde la concepción de raza autóctona, y el racismo geográfico que ella conlleva, se profundiza.

El texto comienza con un viaje sobre un bongo que “remonta” (9) el río Arauca y que se adentra en las profundidades del (salvaje/no-blanco) llano venezolano. Entre los tripulantes de la barca se encuentra Santos Luzardo, quien viene a rescatar del abandono unas propiedades que posee su familia en el llano Apureño. Este territorio al que se dirigen los viajeros es el territorio de Doña Bárbara. Luzardo llega a este escenario con ideas de progreso: como el nuevo sistema de las cercas para poder dividir de manera civilizada y equitativa los diversos hatos que se encuentran en la región. Así, la primera descripción de Doña Bárbara se coloca en palabra de Santos, para establecer desde el comienzo de la novela una oposición entre estos dos personajes: “Dicen que es una mujer terrible, capitana de una pandilla de bandoleros, encargados de asesinar a mansalva a cuantos intenten oponerse a sus designios” (12). Como abogado, Santos Luzardo no solo cree en el poder de la palabra sino cree en ella como herramienta para educar, al igual que Gallegos.

Más allá de las tensiones sociales/geográficas entre la civilización y la barbarie, como ha sido interpretada esta novela por la mayoría de la crítica (Araujo, Liscano, Sommer, Marinone, et al.), Gallegos establece una lucha entre lo blanco/civilizado y lo no-blanco/ no-civilizado que acaba por confundirse. ¿Es Luzardo tan blanco y civilizado como parece, o es la construcción social (narrativa) de Luzardo lo que le da el poder de blanco? Este

componente racial, argumento, convierte a *Doña Bárbara* en un proyecto de blanqueamiento literario. Por medio del carácter salvaje se delimita el comportamiento normativo de Santos Luzardo, como supuesto blanco civilizado, que trae con su educación la ley y el orden para la salvación de la tierra (no-blanca) de la cual Doña Bárbara es sinécdoque.

Dentro de su gran proyecto civilizador, Luzardo debe modificar las leyes ancestrales (no blancas/no-civilizadas) en las que se basaban los habitantes del estado Apure. Este acto de modernización lo obliga a oponerse al salvajismo de Doña Bárbara. “El imperio de la Ley”, comenta Marinone, tuvo gran importancia para Gallegos desde de su participación en la revista *La Alborada* (1909). Sin embargo, en *Doña Bárbara*, la legalidad y la legitimidad pueden llegar a contradecirse (Marinone). Aún así, la posibilidad de que ambas habiten en el mismo espacio geográfico refleja el carácter contradictorio del pueblo mestizo venezolano.

Entonces, la ley (blanca) de Santos Luzardo y la ley (no-blanca) de Doña Bárbara, al mezclarse, reproducen patrones coloniales de legalidad: “acato pero no cumpla”. Doña Bárbara entendía con claridad cuáles eran las leyes emitidas desde la capital, sin embargo escogía no cumplirlas. Argumento, que el imperio de la Ley galleguiano está destinado a fracasar, más aún, si detrás de esa necesidad de ley hay un proyecto de blanqueamiento que pretende civilizar (blanquear) por medio de la palabra. Un pueblo que no cree sino en las leyes que le conviene acatar, y que se construye a sí mismo a partir de la mezcla entre legalidad e ilegalidad, es un pueblo hecho a base de contradicciones.

No en vano el narrador describe a Doña Bárbara utilizando adjetivos como “revuelto”, “confundido” y “masa”: “Más Dios o demonio titular era lo mismo para ella , ya que en su

espíritu, hechicería y creencias religiosas, conjuros y oraciones, todo estaba revuelto y confundido en una sola masa de superstición, así como sobre su pecho estaban en perfecta armonía escapularios y amuletos de los brujos indios” (36). Las creencias de Doña Bárbara eran una mezcla, una hibridez, de la cultura cristiana (blanca) y la cultura indígena (no-blanca). Como tal, ella es producto de esa mezcla y su “aspecto del marimacho le imprimía un sello original a su hermosura: algo de salvaje, bello y terrible a la vez (36). Es así como el término de raza autóctona se establece mediante dos características básicas: lo salvaje y la hibridez. Como Domitila y Sarita, Doña Bárbara había podido hechizar a diversos hombres, entre ellos a Lorenzo Barquero. Primo de Santos Luzardo, Barquero también quiso venir a civilizar el llano. Sin embargo, su empresa fue destruida al sucumbir a los hechizos de Doña Bárbara. A pesar de esto, Santos Luzardo emprende con su proyecto civilizador, y desde su mirada de blanco ilustrado, percibe a Doña Bárbara como una “mezcla” y una “monstruosidad de la naturaleza”

La voz de Doña Bárbara, flauta del demonio andrógino que alentaba en ella, grave rumor de selva y agudo lamento de llanura, tenía un matiz singular, hechizo de los hombres que la oían; pero Santos Luzardo no se había quedado allí para deleitarse con ella. Ciertamente era que por un momento había experimentado la curiosidad, meramente intelectual, de asomarse sobre el abismo de aquella alma, de sondear el enigma de aquella mezcla de lo agradable y lo atroz, interesante, sin duda, como lo son todas las monstruosidades de la naturaleza (141)

La descripción de Luzardo como hombre intelectualmente interesado por lo salvaje se asocia con el pensamiento científico de finales del siglo XIX. El acercamiento teórico que propone Luzardo es la base desde la cual elabora Gallegos su proyecto racial. Aún y cuando la mayoría de su obra es publicada en el siglo XX, las concepciones raciales del siglo XIX son fundamentales para explicar la aversión al mestizaje en *Doña Bárbara* y “Los inmigrantes”. Por lo tanto, Santos ve a Doña Bárbara como una deformación de la naturaleza. Lo híbrido y

salvaje, lo identifica el narrador con el epíteto de “la devoradora de hombres”. Ella representa una monstruosidad a los ojos del (blanco) civilizador, quien, con curiosidad intelectual, aboga por la desaparición racial de lo salvaje (no-blanco). Esta posición de Luzardo la legitima una y otra vez Gallegos a lo largo del texto, pero, sobre todo, al final de la novela cuando Doña Bárbara desaparece en la llanura.

Su proyecto educacional de blanqueamiento, se supone, ha surgido efecto cuando todos los personajes de color mueren o huyen del llano apureño. En todo caso, Gallegos sigue los postulados de Bello estableciendo la necesidad de que desaparezca el indio del imaginario venezolano. Gallegos reconoce que la construcción de la nación moderna tampoco le permite la presencia de la raza autóctona en el poder; solo a Marisela se le permite quedarse con la esperanza de que su unión a Santos produzca un heredero blanco. Aún Así, es importante recordar que Marisela antes de la llegada de Luzardo, quien se toma la tarea de blanquearla, se comportaba casi como un animal. Su padre la describe como una mujer arisca y la asocia con un báquiro, un chanco rosillo muy común dentro de las sábanas venezolanas y americanas. Por su parte Santos Luzardo, de nuevo bajo la mirada del blanco civilizador, la describe como una “criatura montaraz, greñuda, mugrienta, descalza y mal cubierta por un traje vuelto jirones” (87). Queda claro que Marisela tenía en ella parte de la raza autóctona.

A pesar del proceso de blanqueamiento al que es sometida Marisela, nueva ropa, educación entre otras, su cuota de sangre india no parecen borrarse del todo. Tomando en cuenta el carácter determinista (biológico) del discurso racial galleguiano, Marisela ha heredado el comportamiento de su raza. La manera en la que esto se hace evidente en el texto es al final de la novela donde Doña Bárbara, en el momento de su desaparición, deja

instrucciones aceptando a su hija como única heredera (racial): “No tengo más heredera sino mi hija Marisela y así la reconozco por ésta ante Dios y los hombres. Encárguese usted [Santos Luzardo] de arreglarle todos los asuntos de la herencia” (279). Al dejarle la finca, la tierra con la cual ambas han sido identificadas durante la narración, Doña Bárbara también le hereda racialmente a Marisela características de la raza autóctona. Allí se encuentra el componente biológico del pensamiento racial galleguiano que le impide blanquear del todo a la nación.

La tierra como sinécdoque de la raza también se observa en los nombres de los hatos apureños. Marisela hereda “El miedo” (no-blanco) y este “miedo” es literalmente el terror de las clases blancas al poder político/racial que pudieran llegar a tener los pardos (mestizos) venezolanos. La necesidad de que Doña Bárbara desaparezca de la narrativa nacional señala lo infructuoso del planteamiento teórico de Vallenilla Lanz, entre otros, al querer tener un bárbaro en el poder. En ese sentido Gallegos se separa de esa corriente positivista de principios del siglo XX y se identifica con la *pardocracia* bolivariana. En su novela, Gallegos, intenta resolver el dilema del ideal blanco venezolano versus la realidad racial heredada de la colonia. Aún así, éste no es del todo exitoso. La herencia racial que le es dejada a Marisela resurge en las últimas líneas de la novela: “ ¡Llanura venezolana! ¡Propicia para el esfuerzo como lo fuera para la hazaña, tierra de horizontes abiertos donde una raza buena ama, sufre y espera!...” (279).

En su mayoría esta obra ha sido interpretada basándose en la oposición campo/ciudad, barbarie/ progreso, así que un final del texto donde surja una “raza buena” producto de la unión de Santos con Marisela, y de su liderazgo en el llano, parece posible y hasta lógico. Aún así, como he ido elaborando, se pueden detectar algunas inconsistencias.

Primero: Marisela forma parte de la raza autóctona. Su mestizaje le ha otorgado sangre india y un carácter innato que su madre, al heredarle la hacienda “El miedo” por escrito, inscribe en el mundo cognitivo que pertenece al progreso y a Santos. Segundo: Pareciera imposible dominar por completo la herencia del carácter no-blanco si, como creía Gallegos, la raza no es solo social sino biológica.

A lo largo de narración Marisela se asocia con la suciedad, con la naturaleza, y al ser hija de Doña Bárbara, con la raza autóctona. Sólo hacia el final del texto Marisela se acerca, por medio del blanqueamiento, al mundo de Santos. Es un cambio que podría parecer positivo y permanente, si no fuera por la elipsis final de la novela y la palabra “espera”. La blanqueada raza buena, espera el retorno inevitable, heredado, de la raza mala (no- blanca). Aún y cuando Santos ha sido identificado con el carácter (blanco) civilizador, éste también contiene dentro de sí el alma cimarrona. El narrador hace de Luzardo un hombre digno de “aquella raza de hombres sin miedo que había dado más de un centauro a la epopeya, aunque también más de un cacique a la llanura” (22). Parte caballo y parte hombre, el centauro es la mezcla de ambos.

Entonces, Luzardo representa en sí un proyecto de blanqueamiento. La suposición de que al alejarse del medio salvaje, “el alma cimarrona” de Luzardo podía ser conquistada por la civilización es parte de la creencia de Gallegos en el racismo geográfico. El esfuerzo de Doña Asunción quien quería: “salvarlo educándolo en otro medio” (22), lejos de los trágicos escenarios del llano, fue exitoso y Santos se convirtió en un hombre de ciudad y progreso. Muy contadas veces pierde Luzardo el control de sus emociones para darse cuenta inmediatamente y dejar que el poder de la ley y la palabra logren su cometido. Pero la exposición de Marisela al llano fue mucho más larga que la de Santos, así como también el

carácter hereditario de la raza india, que Santos no pareciera tener. La herencia versus la exposición geográfica al ambiente salvaje, hacen la diferencia entre un proyecto exitoso (Luzardo) y uno imposible (Marisela). A lo largo de toda la narración Gallegos se debate entre las posibilidades que le ofrece el término raza visto como un fenómeno social, y la imposibilidad biológica de cambiar las características hereditarias que prueban ir más allá de la educación y lo geográfico.

Entonces, el único personaje que ha logrado blanquearse de manera exitosa, acercándose a esa “raza buena” que cumple todos los mandatos de progreso y civilización, es Santos. Él podría ser quien ama, sufre y espera a que el progreso sea definitivo en el llano. Pero nada asegura, y mucho menos la elipsis que cierra la novela, que la civilización ha conquistado de manera definitiva a la barbarie, y que la raza autóctona no surgirá de nuevo en Marisela. La tierra (raza autóctona) encarnada en Doña Bárbara, y heredada en Marisela, no perdona. Bien le dice a Lorenzo Barquero a Santos Luzardo: “ ¡La llanura! ¡La maldita llanura, devoradora de hombres!” (86), que bien podría ser devoradora de hombres blancos civilizados como Santos. Luego Lorenzo acrecienta aún más las similitudes entre estos dos personajes blanqueados: “¡Santos Luzardo! ¡Mírate en mí! ¡Esta tierra no perdona!” (87). La educación, la centralidad de la ley, no puede desmanchar, blanquear, por completo a los integrantes de la raza autóctona, pero existe en la narración galleguiana una pugna constante entre la posibilidad del blanqueamiento (civilización) y la imposibilidad de lograrlo (barbarie).

Quizás esto devenga de lo que aseveraba Juan Liscano sobre Gallegos: “Entre su inteligencia de pedagogo y su sangre de criollo moreno, parecido a una terracota, se establecieron pugnas que, si bien solían resolverse siempre en propósito de enmienda, no

por ello dejaron de someter al hombre que las vivía, a presiones turbadoras y a sacudidas inquietantes” (*Rómulo Gallegos y su tiempo*,10). Gallegos se debatía entre querer ser blanco y a la vez no serlo. De allí, que sus descripciones del carácter mestizo, de la raza autóctona venezolana, se encuentren en una elipsis constante. Por eso, en *Doña Bárbara*, no termina de haber un final donde la nación se construye por medio de la pareja Luzardo-Marisela. El resultado de esta unión no será más que la continuación de la Venezuela mestiza (no-blanca) heredada del período colonial.

Al igual que *Doña Bárbara*, el cuento “Los inmigrantes” termina con la unión de la pareja fundacional (Sommer). Según parte de la crítica, tanto Marisela y Luzardo, como Giacomo y Sarita, representan la coalición entre una supuesta raza blanca y la raza autóctona. El resultado, como metáfora de la nación, es un territorio y una población mestiza que sí puede construir un país civilizado (Araujo, Sommer, Marinone, et al.). Sin embargo, desde una perspectiva racial consciente, tanto Luzardo como Giacomo tienen “alma cimarrona” y su carácter no siempre corresponde con su condición racial (blancos/civilizados). Si la llanura es incubadora de violencia (Howard), el hecho de que estos dos protagonistas hayan nacido/crecido en ella les otorga comportamientos no-blancos, siendo la máxima expresión de ellos el querer unirse a la raza autóctona. Hay algo de estas mujeres, sinécdoque de tierra, que los atrae. Luzardo regresa al llano en busca de civilizarlo (blanquearlo) solo para reencontrarse con su propio lado salvaje, que se manifiesta en su unión con las tierras heredadas de Doña Bárbara a Marisela. El caso de Giacomo Albano, el hijo del calabrés Domenico, tiene similitudes a algunas de las características de Santos Luzardo en *Doña Bárbara*.

Sin ser mestizo, Giacomo es un apasionado de las costumbres venezolanas y descrito

por los demás habitantes de los llanos apureños como un “venezolano neto, criollo³¹ purito”. Ávido de las coleadas, de las peleas de gallo y de derrochar la fortuna de su padre, Giacomo había adoptado todo el carácter de la raza autóctona sin serlo: “Un hombre del país, un criollo que se había metido en una revolución y después fue jefe civil de San Fernando” (206). El orgullo del padre de Giacomo se evidencia en el momento en que después de muchos años se encuentra con Abraham. Extranjero como él, ambos habían sido maltratados por la “tierrita brava” (205), manera en la que Domenico se refería a Venezuela en un tono “fatalista y jovial”.

Luego de la muerte de su esposa Domenico se dedica a darle la fortuna a su hijo, que para él era lo mismo que devolvérsela a la tierra que se la dio: “¡Tierrita brava! ¡ Tú me la diste, Tú me la quitas” (205). En los ojos de su padre, Giacomo es la tierra misma “¡Venezolano neto! ¡Criollo puro! ¡Un palo de hombre! Como dicen aquí” (206). Si bien Domenico no se mezcló con la raza autóctona, tuvo a su hijo en Venezuela y se enorgullece de la venezolanidad y criollismo que profesa Giacomo. Su unión con Sartia será la manera en la que “sangre de su sangre” pueda correr “transformada, pero vigorosa y fecunda por los cauces infinitos de la vida” (206). La sangre pareciera ser el medio por donde se heredan las características raciales de Giacomo. Entonces, su unión con la sangre de Sarita debería fertilizar, mejorar, o así lo cree Domenico, la tierra venezolana.

La sangre de estos dos inmigrantes (Domenico, Abraham) contiene las características de una raza blanca manchada que, según Gallegos, al mezclarse con de la raza autóctona, no logra crear evolución (blanqueamiento). La poca blancura de esta sangre inmigrante no es suficiente para evitar que Giacomo se identifique con la raza autóctona. Así como tampoco

³¹ El término criollo, que en la colonia era utilizado para describir a los blancos nacidos en Venezuela, se convierte en el epíteto de lo que significa ser venezolano. Al dotar a Giacomo con este término, Gallegos está señalando la profunda conexión que siente este personaje con el carácter (racial) del venezolano.

pareciera ser lo suficientemente fuerte para que no se sigan heredando las características de la raza autóctona. En principio, el postulado galleguiano ante la existencia de la raza autóctona, y la imposibilidad de evolucionar (blanquearse), encuentra la educación como solución.

En el caso de Giacomo su salvajismo no viene dado por la mezcla de sangre, más sí por el ambiente en el que se crió. Incluso, Gallegos, por medio de su narrador omnisciente, cambia el nombre de Domenico, a partir de la segunda mitad del texto, por uno más criollo como “musiú Domingo”. Y es justamente con este nombre que el narrador señala, de nuevo, la cercanía de Giacomo con el comportamiento de la raza autóctona: “No obstante, musiú Domingo estaba satisfecho de tal hijo, le encontraba condiciones y con el conocimiento que había adquirido del medio donde viviera por más de veinte años, pensaba complacido, que Giacomo sería persona en el país y lo dejaba formarse libremente” (205). La libertad de formación que predicaba Domenico permitió que Giacomo fuera criado por el ambiente salvaje encontrado en Venezuela. A pesar de no tener sangre india Giacomo pertenece, por medio de su comportamiento, a la raza autóctona, no-blanca, y salvaje. La educación recibida por parte del padre de Giacomo era todo lo contrario a un intento por blanquearse, dando como resultado un proceso educativo que promulgaba el des-blanqueamiento.

Aunado al fracaso de la educación como solución en “Los inmigrantes”, está el fracaso de la educación otorgada a Santos Luzardo, ya que éste regresa a educar el llano y termina casándose con la heredera de la barbarie. Citando un artículo publicado en El Universal el 3 de septiembre de 1948, Howard argumenta el determinismo existente en Gallegos: “¡Llanero es llanero hasta la quinta generación!” (Gallegos cit. Howard, 100). Esta herencia del llanero es la misma que se da entre Dorotea y Sarita, o entre Doña Bárbara y Marisela. Se

podría decir que: raza autóctona será raza autóctona hasta que la mezcla con sangre blanca se haya hecho por cinco generaciones. Ese determinismo y fatalismo, como lo llama Rafael di Prisco, está enraizado en la realidad venezolana del fin de siglo XIX y está todavía presente en la narrativa de Gallegos por medio del mestizaje como solución fracasada ante el problema racial. Fracasada, porque un carácter blanco debilitado al estar sometido al llano, a la tierra bárbara, sucumbe.

Ejemplo de ello es el personaje de Mr. Danger que en repetidas ocasiones es descrito por el narrador como salvaje, asociándolo con Doña Bárbara al oponerse a la visión de progreso que quiere instaurar Luzardo: “Luego se encogió, crispo los dedos como para arañar, mostró los dientes y dejó escapar un bufido, cuál si imitara al cunaguaro cuando retozaba con él” (107). Esa misma actitud salvaje le permite al “yankee”, como también se le refiere en la novela, adueñarse de Marisela. Mientras ella refunfuña enojada, Mr. Danger celebrara la brutalidad de Marisela con “estentóreas carcajadas” (108). A pesar de ser blanco, el carácter de Mr. Danger era lo más lejano a civilizado: “le agradó la región, porque era bárbara como su alma, tierra buena de conquistar, habitada por gentes que él consideraba inferiores por no tener los cabellos claros y los ojos azules” (98).

A pesar de su alma salvaje, Mr. Danger privilegiaba la condición de superioridad que le otorgaba el color de su piel. No fue mucho lo que conquistó, y, al contrario, no hubo de su parte la gran industria que los habitantes del llano pensaron que iba a traer. Gallegos introduce en Mr. Danger, y en Santos Luzardo, como lo hace con Giacomo en “Los inmigrantes”, la posibilidad de ser blanco y tener un alma no-blanca. Es decir, que hay diferentes tipos de blanco. Como Roulin describía a Bolívar blanco-moreno³², también lo era

³² Ver capítulo 2.

Santos Luzardo. Lo mismo sucede con Mr. Danger, a pesar de ser blanco, no era el más puro. Consecuentemente, la teoría racial de Gallegos reconoce la existencia de diversos tipos de blanco, estratificando el nivel de pureza y por ende de comportamiento (blanco, blanco-moreno, mestizo/raza autóctona).

En el caso de Mr. Danger, Gallegos se ve obligado a mencionar su linaje dentro de la novela para poder asociarlo a un nivel de blancura inferior. Esa es la razón por la cual tenemos una descripción detallada de su origen: “Decía llamarse Guillermo Danger y ser americano del Norte, nativo de Alaska, hijo de un irlandés y de una danesa buscadores de oro” (98). Es importante que no se le vea como un simple norteamericano. Al asociarlo con la gran inmigración irlandesa a los Estados Unidos a partir del siglo XIX, el narrador establece la inferioridad de la raza blanca irlandesa, a la cual se le conocía con la frase “White negroes” (Daniels). No es casual que, siendo los irlandeses en Estados Unidos e Inglaterra parte de un gran estereotipo, Gallegos asocie a Mr. Danger con el carácter (no-blanco) irlandés. Jacobson, hace referencia al texto *Modern Chivalry* (1792) de Hugh Henry Brackenridge para enfatizar la condición de aborígenes de los irlandeses quienes eran un categoría racial inmutable. Se les denominaba como aborígenes para diferenciarlos de los Anglo-irlandeses que los gobernaban. Eran, como recuenta Jacobson, “blancos libres” y con eso destinados a ser blancos inferiores.

Las mismas descripciones que hacían los ingleses y norte americanos hacia los irlandeses, las utiliza gallegos para describir, a lo largo de Doña Bárbara y “Los inmigrantes”, a la raza autóctona: flojos, felices, estúpidos, con facilidad para la música y la fiesta. Estas clasificaciones de los tipos de blanco eran comunes en el siglo XIX. También sucedía con la sangre inferior, manchada (blanca-morena), de los italianos en argentina

descritos por Cambaceres *En la sangre* (1887). El problema de la errónea inmigración, es decir el tipo equivocado de blanco, fue parte fundamental de leyes en Brasil basadas en la eugenesia (Stepan). Entonces, el proceso de blanqueamiento requería del tipo correcto de blanco. Gallegos enfatiza la posibilidad de una raza blanca inferior, utilizando la metáfora del “alma salvaje” y es por ello que no hay posibilidad de salvación por medio del mestizaje ni en *Doña Bárbara*, ni en “Los inmigrantes”. La sangre blanca-morena, o inferior, que se ha infiltrado en Venezuela es insuficiente para llevar a cabo el proyecto de blanqueamiento, y, consecuentemente, éste fracasa.

Sarita es el resultado de esta mala inmigración. La mancha de su origen judío la obliga a rechazar la sangre de su padre para terminar cansándose con un venezolano blanco-moreno de carácter criollito puro, mientras Samuel también deja a un lado las creencias judías de su padre sintiéndolas inferiores, y sólo se preocupa por las posiciones sociales. Al igual que Domitila, tanto Sarita como Samuel, se separan del comportamiento trabajador, esclavo (no- blanco), con el que se refiere constantemente el narrador a Abraham. Ambos se adentran al mundo del arribismo social buscando blanquearse.

La manera como Domitila describe a Giacomo se centra únicamente en la condición adinerada de éste. Creía Domitila, que la política y el dinero podrían blanquear el origen oscuro (no-blanco) de su hija: “Además Sarita, que se había casado con el hombre con quien se fugó, que tenía dinero, le mando una suma de regalo y ella compró una casita...” (206). La elipsis más el diminutivo revelan que quizás esta “casita” no es del todo lo que Domitila había estado acostumbrada. Aún así, el esposo de su hija tenía dinero, que había conseguido por posicionarse bien dentro de una de las instituciones del gobierno después de su participación en una de las tantas revoluciones. Giacomo busca limpiar la mancha de su

origen extranjero, de mal inmigrante, peleando en una de estas revoluciones, y logrando el cargo de Jefe Civil de San Fernando. La política resultaba la manera más fácil de intentar esconder un linaje no-blanco.

Domitila creía en el poder del dinero para esconder (blanquear) su origen: “era meritorio levantarse de un origen oscuro a esfuerzos propios” (200). Primero debía mudarse a un vecindario aristocrático, y luego de ello ofrecerse a las damas de la sociedad. Había casos como el de ella, pensaba Domitila, y basada en eso emprendió su limpieza de sangre y la de sus hijos: “un instinto certero y la experiencia de casos semejantes la guiaron en los pasos que había que dar para introducirse en aquella esfera” (199, 200). Si la mujer de Abraham creía en la posibilidad de limpiar su pasado oscuro por medio del arribismo social, refiriéndose a otras como ella que se habían casado para mejorar su posición con respecto a la sociedad, por qué esto no era posible para Abraham: “ahora los términos se habían invertido: Abraham seguía siendo el hombre humilde, de una raza despreciada, mientras que ella, gracias al influjo del dinero y como resultado de su tenaz empeño de introducirse en esferas más altas, comenzaba a saborear los halagos de una distinción social que le daba derechos para ir olvidando su pasado oscuro y para comenzar a considerarse una gran señora” (201).

Existe una diferencia entre Domitila y Abraham que permite que ésta pueda, o tenga la ilusión de poder, entrar, y hasta pertenecer, a la aristocracia caraqueña. Entonces, ¿por qué Abraham no puede ni siquiera intentar borrar (blanquear) su pasado oscuro de comerciante árabe? ¿Hasta qué punto puede Domitila hacerse “pasar” por blanca, mientras Abraham está condenado de una manera determinista a ser árabe/judío, y qué importancia tiene esto para entender el concepto de raza en Gallegos?

El ambiente geográfico (cultural) no le es favorable, así como tampoco lo es el carácter (racial) que heredan los personajes por medio de la sangre judía, en el caso de Abraham: “El dolor detuvo el corazón de Abraham [...] y la secular resignación de su raza maldita ahogo en su alma hasta el deseo de protesta” (201). Entonces, en Gallegos, y a pesar de estar escribiendo a principios del siglo XX, el concepto de raza está relacionado de manera intrínseca con la eugenesia que se desarrolla en el siglo XIX latinoamericano. Gallegos continúa utilizando *raza* en el sentido moderno-biológico, sin por ello perder el elemento cultural (religioso, pureza de sangre) que caracterizaba a este término antes del siglo XIX.

Incluso cuando intenta introducir el mestizaje como posible solución, Gallegos se encuentra utilizando el tipo de blanco “equivocado” que se ejemplifica en la herencia italiana de Giacomo, o en la sangre judía de Abraham. Esta sangre que ha estado asociada históricamente, como lo asevera Sander L. Gilman en “Are Jews White? Or, the History of the Nose Job” (1999), con la de los africanos durante el período del éxodo de Alexandria. A su vez, ese carácter híbrido del judío se convierte en fenotípico cuando a mediados del siglo XIX autores como Robert Knox asocian las facciones judías con aquellas del africano: “The contour is convex; the eyes long and fine, the outer angles running towards the temples[...] lips very full, mouth projecting, chin small, and the whole physiognomy, when swarthy, as it often is, has an African look” (Knox cit. Gilman, 232). Así pensaba Gallegos de Abraham y de esta manera lo acerca aún más a lo Africano cuando le determina el punto de origen en el Líbano.

Gallegos ve en Abraham a un blanco africano (blanco-moreno) y como tal, a una mala inmigración incapaz de producir el blanqueamiento necesario para Venezuela. Como bien ejemplifica Gilman, incluso dentro de los judíos existe una estratificación que obedece a su

cercanía, o no, con el ideal racial anglosajón:

And yet, as we know, it was precisely those jews [provenientes de Alemania y Austria] who were the most assimilated, who were passing, who feared that their visibility as Jews could come to the fore. It was they who most feared being seen as bearing that disease, Jewishness, which Heinrich Heine, said the Jews brought from Egypt (234).

La sangre maldita de Abraham lo era no solo por judía, sino por ser Africana y por parecerse (fenotípicamente) a la de la raza autóctona. Estas diferencias raciales entre judíos más, o menos, anglosajones siguieron estando presentes hasta finales del siglo XX en Venezuela. Jacob Carciente en su estudio *La comunidad judía de Venezuela* (1991) menciona la diferencia entre los judíos holandeses, que llegaron para ayudar a Bolívar en el proceso independentista, y aquellos que llegaron posteriormente provenientes del norte de África: “El siglo que está por finalizar [siglo XX] vió arribar a las costas de Venezuela a judíos provenientes de Marruecos y de Europa Central” (23). Estos mismos judío que Johan Pezzi c.a. 1780’s, y como lo cita Gilman, asocia con el Orangutan: “Excluding the Indian fakirs, there is no category of supposed human beings which comes closer to the Orang-Utan than does a Polish Jew” (Pezzi cit. Gilman, 231).

Al igual que Pezzi, aunque dos siglos después, Carciente continua separando judíos-anglos de judíos-africanos:

Sus características eran muy diferentes de las del correligionario holandés, curazoleño o antillano que se había adelantado durante el siglo pasado en Coro o Barcelona. Ellos vinieron a engrosar las filas de una comunidad de judíos marroquíes llegados en las últimas décadas del siglo pasado, y de judíos rumanos y polacos que a partir del término de la Segunda Guerra Mundial ya se habían establecido en Venezuela y habían venido perfilándose por sus características de laboriosidad (23)

Asimismo, Carciente identifica a los judíos del norte de África como piadosos y trabajadores “su mundo es el hogar, la sinagoga y el trabajo” (23), muy diferentes a aquellos judíos holandeses que financiaron la guerra de la independencia y lucharon junto a Bolívar.

Abraham pertenece a esta categoría de Judío- africano que complejiza con su inmigración, aún más, el panorama racial venezolano. A pesar de la confusión terminológica desde la cual Gallegos establece el significado de sangre dentro de “Los inmigrantes”, ya sea pureza de sangre como falta de cristianismo o pureza de sangre como marca racial africana, Abraham está destinado a permanecer inmóvil dentro de su categoría racial.

De manera determinista Abraham está atado a su raza (sangre) judía, mientras que Domitila podía intentar, “que es el ansia fundamental del mulato” (203), *colarse* en la (blanca) alta sociedad. Michael Root en su artículo “Race in the Social Sciences” (2007) presenta un concepto de raza-social que es debatible (Hill,2005). Sin embargo, su apreciación de “passing is not being”, en referencia a la capacidad de enmascarar, pero no del todo alterar, las características raciales, se encuentra presente en la narrativa galleguiana. En el caso de Domitila, el dinero podrá *enmascarar* su “origen oscuro” (200), pero queda claro, por medio del narrador, que jamás podrá alterar su condición racial. Es decir, su comportamiento de raza autóctona:

Ardía la casa en el resplandor molesto y de pésimo gusto de la profusa iluminación eléctrica, se derramaba en las mesas un obsequio opíparo de festines, corría el champagne, y todo, hasta la cortesía, tenía allí esa insolente abundancia con que se desborda el mal tono por lo cauces de la riqueza advenediza, pues Domitila, orgullosa de la fama de gran señora espléndida que quería crearse a ella misma, no estaba satisfecha hasta que no veía a la concurrencia harta de comer y beber (203).

En la construcción de su discurso racial, Gallegos otorga determinismo a sus personajes. Sin embargo, a los de raza autóctona se les permite enmascarar el origen oscuro, aunque se les impida pertenecer del todo a la alta (blanca) sociedad. Al contrario de los conceptos raciales pre-darwinistas y anti-esencialistas (Hill,2005), Gallegos enfatiza en Domitila -como también lo hace con Marisela en *Doña Bárbara*- la imposibilidad de que el acto performativo

de *parecer* se convierta en *ser*.

Mörner asegura en su estudio *El mestizaje en la historia de Ibero-América* (1961), la imposibilidad, heredada de la conquista y la colonia, de que Latino América deje de ser mestiza. Citando a Salvador Madariaga, expone: “puede decirse que la clase de las Indias y el tipo verdaderamente representativo de su vida fue el hombre de sangre mixta-mestizo o mulato. Sean cualquiera las estadísticas, el alma de las indias es, pues, en su esencia un alma mestiza” (11). Además intenta, como muchos de los críticos/intelectuales latinoamericanos de mediados y finales del siglo XX, generar un discurso donde la mezcla racial en Latino América sea vista de manera favorable e identitaria. Ocultando, así, la inmensa cantidad de proyectos de blanqueamiento, como los ocurridos en Venezuela a partir de la independencia.

La creencia de que a través de la aceptación en las altas esferas, mayormente blancas, se puede ocultar la marca autóctona es heredada de la época colonial, y sin embargo, en los siglos XIX y XX, la posibilidad de movilidad social decrece debido a las concepciones esencialistas de la raza que comienzan a manifestarse, por medio de la eugenesia. Si el *parecer* en la época colonial podía llevar al *ser*, a principios del XX, *parecer* no podría jamás llegar a alterar las características esenciales de la raza. Retomando la tesis de Stepan acerca de la implementación de la eugenesia en América Latina, el carácter hereditario de la raza, su componente biológico, recuerda a las castas coloniales que se imponen con más severidad luego de la independencia³³. Richard Konetzke describe la importancia social dentro de la formación de castas basadas en la pigmentocracia “ El desprecio social de los indios y de la gente de mezcla por parte de los blancos no procede, por tanto, de un

³³ Basta recordar el “Discurso de Angostura” (1819) y la explicación del carácter hereditario: virtuoso/no virtuoso elaborada por Bolívar.

primordial prejuicio racial, sino de que los blancos forman la primera categoría social” (Konetzke cit. Mörner, 13).

Estas concepciones raciales, pre-esencialistas (biológicas) heredadas de la colonia, junto con la nueva teoría de la eugenesia, crean una amalgama conceptual en Gallegos que refleja la complejidad con la que el siglo XIX y XX Latino Americano adaptó los postulados raciales europeos. Por un lado lo social- racial, el determinismo atado a la tierra como fuente desde donde también puede surgir el carácter (racial): la tierra como salvaje predispone a quien en ella habita a un comportamiento poco civilizado (no-blanco). A su vez, en “Los inmigrantes”, lo social-racial se observa en la facilidad con la que el italiano Domenico se adaptó a la tierra salvaje poniendo de manifiesto su falta de blancura anglosajona, única indicada para llevar a cabo una mezcla exitosa que se sobreponga al ambiente geográfico.

Dentro de su teoría racial, lo geográfico es esencial para Gallegos. Es más, en “Los inmigrantes” la geografía se esconde bajo una primera impresión de exotismo: la tierra de frutos dulces y oro fácil, para desenmascarse al final de la narración como una tierrita brava, que según Abraham lo ha tratado muy mal.

Ya en las últimas frases del cuento, los dos inmigrantes eran viejos y “se arrastraban penosamente por los caminos de la tierra, de aquella tierra que había sido dura y cruel con ellos” (206). Una tierra que despoja: “La tierra ajena les barrió del corazón el amor a la propia y les quitó los hijos que ellos le dieron...” (206). Al igual que *Doña Bárbara*, la geografía de “Los inmigrantes” se convierte en una tierra salvaje que quita toda posibilidad de superación (racial). A su vez, ambas narraciones contienen una elipsis y una referencia clara a la tierra dentro de sus últimas frases. Las similitudes pueden llevarse a un contexto

formal cuando la elipsis en el cuento recuerda a la espera, que con tono desiderativo, culmina *Doña Bárbara*. Como si en algún momento el propio Gallegos se diera por vencido ante la imposibilidad de introducir de manera definitiva el progreso (blanqueamiento).

A lo largo de este capítulo he demostrado que estas dos obras de Gallegos contienen concepciones raciales que se distancian de la lectura ofrecida por la crítica *pro-mestizaje*. Gallegos estaría dentro de esa literatura a la que se refiere Toni Morrison en su libro *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* (1992), cuando plantea la presencia de la raza en la literatura estadounidense como parte de una construcción de la blancura y la negritud. Lo interesante de la interpretación de Morrison es cómo el comportamiento del lenguaje puede esconder y mostrar ciertos ideales en torno a la raza: “the ways writers transform aspects of their social grounding into aspects of language, and the ways they tell each other stories, fight secret wars, limn out all sorts of debates blanketed in their text. And rises from my certainty that writers always know, at some level, that they do this” (92).

Morrison se está refiriendo al conocimiento que pueden tener los autores de la manera en la que esconden y revelan, en el caso de Gallegos a través del término raza autóctona, sus propias concepciones sobre la raza por medio de la literatura. Las contradicciones a las que hace alusión Winthrop Wright con respecto al término “café con leche” puesto en circulación por Andrés Eloy Blanco, pueden relacionarse con mi interpretación de *Doña Bárbara*. Para Morrison se hacen necesario un grupo de códigos que puedan lidiar con la presencia del “otro” dentro de la formación de la nación. Son estos códigos parte esencial de la estructura social, pero también de la estructura literaria, que busca construir, dentro del imaginario nacional, el *Americaness*: “Just as the formation of the nation necessitated coded language and purposeful restriction to deal with the racial

disingenuousness and moral frailty at its heart, so too did the literature, whose founding characteristics extend into the twentieth century, reproduce the necessity for codes and restrictions” (5). En el caso de Gallegos, se construye un discurso literario codificado en torno a la figura de la raza autóctona como representante del otro (no-blanco) al que se le debe esconder por medio de un proceso de blanqueamiento que suavice sus características de otredad (no-blanca).

La “espera” y la elipsis en *Doña Bárbara* son parte de esos códigos a los que hace referencia Morrison, y de donde se generan dos discursos: Aquel que plantea la igualdad nacional, la posibilidad de salvación y la llegada del progreso; mientras esconde, la necesidad de apartar a la raza autóctona (no-blanca) del proyecto nacional. Solo a través de una lectura racial consciente de *Doña Bárbara* y “Los inmigrantes” se puede ver, y desmontar, el doble discurso que ha servido para dar la idea de una nación que se enorgullece de ser mestiza. Así, lo que subyace dentro de la narrativa galleguiana es la imposibilidad de un proyecto de blanqueamiento, debido a la incorrecta introducción de una raza blanca inferior (latina vs anglosajona), como también, a la inhabilidad de civilizar (blanquear) por medio de la educación y de proyectos sociales. Entonces, al igual que sus antecesores (Blanco Fombona, Pocaterra, Díaz, et al.), Gallegos pareciera resignarse- a juzgar por *Doña Bárbara* y “Los inmigrantes”- a la imposibilidad de crear una (blanca) nación venezolana. Fracasando, una vez más, el proyecto de blanqueamiento.

Apartándose de la narrativa nacional-racial que he establecido a lo largo de los tres capítulos anteriores, y que culmina con Gallegos, Teresa de la Parra (1889-1936), en su novela *Ifigenia* (1924) reconoce la necesidad de sacrificar a la (blanca) nación venezolana para sobrepasar la herencia racial (no-blanca) de la colonia. Comenzando con la historia de

una señorita que escribía porque se aburría, *Ifigenia*, contada en primera persona, es el diario de una “niña bien” caraqueña que regresa de estudiar en el exterior después de la muerte de su padre. El shock cultural entre Caracas y Paris, donde pasó sus últimos meses en Europa, y la noticia de que la fortuna de su padre ha desaparecido hacen que María Eugenia Alonso tenga que conseguir un esposo o vivir de la caridad de su tío. Parra se desprende de esa línea narrativa que retoma una y otra vez la inviabilidad de la (blanca/civilizada) Venezuela y decide, por medio de su personaje principal María Eugenia Alonso, sacrificarla. Ifigenia, blanca y virgen, haciendo alusión a la mitología griega, debe ser ofrendada, por medio del matrimonio, a la nueva Venezuela (no-blanca) que se solidifica a principios del siglo XX.

Ifigenia es una novela caracterizada por la visión de su protagonista, que como lo elabora George Yancy en su libro *Black Bodies, White Gazes* (2008) encuentra al sujeto no-blanco incomodo, y en el caso de María Eugenia Alonso, exótico. Este cuerpo no-blanco convertido en objeto a lo largo de *Ifigenia*, refuerza el espacio ontológico del blanco en Venezuela. Según Yancy: “The Black body as objectified also raises issues around the constitutive and constructive semiotic, material, and sociopolitical processes that hail and fix the white body as normative” (XVI). Citando a Henry Paget en su perspectiva caribeña de la filosofía afro-americana, Yancy establece la evasión a la humanidad presente en el sujeto de color para mantener el espacio social/racial hegemónico del blanco.

Si bien es cierto que esto se encuentra claramente ejemplificado en Gallegos con sus asociaciones de personajes como Domitila y Doña Bárbara a lo salvaje, en Parra, los personajes no-blancos pasan de ser observados desde la distancia, a estar cerca de la protagonista por medio del matrimonio. Lo que Yancy no especifica, y Parra logra capturar

en su novela, es la posibilidad de que este espacio social/racial ontológico y privilegiado pueda ser invadido violentamente por la presencia del sujeto de color que ya no puede ser contenida. Discursivamente, Parra pareciera probar la incapacidad que tiene la literatura para formar unos códigos en los que el sujeto de color pueda seguir siendo invisible. Y como última medida de control, la protagonista, como la mitológica Ifigenia, se sacrifica por la nación.

Al comienzo de la novela la propia Ma. Eugenia se describe a sí misma como una elegante dama parisense que, llena de optimismo, navega a Venezuela: “radiante de optimismo y hecha una parisense elegantísima, navegaba rumbo a Venezuela” (29). Continúa escribiendo en una carta dirigida a su amiga Cristina de Iturbe, cómo al ser una señorita “bien” ella no es dueña de sus actos: “Hasta entonces me había considerado algo así como un objeto que las personas se pasan, se prestan o se venden unas a otras..., bueno ¡lo que he vuelto a ser ahora y lo que somos en general y desgraciadamente las señoritas ‘bien’!” (39). Estas cualidades de señoritas bien encierran dentro de sí mecanismos de evaluación no solo sociales, sino raciales. Las señoritas de una posición social privilegiadas son, y deben ser consideradas, blancas. Pareciera que una no puede ir sin la otra. Es decir, el color de la piel procura acceso a oportunidades de pareja, en el caso de estas señoritas, que aseguran la continuación de una supuesta casta blanca que a principios del siglo XX seguía tan, o más, obsesionada con la pureza racial como en la Venezuela colonial.

La herencia racial colonial se incrementa y la necesidad que tiene María Eugenia Alonso de contar que logró pertenecer a la (blanca) sociedad parisina es un reflejo de ello. Al lograr ser parte de una europea (blanca) sociedad el estatus de blanco-moreno de las colonias desaparece, para darle vida a un status de pureza racial que tiene validez hasta en

Paris. Sin embargo, su relato es tan abiertamente subjetivo que podría generarse a partir de una ingenuidad que Parra constantemente deja al descubierto. Esta falta de conexión con la realidad permite que Ifigenia se vea a sí misma como blanca europea, cuando lo más probable es que haya sido vista como una blanca-morena latinoamericana. Al ir a las tiendas, cuenta María Eugenia, que quería convertirse en una mujer totalmente chic. Las modistas la describían con “un cuerpo precioso, flexible” y al probarse cualquier cosa se aseguraban de decirle: “*Comme Mademoiselle est bien faite!*” (41). Así se convierte Ifigenia en parisina, solidificando su estatus de blanca europea antes de volver a Venezuela para ser la “*épatée*” de todos en Caracas.

Ese deseo de transformación (blanqueamiento) para ser aceptada como verdaderamente blanca, confirma la herencia colonial de inferioridad racial y el incremento hacia la necesidad de una búsqueda de pureza racial. La constante utilización de palabras francesas a lo largo del texto reafirman el deseo de pertenecer y ser (blanca) europea. Su previa educación en España no le permitía pertenecer a Paris. Es solo después que deja España, y la educación de las monjas, que puede sentir que pertenece: “Entonces, todo me intimidaba. Las elegantes señoras me causaban una impresión de miedo y me sentía tan pequeñita, tan cenicienta, junto a tanta belleza y tanto lujo. Ahora no; ahora ya me había tocado la varita mágica [del blanqueamiento], andaba con soltura, con seguridad y con muchísima gracia, porque sabía demasiado que aquello de: “*Comme Mademoiselle est bien faite*”, me lo decían también a gritos y con puntos de exclamación los ojos de todos cuantos me veían” (42). Si Caracas no era Paris, queda claro que para María Eugenia España tampoco lo era.

Desde esa perspectiva blanqueada que le otorgó la confirmación de su blancura en

Paris, María Eugenia comenta, en su carta a Cristina, la blancura de sus manos y la predilección que siente por ellas: “Como sabes, Cristina, mis manos, en efecto, no están mal; y como también recordarás, he tenido siempre una marcada predilección por ellas. El cambio de temperatura les había dado un no sé qué matiz pálido” (48). A medida que se acercaban a la geografía tropical las manos de María Eugenia pasaban de ser blancas-morenas, aún y cuando ella desde su ingenuidad no lo percibiera por completo, a reflejar un blanco-pálido que indicaba superioridad racial ante el resto de la población tropical (no-blanca).

A partir de esta blancura percibe Ifigenia su entrada a Venezuela, un territorio que desde las primeras páginas pareciera ser (racialmente) inferior a ella: “Desde mi altura [racial], contemplando el espectáculo pensaba en aquella mañana que recordaba vagamente, cuando pequeñita, con mis bucles a la espalda y mis medicitas cortas había tomado junto con Papá el vapor que nos condujo a Europa” (53). Luego agrega cómo recuerda a su “aya” que, “mulata indolente y soñadora” (53), murió a causa de un terrible invierno en París. La descripción que hace Parra por medio de su personaje principal de la “aya” mulata, recuerda a textos de mujeres escritoras del siglo XIX, como por ejemplo Gómez de Avellaneda en su novela *Saab* (1841). Sus descripciones del mulato tienen ese tono paternalista del buen negro, o la “aya” maternal y soñadora. Esta mulata, que al no poder adaptarse (racialmente) a Paris, pareciera morir a falta de una geografía tropical que complementa su condición (no-blanca), no en vano muere en el duro invierno parisino.

Esa contemplación de María Eugenia desde la altura viendo el espectáculo, de lo que ella luego referirá en sus cartas como “mezcla terrible de razas” (Obra, 584), no es más que la mirada (blanca) femenina-paternalista que le otorga el tono (racial) a la novela. La

narradora de *Ifigenia* es la combinación del paternalismo que ve al no-blanco como el buen salvaje (Mills) y el término *white gaze* de Yancy. Desde allí, desde ese espacio, que María Fernanda Palacios define como “criollo” colonial (blanco), es desde donde cuenta María Eugenia Alonso. A partir de allí se establece su visión (racial) de Venezuela y, como en *Ídolos Rotos* (1901) de Díaz Rodríguez, el retorno al trópico con la necesidad de alterarlo racialmente.

Desde su llegada queda claro el desagrado que siente María Eugenia por su tío Eduardo al cual considera de muy mal gusto y muy feo: “Y mientras esto decía era cuando yo lo miraba con aquella amable sonrisa, juzgándole feo, desairado y mal vestido” (59). El tío Eduardo comenta la fealdad de la Guaira, refiriéndose a sus calles angostas, al calor, y sobre todo a la cantidad de negros: “Es horrible: unas calles angostísimas, mal empedradas, mucho sol, mucho calor y...-añadió con misterio bajando la voz-¡muchos negros! ¡ah! ¡es horrible!” (59). El sol, el calor y la presencia de los negros es una sola cosa. Para el tío Eduardo la tropicalidad de la Guaira complementa la presencia de los negros. Al igual que en Gallegos, lo geográfico integra el carácter racial (no-blanco) de la población Venezolana. La manera en la que describe la Guaira el tío Eduardo es la misma manera en la que se habla de la raza dentro de *Ifigenia*. En voz baja, con metáforas, contando desde la ingenuidad e intimidad de una niña, como si el secreto lo hiciera menos importante y sin embargo es parte central de la novela.

Consecuentemente, María Eugenia compara al tío Eduardo con la fealdad (no-blanca) de la Guaira: “Sí; la Guayra debe tener la fealdad venerable y discreta de las cosas inmóviles; y es segurísimo que ella no acciona hacia adentro, ni se viste de flojo, ni tiene bigotes lacios, ni habla por la nariz. Mientras que tú sí, tío Eduardo, desgraciadamente tu accionas, hablas,

te vistas, y por consiguiente tu fealdad activa se prodiga y se multiplica hasta lo infinito en cada uno de tus movimientos” (60). Consecuentemente, Parra, por medio de María Eugenia Alonso, explica la manera en la que percibe el problema racial venezolano. Para la autora no pareciera ser el clima, aún y cuándo es un factor fundamental, sino cómo las personas no-blancas “oscurecen” todo lo que tienen a su alrededor. Es una fealdad (no-blanca) activa que se expresa por medio de los gestos, de la manera de vestir, y que también es hereditaria.

Debido a que el problema racial dentro de *Ifigenia* es descrito por medio de la percepción de María Eugenia Alonso, existe una falta de complejidad teórica. La intimidad de contarlo en secreto, de decir y no decir lo que se piensa ayuda a crear el tono femenino de la novela. Quizás por ello *Ifigenia* ha sido mal vista por la crítica como solo una narración tierna, confidente, lírica (Picón Salas, Palacios, et al). Aún así, en esos momentos de claridad discursiva, se expone un proyecto racial que une, y paradójicamente se opone, a la tradición literaria de Blanco-Fombona, Pocaterra, Díaz Rodríguez, Gallegos et al. Este es el gran logro de Parra dentro de su novela. En *Ifigenia* se reconoce la existencia de un proyecto de blanqueamiento y se plantea una visión de país que suele escurrírsele a la crítica.

Es la mirada femenina con la que está escrita (Palacios, Bosch et al.) lo que pareciera impedir la comprensión de *Ifigenia* como una novela que también contiene polarizaciones, prejuicios, y expectativas, que se esconden dentro del contar llano y familiar al que se refiere Parra en sus conferencias. La mayoría de la crítica entiende la narrativa de Parra desde una perspectiva femenina intimista que le permite contar con un tono llano y gracioso (Vasconcelos, Díaz Seijas, Uslar Pietri). Este mismo tono también permite la formación del alma femenina venezolana (Díaz Seijas). María Fernanda Palacios también hace referencia a esa alma femenina en su estudio de la *Mitología de la doncella criolla*

(2001): “En lugar de darnos lecciones morales, tratados sociológicos, proyectos ideológicos, o artefactos verbales, ella [Parra] nos ofrece un lugar para situarnos y reconocernos (23).

Para Palacios, Parra se aleja de la tradición literaria que expone proyectos nacionales (raciales) para acercarse a lo que ella considera un mito colonial que define a la mujer venezolana, el cuento de la doncella criolla.

Efectivamente, Parra tiene la habilidad de contar el cuento de la doncella (blanca) criolla y para hacerlo utiliza un compendio de imágenes que recuerdan a la Venezuela colonial. Es sobre todo, el espacio de la casa de la abuela desde donde decide contar sus percepciones de este territorio tropical, nuevo y conocido a la vez. Toda la novela está basada en una subjetividad que deja claro cómo y desde donde decide Parra describir a Venezuela. Linda Alcoff, en la introducción del libro de Yancy comenta: “What George Yancy provides here is a thick description of subjective inferiority inside a racist culture, bringing to life the subjectivity of black bodies under a White racist hegemonic gaze” (Alcoff, IX). Este es exactamente el tono de *Ifigenia*. Los sujetos de color son descritos de una manera subjetiva (paternalista) por medio de una mirada (blanca) colonial que se encarna en María Eugenia Alonso. El White gaze lo describe Parra en sus conferencias de la siguiente manera: “el tono que toma la abuela de palabra fácil que vivió mucho y leyó poco; o el que toma el viejo negro que adherido siempre a la misma casa o a la misma hacienda, confunde entre imágenes sus propios recuerdos con el recuerdo de cosas que otros le contaron” (cit. Palacios, 22-23). Eso mismo hace Parra por medio de la protagonista de su novela: confundir la voz del sujeto de color con la suya, creer entender lo que este sujeto piensa o necesita. En fin, describirlo desde su privilegio racial como si realmente lo conociera, usurpando su voz.

Describiendo la constitución racial venezolana, María Eugenia Alonso comenta:

eran los cargadores del puerto, casi todos mestizos o mulatos medio desnudos que caminaban lentos y encorvados bajo el peso de la carga. No eran en realidad negros como acababa de decir tío Eduardo, no, ninguno de ellos tenía esa unidad de rasgos ni esa uniformidad de aspecto que había visto otras veces en los negro puros, sino que constituían cada uno en particular y todos en conjunto una abigarrada mezcla de razas, donde se sentía prevalecer la blanca, pero desprestigiada como en las caricaturas prevalece el parecido a pasar de las deformidades (60-61)

Un análisis detallado por parte de María Eugenia que se correlaciona con las lecturas hechas por Parra acerca de Gobineau, las cuales le describe al doctor Luis Zea Uribe en 1933 años después de la publicación de *Ifigenia*: “¿Seremos en realidad algún día países verdaderamente [racialmente] superiores? ¿Es cierto que de esa mezcla terrible de razas, podrá formarse una homogénea con verdaderas cualidades de raza superior? Estoy leyendo a Gobineau que, como usted sabe, es tan poco optimista en todo lo que se refiere a razas mezcladas, todo lo que no es ario...” (Obra, 584). Es evidente que Parra estaba interesada, como la mayoría de los intelectuales de finales del siglo XIX, principios del siglo XX, en las teorías raciales europeas (Stepan) que privilegian la pureza racial y que se hacen evidente a lo largo de *Ifigenia*. Siguiendo a Morrison: el interés que siente la protagonista María Eugenia por su propia pureza racial, define su disgusto por el mestizaje.

Al llegar a Venezuela, después de tantos años de ausencia, María Eugenia Alonso quiere conocer las calles más feas y pobres de la ciudad: “Llévame por las calles más viejas, tío Pancho, llévame por las más pobres, por las más feas, por las más sucias, por las más tristes, que quiero conocerlas todas ¡todas!” (122). Como si estas calles fueran una metonimia de Venezuela, a la que Alonso necesita conocer (racialmente). A partir de la mirada blanca privilegiada (*White gaze*), hace sus observaciones describiendo lo grotesco del mestizaje:

¿No es cierto que hay algo torturante en la expresión de esta gentes? Fíjate. Se diría que el odio profundo de las razas que se reconciliaron un instante para formarlas continúa luchando todavía en sus facciones y en su espíritu. Y en esa lucha dolorosa, mira: ¡sólo triunfa la equivocación y lo grotesco!...¿Verdad que hay en todas ellas algo terriblemente inarmónico que es muchísimo peor que la fealdad? Así también es su espíritu, no tienen personalidad definida y viven en medio de la más terrible desorientación” (122-123).

Para Alonso los mestizos, o lo que Gallegos llamaría raza autóctona, son considerados inorgánicos, grotescos, y con falta de armonía, que no es más que un estándar de belleza (pureza racial) basado en las consideraciones raciales europeas. Al igual que Gallegos cuando describe a Doña Bárbara como un ser revuelto, confundido, y como una “monstruosidad de la naturaleza” (*Doña Bárbara*, 141), así también describe Parra a estos sujetos de la raza autóctona. Quienes, según el tío Pancho, están tiranizados y encadenados a “pregonar a gritos la inferioridad mortificante de su origen” (123).

No es casual, entonces, que Parra decida acercarse al período colonial en las descripciones de la ciudad, en cómo sitúa su novela en la casa solariega de su abuela (Palacios), llevando al lector a un tiempo donde las denominaciones raciales podían llegar a ser más flexibles. Parra comienza a visualizar, desde su posición de privilegio racial, la caída de este sistema racial eugenésico que había logrado mantenerse e incluso vigorizarse hasta la entrada del siglo XX. Sin embargo, y es aquí donde se encuentra la diferencia entre Parra y la tradición anterior (Blanco Fombona, Pocaterra, Gallegos et al.), la autora reconoce la caída de este sistema racial controlado por la hegemonía blanca.

En un último esfuerzo por controlar el desarrollo racial de la nación, que pertenecía cada vez más a los de dudoso origen (no-blanco), Parra sacrifica la pureza (racial) de su personaje principal atándola al mito de *Ifigenia*. Aún así, antes de hacerlo, Parra deja claro como la raza pasa de ser la mercancía más importante en el siglo XX venezolano, a ser

sustituida por el poder político y económico. Es decir, la pureza racial, como lo fue en la época colonial con la Real Cédula de Gracias al Sacar (1795), puede comprarse.

Consecuentemente, la segunda parte de la novela se convierte en una narración maniquea que enfrenta la blancura del pretendiente Gabriel Olmedo, con la oscuridad y fealdad del pretendiente Leal. El primero abandona a María Eugenia y se casa por dinero con una mujer de dudoso origen (no-blanca). El segundo tiene poder monetario y político, pero carece de pureza racial.

Debido a su precaria situación económica María Eugenia debe buscar el mejor pretendiente posible con lo único que la queda: su blancura. Leal, queriendo poseer un trozo de lo que hasta ese momento se le había hecho imposible: pertenecer a la alta (blanca) sociedad, ve en María Eugenia una posibilidad de limpieza (blanqueamiento) para su nombre. Por su parte, el (blanco) Gabriel Olmedo se refiere al matrimonio de María Eugenia con Leal como “una prostitución vitalicia” (226). Continúa Gabriel exponiéndole a María Eugenia, en aras de convencerla para que se fugue con él, que: “tu aversión y tu desprecio por ese amo déspota, que te lo impondrá todo, desde sus convicciones y su personalidad grotesca [mestiza] que pasaría a ser la misma tuya, hasta la propia vida idolatrada de tus hijos, en donde verías copiadas sus facciones, su carácter [racial], y quizás aquellos mismos rasgos que tu en silencio y en tu resignación odiarás más vivamente” (228). Parra, por medio de las palabras de Olmedo, se está refiriendo al carácter hereditario de la raza mestiza de Leal, y a la pérdida de la pureza racial de María Eugenia.

De esta manera Parra continúa construyendo el escenario discursivo para validar el sacrificio de María Eugenia, y la imposibilidad de blanquear a la nación. Al ver el problema racial desde una perspectiva femenina, la narrativa de Parra logra describir el punto de

quiebre en el que lo económico priva sobre lo racial. Razón por la cual estas mezclas consiguen institucionalizarse dentro de la (blanca) alta sociedad que se encuentra en decadencia.

Así, discursivamente, Parra opone a los dos candidatos adjudicándole adjetivos como blanco (Olmedo) u oscuro, negro, (Leal). Consecuentemente, logra que todo lo relacionado a Olmedo tenga alguna característica a la blancura. Gabriel se refiere a lo que podría ser su vida con María Eugenia si ésta no se casa con Leal: “También nosotros, linda mía, al igual del buque, somos la vida que avanza valientemente. Mira, fíjate cómo camina sin temor a lo que viene, y sin detenerse nunca a contemplar esa blanquísima herida honda de las aguas, que es solo espuma que al fin cicatriza” (234). La blanquísima herida es aquella perpetuada por una relación que, aunque racialmente idónea (blanca), está socialmente condenada: Gabriel ya está casado.

El (blanco) Olmedo propone ir a España a “saludar el alma adusta de la raza...”(234). Esa raza blanca-morena que es en realidad la suya y que surge de: “callejuelas tortuosas y sombrías, en donde los balcones florecidos de macetas, cuentan viejas historias de amor perseguidas cruelmente, con odios de religión o de raza, y glorificadas siempre, siempre, con blancura de sonrisas y murmullo de besos, y rasgueo de guitarras” (235). Continúa Gabriel con su carta expresando que: “Luego, cuando hayas visto bien ese triunfar pintoresco del amor, eternizado en rasgos y en vestigios de razas, que a pesar de todas las prohibiciones, y de todos los fanatismos, se fundieron por fin, victoriosamente, al calor de ese mismo fuego que nos incendia a nosotros” (235-236). Sin embargo, lo que Gabriel intenta explicarle a María Eugenia no va en pro de la mezcla racial. Al contrario, comprende que si los españoles, siendo una raza mezclada, lograron blanquearse, gracias a la conquista

de América, ellos también podrían desmancharse socialmente en Europa: “Como dos aves de paso enamorados del ambiente, detendremos quizá el vuelo, tras algún suave recodo de la bahía [mediterránea], en una casita que blanqueará cándidamente entre los rosales y limoneros (236).

Más allá de lo que podrían, o no, significar las palabras de Olmedo dentro de la novela, queda claro que la visión de Parra se ajusta a las consideraciones raciales planteadas desde la independencia por Bolívar, donde el español era en sí una mezcla de razas. Subsecuentemente, se genera toda una corriente intelectual, que ya he delimitado en capítulos anteriores, desde donde positivistas como Lisandro Alvarado comprenden los postulados bolivarianos en términos raciales. De allí, que se emprendan proyectos de blanqueamiento que trascienden el siglo XIX.

Parra comprende que con la progresiva decadencia del control racial, social, económico y político de los blancos (puros) criollos, comienza otro proyecto de blanqueamiento. En esta oportunidad son los pardos, como los denominaba Bolívar, o la raza autóctona según Gallegos, quienes emprenden un proyecto de blanqueamiento que les permita controlar, política, social, pero sobre todo racialmente, a la nación venezolana. Allí se inserta el personaje de Leal. Desde su primera visita María Eugenia asocia a Leal con lo negro: “Sí, la majestuosa presencia de Leal, su voz potente, su mirada negrísima, dominaban y poseían mi actitud exterior, como la fiebre posee al cuerpo, y como la mano vigorosa posee las riendas” (92). Esa mirada negrísima de Leal posee a María Eugenia, despojándola, casi como un rapto, tomando el control, momentáneamente de su pureza (racial). La negrura de Leal se apodera de ella y la controla.

Palacios comenta la oposición retórica entre ambos pretendientes: “La deslumbrante

riqueza literal y material de Leal, encarnada en su solitario, es como el reverso metonímico de la oscuridad de su piel y de su alma. Pero, sobre todo, lo sobreañadido de ese brillo contrasta con la blancura de Gabriel” (194). Y es que María Eugenia describe una y otra vez a Gabriel como “blanco, blanco, blanquísimo”, pulcro, cuidado, hasta llegar a preguntarse por qué brilla tanto la blancura de Gabriel. Si ambos son racialmente iguales, mientras más blanco y puro sea Gabriel, más blanca y pura será ella. Lo mismo sucede con Leal, mientras más oscuro sea él, más se oscurece María Eugenia. Al establecer su pureza (racial) a lo largo de la narración, la protagonista de *Ifigenia*, se prepara para perderla. Aunque Leal se forcé sobre María Eugenia, es ella la que al final decide sacrificarse.

Al probarse el vestido de novia para su boda con Leal comienza el proceso de oscurecimiento de María Eugenia, llevándose a cabo en las últimas páginas de la novela. De ser blanca, blanquísima, como Olmedo, pasa a tener una piel de “seda blanca y mate”. Al igual que los positivistas del siglo XIX (Alvarado, Arcaya, Lanz et al.) describen la piel blanca-mate de Bolívar, dentro de la oscuridad que la comienza a rodear en su noche sin sueño, María Eugenia compara una vez más la pureza (blanca) de Gabriel con la inferioridad (no-blanca) de Leal: “por un irreversible sentimiento de venganza a lo que iba a ser mi eterna servidumbre, parangonaba su [Leal] grotesca inferioridad, con la superioridad inmensa de Gabriel” (271). La pureza racial fabricada dentro del discurso colonial queda despojada sin un poder monetario que la respalde. De allí surge la pardocracia que temía Bolívar y el control de esta gran mayoría mestiza. Esto es lo que cuenta Parra en su novela, y lo que la tradición literaria e intelectual que la antecede trató de eliminar por medio de numerosos y fracasados proyectos de blanqueamiento.

Al final, Parra, por medio del sacrificio de su protagonista, descubre su impureza, su

carácter mestizo, la innegable herencia racial colonial: “ ¡Ah, aquella dualidad, aquella cobardía, aquel humilde renunciamento, aquel absurdo desacuerdo entre mis convicciones y mi consciencia” (272). Esa dualidad de carácter (racial) va incrementando a medida que Ifigenia se va adentrando dentro en su propia naturaleza mestiza antes del sacrificio de su boda con Leal. Parra entiende y personifica, como ninguno de los intelectuales de los siglos XIX y XX, el conflicto racial venezolano. Reconoce, que la imposibilidad de blanqueamiento viene dada por la propia cualidad blanca-mate de quienes dicen ser blancos puros. Así mismo, detalla cómo la modernidad ha entrado a Venezuela desde la *pardocracia*. La herencia mestiza colonial, perpetúa un país grotesco e incapaz de surgir como (blanco-puro) civilizado. Por eso, debe sacrificar lo último que quedaba de la mitología de pureza racial dentro del imaginario venezolano. Su novela termina con un ciclo de proyectos de blanqueamientos, que incluso antes de comenzar, ya habían fracasado. Quizás, es la mirada íntima y femenina (Picón Salas, Bosch, Palacios, et al.) lo que permite esta realización: “¡Y dócil y blanca y bella como Ifigenia, aquí estoy ya dispuesta para el martirio!” (281). De aquí en adelante somos todos mestizos.

Conclusión

La importancia del discurso (racial) del Libertador dentro de los numerosos proyectos de blanqueamiento en Venezuela pueden atestiguarlos por medio de la narrativa de ciertos intelectuales venezolanos, cuyo propósito fue construir una blanca nación. Durante esta investigación he rastreado un discurso racial común entre pensadores y escritores de los siglos XIX y XX. La importancia de términos como “pueblo” y “esclavitud” dentro de ciertos discursos claves del Libertador otorgan una base desde la cual se catapultan discursos raciales-nacionales. Utilizando las imprecisiones (raciales) del pueblo: Una masa uniforme e incolora que incluye a blancos y no-blancos por igual, Bolívar consiguió la manera de unificar a una población dividida por los sistemas de castas (raciales) coloniales.

El Libertador buscaba popularizar un movimiento independentista que estaba plagado de blancos privilegiados y que era visto, por la mayoría de la población no-blanca, como un movimiento elitista. Las necesidades sociales, políticas y raciales de la época obligaron a Bolívar a buscar un discurso conciliador bajo una naciente nación enfrentada a España. Equiparando el control de España sobre Venezuela con el control que ejercen los amos (blancos) sobre los esclavos (no-blancos), el Libertador declaró las divisiones raciales inexistentes al otorgarle la condición mixta al pueblo venezolano. Así, Bolívar siendo blanco criollo y esclavista podría relacionarse con los esclavos en un fin común: terminar con el mandato español y buscar ser libres. Sin embargo, la popularización del movimiento independentista no surgió efecto hasta que Bolívar no agregó al llanero Páez y al negro Piar dentro de su ejército.

En su “Discurso de Angostura” (1819) la presencia de esta noción de la raza mixta solidifica la necesidad de eliminar las estratificaciones raciales por medio del mestizaje

como recurso discursivo. Al igual que las nociones pro-mestizaje, el término *colorblindness* dentro de las teorías raciales norteamericanas como *Critical Race Theory*, exhibe el mismo propósito: eliminar diferencias (raciales) creando una mitología de igualdad que permite la supremacía blanca como un default cultural. De ahí se genera lo que denomino el doble discurso racial del Libertador desde el cual se conforma la plataforma ideológica del pensamiento nacional-racial venezolano. Sus diversas interpretaciones a lo largo de los siglos XIX y XX las denomino proyectos de blanqueamiento, basándome en la definición de *racial projects* propuesta por Omi y Winant.

Desde la noción del discurso (racial) del Libertador como uno que pretendía la igualdad racial, social y política (González, Blanco) se genera la concepción del pueblo venezolano como una raza de héroes dispuesta a luchar por su libertad sin importar el color de su piel. Bolívar es descrito como un ídolo cuyo amor por los indios y negros le dio la libertad a gran parte del continente americano. La supuesta aceptación de Venezuela como territorio mestizo contradice el propio discurso del Libertador que pretendía, con la creación de un Senado Hereditario, asegurarse que el poder (blanco) de la nación continuara por medio de los ciudadanos virtuosos (blancos). Sin embargo la interpretación de su discurso y la necesidad de culto hacia el Libertador (Carrera Damas), impedía el reconocimiento, por parte de autores como González y Blanco de esta parte de la discursiva racial bolivariana.

Para mediados y finales del siglo XIX la interpretación del doble discurso del Libertador se enfoca en la necesidad de controlar a las masas de color. Intelectuales de la época como Blanco Fombona y Pocaterra se distancian del discurso pro-mestizaje, aseverando las características negativas de la mayoría mestiza. Mientras a principios del

siglo XX, tanto Gallegos como Parra, retornan a las complejidades del doble discurso racial del Libertador reconociendo la importancia del discurso pro-mestizaje para mantener al blanco en el poder racial, político, social. A pesar de que estos proyectos de blanqueamiento están basados en el doble discurso racial bolivariano, son las constantes interpretaciones del mismo lo que genera corrientes discursivas raciales que se contradicen entre sí. Pro o anti mestizaje, los proyectos de blanqueamiento venezolanos no lograron evitar que la amplia mayoría (no-blanca) pudiera colarse en círculos raciales supuestamente puros (blancos), dejando como resultado lo que denomino la raza blanca-morena.

Gallegos y Parra comprenden la importancia de la estratificación de la blancura. Su situación racial les obliga a utilizar la retórica del Libertador en toda su complejidad. Por su parte, Gallegos demuestra en *Doña Bárbara* (1929) que la posibilidad de civilizar (blanquear) por medio de la educación no arrojaría los resultados deseados. Parra termina de desmontar el modelo racial de Libertador por medio del sacrificio de su protagonista en *Ifigenia* (1924): quien debe casarse con un no-blanco, sacrificando su blancura, para poder pertenecer al nuevo ideal nacional mestizo. La herencia racial colonial mestiza es insuperable en Venezuela y por ello todos los proyectos de blanqueamiento basados en el ideal del Libertador fallan.

Los intelectuales venezolanos comprenden que el mestizaje no lograría blanquear a la nación. Tanto Blanco Fombona como Pocaterra, Gallegos y Parra, identifican el carácter del mestizo más cercano al no-blanco que al blanco. Gallegos utiliza el término de raza autóctona para describir esta raza grotesca con comportamientos cercanos a la tierra tropical que los produjo. Existe en estos autores la firme creencia en un racismo geográfico

donde cualquier blancura, a no ser de la más pura, sucumbe, aflorando sus características más salvajes (no-blancas).

Mi investigación ha pretendido introducirse en un espacio de la crítica poco trabajado. La ausencia de investigaciones que permitan entender o describir el comportamiento racial venezolano, más allá de una retórica pro-mestizaje, son escasos. Los pocos que existen (Ríos, Kozak) no identifican un doble discurso racial en el Libertador y no hacen un estudio detallado de las diversas interpretaciones que surgen de éste a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX. Con esta disertación pretendí releer, reanalizar, y redefinir, el discurso nacional-racial venezolano alejándome del desgastado discurso esencialista de Venezuela como territorio libre de racismo.

Obras literarias centrales dentro del ideario nacional suelen proporcionar material para entender cómo surgen estas mitologías nacionales en torno a la raza. Reconozco que aún queda mucho trabajo por hacer. Comparaciones entre las ideas de Sarmiento y Bolívar para luego establecer conexiones entre autores como Gallegos y Cambaceres podrían ser un buen comienzo. Las similitudes entre textos como *Memorias de Mamá Blanca* (1929) de Parra y *Sab* (1841) de Gómez de Avellaneda demuestran la importancia de una relectura racial consciente de parte de la producción intelectual latinoamericana para comprender cómo surge el mito mestizo que perpetúa, incluso hoy en día, las mismas estructuras de control colonial.

A su vez, considero que esta investigación podría ser el primer tomo de una historia detallada del ideario racial bolivariano en Venezuela. La influencia del doble discurso racial del Libertador sigue estando presente, como lo estuvo en siglos anteriores, dentro del desarrollo político, social y racial venezolano.

El mito de la Venezuela mestiza se extiende mucho más allá de principios del siglo XX. La era de la democracia y la instauración del populismo con partidos como Acción Democrática (1941), demuestran la efectividad del discurso inclusivo del mestizaje en Venezuela. La proclama de “por una Venezuela libre y de los venezolanos” llevó a este partido a controlar el escenario político, con algunas excepciones, desde mediados del siglo XX hasta principios del siglo XXI. Fundado para la candidatura presidencial de Rómulo Gallegos, AD es también conocido como el partido blanco o el partido del pueblo.

Como he venido argumentando a lo largo de esta investigación, el término “pueblo” representa el equivalente social a la terminología racial del mestizaje. Ambos pretenden erradicar estratificaciones sociales, o raciales, que permiten el surgimiento, o permanencia, del blanco en el poder. Bajo una perspectiva racial consciente, no es casual que el partido del pueblo también sea el partido del blanco. Entonces, Acción Democrática, fundada bajo las premisas discursivas y políticas de Gallegos, no es más que la continuación del doble discurso racial, que como he venido aseverando, tiene asidero en los ideales raciales del Libertador.

Reitero que la manera en la que se construye el discurso intelectual venezolano de los siglos XIX y XX está profundamente marcado por la interpretación de las palabras de Bolívar. Su discurso se convierte en la base de todo movimiento, político, social y racial, exponiendo una necesidad de libertad y transformación que pareciera no llegar nunca. El propio slogan de AD pidiendo libertad a mediados del siglo XX es ejemplo de cómo se rehúsan las ideas libertarias bolivarianas para conseguir una supuesta equidad social (racial). Prueba de ello es lo que a principios del siglo XXI se llamó la Revolución

Bolivariana, cuyo propósito era acabar con la hegemonía del blanco, la hegemonía política de AD.

Como lo fue a principios del siglo XX con la llegada de los bárbaros, bajo el comando de Cipriano Castro y con el nombre de la Revolución Liberal Restauradora, a principios del siglo XXI la Revolución Bolivariana de Hugo Chávez buscaba redefinir el panorama político, económico, social y racial. Al igual que Castro, Chávez fue descrito por numerosos intelectuales como un bárbaro que llegaba a destruir la civilización, o lo que se denominaba como el orden democrático. Su irrupción llegada al escenario político se basaba en ideales como los de Castro: eliminar “la planta insolente del extranjero [que] ha profanado el sagrado suelo de la patria”, que a su vez se basaba en el discurso bolivariano de eliminar al extranjero español que nos había esclavizado. Así, el discurso bolivariano sirve para iniciar revoluciones y defenderse de ellas, incluso en el siglo XXI.

Bibliografía

- Academia Nacional de la Historia (Venezuela). *Testimonios de la época emancipadora*. Caracas, Venezuela: Academia Nacional de la Historia, 1961. Print.
- Acker, Bertie. "'Ifigenia': Teresa de La Parra's Social Protest." *Letras Femeninas* 14.1/2 (1988): 73–79. Web.
- Acosta Saignes, Miguel. *Vida de los esclavos negros en Venezuela*. 3a. ed. Valencia [Venezuela]: Vadell, 1984. Print.
- Alcoff, Linda. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press, 2006. Print.
- Alonso, Carlos J. *The Spanish American Regional Novel: Modernity and Autochthony*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990. Print.
- Alvarado, Lisandro. *Glosario de voces indígenas de Venezuela. Voces geográficas (trabajo inédito Complementario) Ed. Oficial Dispuesta Por El Gobierno Nacional de Venezuela En Conmemoración Del 4. Centenario de La Fundación de La Ciudad de Barquisimeto*. Caracas, Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes, Comisión Editora de las Obras Completas de Lisandro Alvarado, 1953: N.p. Print.
- . *Obras Completas*. Caracas: Casa de Bello, 1984. Print.
- Andrews, George Reid. *Afro-Latin America, 1800-2000*. New York: Oxford University Press, 2004. Print.
- Angarita Arvelo, Rafael. *Historia y crítica de la novela en Venezuela*. Berlín 1938. Leipzig, Impr. de A. Pries [1938: N.p. Print.
- Antología crítica de la poesía Modernista Hispanoamericana*. Madrid: Hiperión, 1985. Print.
- Appelbaum, Nancy P. et al. *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007. Print.
- Arana, Marie Writer. *Bolívar: American Liberator*. 1st Simon & Schuster hardcover ed. New York: Simon & Schuster, 2013. Print.

- Araujo, Orlando. *Lengua y creación en la obra de Rómulo Gallegos*. 2. ed. Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes, Departamento de Publicaciones, 1962: N.p. Print.
- Arcaya, Pedro Manuel. *Estudios de sociología venezolana*. Madrid, Editorial-América 1917: N.p. Print.
- Arendt, Hannah. "Race-Thinking before Racism." *The Review of Politics* 6.1 (1944): 36–73. Print.
- Bello, Andrés. *Antología de discursos y escritos*. 2a ed. Madrid: Editora Nacional, 1983. Print.
- . *Resumen de La historia de Venezuela*. Caracas: La Casa de Bello, 1978. Print.
- . *Silva, a la agricultura de la zona tórrida*. Caracas; San Mateo, Estado Aragua, Venezuela: Banco Mercantil y Agrícola; Central El Palmar, 1976. Print.
- Belrose, Maurice. *Africa en el corazón de Venezuela*. Maracaibo, Venezuela: Universidad de Zulia, 1988. Print.
- Blackburn, Robin. *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800*. London; New York: Verso, 1997. Print.
- Blanco, Eduardo. *Venezuela heroica*. Nueva ed. Caracas, Escolar 196: N.p. Print.
- BlancoFombona, Rufino. *Cantos de la prisión y del destierro*. Paris: librería Paul Ollendorff, 1911. Print.
- . *Cuentos americanos (dramas mínimos) juicios críticos de Mm. Henri Barbusse y J. Ernest-Charles*. París, Garnier Hermanos 1913: N.p. Print.
- . *El Hombre de hierro: Novelín*. Paris: Garnier Hermanos, 1914. Print.
- Blanco-Fombona, Rufino. *Obras Selectas. Selección, prólogo y estudio bibliográfico Gabaldón Márquez, Edgar, ; Ed.* Madrid, Ediciones EDIME, 1958. Print. Clásicos Y Modernos Hispanoamericanas;
- . *Rufino Blanco Fombona íntimo / Rama, Angel*. Caracas: Monte Avila Editores, 1975. Print. Colección Temas venezolanos;
- Blanco-Fombona, Rufino, and editor. *Cartas de Blanco-Fombona a Unamuno. Unamuno, Miguel de,; 1864-1936*. [Caracas] INCIBA, 1968. Print. Colección Ensayo ;; no. 2; Variation: Ensayo (Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes); no. 2.

- Boersner, Andrés. *Rufino Blanco-Fombona entre la pluma y la espada*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana, 2009. Print. Fundación para la Cultura Urbana ; no. 67; Variation: Fundación para la Cultura Urbana (Series) ; no. 67.
- Bolívar Coronado, Rafael. *El Llanero; ensayo de sociología venezolana, con un estudio sobre el gaucho y el llanero, Por José E. Machado*. Buenos Aires, Editorial Venezuela, 1947: N.p. Print.
- Bolívar, El libro del sesquicentenario, 1830-1980: Compilación documental sobre los últimos momentos, la muerte, las exequias y el posterior traslado de los restos del Libertador*. Caracas, Venezuela: Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, 1980. Print.
- Bolívar, Simón. *Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976. Print.
- . "Decreto de guerra a muerte" (1813). *Doctrina Del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976. Print
- . "Decreto de Carúpano" (1816) *Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976. Print
- . "Discurso de Angostura" (1819). *Discursos y proclamas de Simón Bolívar*, Ed. Rufino Blanco Fombona (1913) reprinted in 2007. Lautaro Ovalles. Ed. Print
- . "Mensaje a la Convención de Ocaña" (1828) *Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976. Print
- Bosch, Juan. *Bolívar y la Guerra social*. Buenos Aires, Editorial J. Alvarez 1966: N.p. Print.
- Brito Figueroa, Federico. *Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial venezolana*. Caracas: Editorial Cantaclaro, 1961. Print.
- Bruni Celli, Blas, y Academia Nacional de la Historia (Venezuela). *Venezuela en 5 siglos de imprenta*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1998. Print.
- Burelli Rivas, Régulo. *Bolívar en el pensamiento y la obra de Rufino Blanco Fombona: Conferencia*. Caracas: Publicaciones del Congreso de la República, 1970. Print.
- Burns, E. Bradford. *La pobreza del progreso: América Latina en el siglo XIX*. Siglo XXI, 1990. Print.
- Bushnell, David. *Simón Bolívar: Hombre de Caracas, proyecto de América: Una Biografía*. 1. ed. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2002. Print.
- . *Simón Bolívar: Liberation and Disappointment*. New York: Pearson Longman, 2004. Print.
- Cañizales Guédez, Emigdio. *El Indio en la independencia*. Caracas: Dirección de Cultura-APUCV, 1993. Print.

- Carrera Damas, Germán. *El dominador cautivo: Ensayos sobre la configuración cultural del criollo venezolano*. 1a. ed. venezolana. Caracas: Grijalbo, 1988. Print.
- . *Rómulo histórico: la personalidad histórica de Rómulo Betancourt vista en la instauración de la República popular representativa y en la génesis de la democracia moderna en Venezuela*. 1a. edición. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa, 2013. Print.
- . *El culto a Bolívar*. 5a. ed. Caracas: Alfadil Editores, 2003. Print.
- Carrera, Liduvina. "Bosquejos: Narrativa criollista de Manuel Urbaneja Achelpohl: *BOSQUEJOS*. N.p., 19 Sept. 2011. Web. 13 Mar. 2014.
- Castellanos, Rafael Ramón comp. *Rufino Blanco Fombona y sus coterráneos [por] Rafael Ramón Castellanos*. Bogotá, 1970: N.p. Print.
- Castillo, Domingo B. *Memorias de Mano Lobo. La cuestión monetaria en Venezuela*. Caracas [Presidencia de la República] 1962: N.p. Print.
- Castro, Juan E. De. *Mestizo Nations: Culture, Race, and Conformity in Latin American Literature*. Tucson: University of Arizona Press, 2002. Print.
- Castro Urioste, José. *De Doña Bárbara al neoliberalismo: escritura y modernidad en América Latina*. Lima : Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar" ; Berkeley : Latinoamericana Editores, 2006. Print.
- Cheng, William Joaquín. *La Reevaluación de la figura de Simón Bolívar en las postrimerías del Siglo XX: Las novelas sobre el Libertador*. Lewiston: E. Mellen Press, 2007. Print.
- Cipriano Castro y su tiempo histórico*. Caracas, Venezuela : Fondo Editorial Nacional : José Agustín Catalá, 1999. Print.
- Congrains Martín, Enrique. *Antología del cuento venezolano clásico y moderno. Introd., selección y notas de Enrique Congrains Martín*. Caracas, Venezuela: Instituto Latinoamericano de Vinculación Cultural 1967: N.p. Print.
- Crenshaw, Kimberle et al. *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*. New York: New Press, The, 1996. Print.
- Crossroads, Directions, and a New Critical Race Theory*. Philadelphia: Temple University Press, 2002. Print.
- Damboriena, Angel. *Rómulo Gallegos y la problemática venezolana*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación, 1960: N.p. Print.

- De Grummond, Jane Lucas. *Las comadres de Caracas Por John G. A. Williamson. Versión Y Estudio de Jane Lucas de Grummond*. Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1973: N.p. Print.
- Delprat, François. *Venezuela narrada: Narrativa e identidad cultural en Venezuela*. 1. ed. Mérida, Venezuela: El Otro, 2002. Print.
- Díaz, José Domingo. *Recuerdos sobre la Rebelión de Caracas*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1961. Print.
- Díaz Rodríguez, Manuel. *Narrativa y ensayo*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1982. Print.
- Díaz Sánchez, Ramón. *La independencia de Venezuela y sus perspectivas*. Caracas: Monte Avila, 1973. Print.
- Díaz Seijas, Pedro. *Relectura de la novelística de Rómulo Gallegos*. 2. ed. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial IPASME, 2005. Print.
- . *Rómulo Gallegos; realidad y símbolo*. México, B. Costa-Amic, 1967. Print.
- . *Rómulo Gallegos: Suma de lecturas*. Caracas: Academia Venezolana de la Lengua, 1987. Print.
- Dochartaigh, Fionnbarra Ó. *Ulster's White Negroes*. AK Press, 1994. Print.
- Ducoudray Holstein, H. L. V. Henri La Fayette Villaume. *Memoirs of Simon Bolivar [electronic Resource]: President Liberator of the Republic of Colombia, and of His Principal Generals: Secret History of the Revolution and the Events Which Preceded It, from 1807 to the Present Time: With an Introduction Containing an Account of the Statistics and the Present Situation of Said Republic, Education, Character, Manners and Customs of the Inhabitants*. Boston: S.G. Goodrich & Co., 1829. Print.
- Eastwood, Jonathan. *The Rise of Nationalism in Venezuela*. Gainesville: University Press of Florida, 2006. Print.
- El cuento hispanoamericano*. Madrid: Editorial Castalia, 1995. Print.
- El primer libro impreso En Venezuela*. Caracas: Ministerio de Educación, 1952. Print.
- Episodios en la formación de redes culturales en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros, 2009. Print.
- Ernst, Adolfo. *La exposición nacional de Venezuela en 1883*. Caracas, Venezuela: Fundación Venezolana para la Salud y la Educación, 1983. Print. Obras completas / Adolfo Ernst ; v. 3-4; Variation: Ernst, Adolfo,; 1832-1899.; Works.; 1983 ; v. 3-4.

- Espinal, Valentín. *Valentín Espinal; Diario de un desterrado*. Caracas, Comisión Nacional del Cuatricentenario de la Fundación de Caracas, 1966: N.p. Print.
- Fauquié Bescós, Rafael. *Rómulo Gallegos: La realidad, la ficción, el símbolo: Un estudio del momento primero de la escritura galleguiana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1985. Print.
- Febres, Laura. *Cinco perspectivas críticas sobre la obra de Teresa de la Parra*. Caracas: [s.n.], 1984. Print.
- Ferrero Kellerhoff, Inés Cecilia. *Capacho: Un pueblo de indios en la jurisdicción de la villa de San Cristóbal*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1991. Print.
- Fuenmayor Ruiz, Víctor. *El inmenso llamado: Las voces en la escritura de Teresa de La Parra*. Caracas: Dirección de Cultura, 1974. Print.
- Fundación Bicentenario de Simón Bolívar. *Simón Bolívar en el pensamiento universal*. Caracas: Fundación Bicentenario de Simón Bolívar, 1986. Print.
- Gabaldón Márquez, Joaquín. *La ciudad nueva, modelo de América: Investigación histórico-política de la gran utopía bolivariana de la Carta de Jamaica*. Caracas: s.n., 1979. Print.
- Galería de Arte Nacional (Venezuela). *Imágenes de la Venezuela del siglo XX: Fotografías Del Archivo Histórico de Miraflores*. Caracas: Fundación Galería de Arte Nacional, 1998. Print.
- Gallegos, Rómulo. *Doña Bárbara*. Caracas: Colección de Libros Revista Bohemia, 1984.
- . "Los inmigrantes". *Cuentos Completos*. Caracas: Editorial Panapo, 1992.
- . *Una posición en la vida*. México, Ediciones Humanismo, 1954. Print.
- Gómez García, Juan Guillermo. *Hacia La independencia Latinoamericana: De Bolívar a González Prada*. Bogotá, D.C., Colombia: Ediciones Desde Abajo, 2010. Print.
- González, Gabriel. *La fotografía de El Cojo Ilustrado: o de cómo se construyó una Venezuela en el imaginario de una élite de lectores*. Caracas: Burbuja Editorial, 2005. Print.
- González, Juan Vicente. *Biografía del General José Félix Ribas y artículos polémicos; selección y reseña de la historia cultural de Venezuela Por Mariano Picón Salas*. Buenos Aires, W. M. Jackson, 1945: N.p. Print.
- . *Juan Vicente González: Historia y pasión de Venezuela*. Washington: Unión Panamericana, 1950. Print.

- . *Obras literarias*. Caracas, 1887: N.p. Print.
- González Prada, Manuel. *Obras completas*. Lima, Editorial P.T.C.M: N.p. Print.
- Grannell Muñiz, Manuel. *Del pensar venezolano [por] Manuel Granell. Prólogo Del Dr. Ricardo Azpúrua Ayala*. Caracas, Ediciones Catana, 1967: N.p. Print.
- Grases, Pedro, and Instituto Pedagógico (Venezuela). *En el cincuentenario de Cosmópolis, selección de artículos doctrinales*. Caracas, Instituto pedagógico nacional, 1944. Print.
- Guédez, José Marcial Ramos. "Simón Bolívar y la abolición de la esclavitud en Venezuela 1810-1830. Problemas y frustración de una causa." *Revista de Historia de América* 125 (1999): 7–20. Print.
- Guerra, Lucía. "Cuerpo de mujer y rituales del adorno En 'Ifigenia' de Teresa de La Parra." *Letras Femeninas* 30.1 (2004): 129–140. Web.
- Güiraldes, Ricardo. *Don Segundo Sombra*. 1. ed. Buenos Aires, Argentina: Stockcero, 2004. Print.
- Gumilla, Joseph. *El Orinoco ilustrado, y defendido: historia natural, civil, y geographica de este gran rio, y de sus caudalosas vertientes*. M. Aguilar, 1745. Print.
- Hacking, Ian. "Why Race Still Matters." *Daedalus* 134.1 (2005): 102–116. *MIT Press Journals*. Web. 26 Mar. 2014.
- Handelshögskolan i Stockholm. Ibero-amerikanska biblioteket och institutet, and Pan American Institute of Geography and History. Comisión de Historia. *El mestizaje en la historia de Ibero-América. [Actas Del Coloquio Organizado Por El Instituto de Estudios Ibero-Americanos de Estocolmo, Suecia, El 19 de Agosto de 1960 En Conexión Con El Undécimo Congreso Internacional de Ciencias Históricas Y Bajo El Patrocinio de La Comisión de Historia Del Instituto Panamericano de Geografía E Historia*. 1. ed. México, 1961 [i. e. 1962: N.p. Print.
- Harris, Marvin. *Cultural Anthropology*. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1987. Print.
- . *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Updated ed. Walnut Creek: AltaMira Press, 2001. Print.
- Harvey, Robert. *Bolivar: The Liberator of Latin America*. New York, N.Y.: Skyhorse, 2011. Print.
- Hedrick, Tace. *Mestizo Modernism: Race, Nation and Identity in Latin American Culture, 1900-1940*. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press, 2003. Print.

- Helg, Aline. "Simón Bolívar and the Spectre of 'Pardocracia': José Padilla in Post-Independence Cartagena." *Journal of Latin American Studies* 35.3 (2003): 447–471. Print.
- . "Simón Bolívar and the Spectre of 'Pardocracia': José Padilla in Post-Independence Cartagena." *Journal of Latin American Studies* 35.3 (2003): 447–471. Print.
- . "Simón Bolívar's Republic: A Bulwark against the 'Tyranny' of the Majority." *Revista de Sociología e Política* 20.42 (2012): 21–37. *SciELO*. Web. 30 Apr. 2014.
- Hernández, José. *El Gaucho Martín Fierro ; La Vuelta de Martín Fierro*. 8. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994. Print.
- Herrera Salas, Jesús María. *El Negro Miguel Y La Primera Revolución Venezolana: La Cultura Del Poder Y El Poder de La Cultura*. Caracas, Venezuela: Vadell Hermanos Editores, 2003. Print.
- Hill, Ruth. *Hierarchy, Commerce and Fraud in Bourbon Spanish America: A Postal Inspector's Exposé*. 1st ed. Nashville: Vanderbilt University Press, 2005. Print.
- . "Entre lo hemisferico y lo transatlantico. Los proyectos raciales de Andres Bello." *Revista Iberoamericana* 75.228 (2009): 719-735. Web.
- Horne, Luz. "La Interrupción de un banquete de hombres solos: Una lectura de Teresa de la Parra como contracanon del ensayo Latinoamericano." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 31.61 (2005): 7–22. Web.
- Howard, Harrison Sabin. *Rómulo Gallegos y la revolución burguesa de Venezuela*. Caracas; New York: Monte Avila Editores; distributed by Eliseo Torres, 1976. Print.
- Hoyos Körbel, Pedro Felipe. *Las negritudes y Bolívar: Momentos históricos de una minoría étnica en la Gran Colombia*. Bogotá: Hoyos Editores, 2007. Print.
- Humboldt, Alexander von. *Cartas americanas*. 2. ed. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1989. Print.
- Iduarte, Andrés. *Con Rómulo Gallegos*. Caracas: Monte Avila Editores, 1969. Print.
- Izard, Miquel, and Universidad de los Andes (Mérida, Venezuela). Escuela de Historia. *Series estadísticas para la historia de Venezuela. [Recopilación de] Miguel Izard*. Mérida, Universidad de los Andes, Escuela de Historia, 1970: N.p. Print.
- Jiménez G., Morella A. Jiménez Graziani. *La esclavitud indígena en Venezuela, siglo XVI*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1986. Print.

- Jordan, William C. "Why 'Race'?" *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31.1 (2001): 165–173. Print.
- Jrade, Cathy Login. *Modernismo, Modernity, and the Development of Spanish American Literature*. 1st ed. Austin: University of Texas Press, 1998. Print.
- KeyAyala, Santiago. *Adolfo Ernst, 1832-1899*. Caracas, Ediciones de la "Fundación Eugenio Mendoza," 1955: N.p. Print.
- . *Vida Ejemplar de Simón Bolívar*. Caracas Ediciones EDIME, 1955: N.p. Print.
- Klein, Herbert S. author. *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y en el Caribe*. Primera edición. México, D.F.: El Colegio de México, 2013. Print.
- Korn, Guillermo. *Obra y gracia de El Cojo Ilustrado*. [Caracas] Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Investigaciones de Prensa, Universidad Central de Venezuela, 1967. Print.
- La Mirada Del Otro: Viajeros Extranjeros En La Venezuela Del Siglo XIX*. Caracas, Venezuela: Fundación Bigott, 1993. Print.
- Landers, Jane, *Atlantic Creoles in the Age of Revolutions [electronic Resource]*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010. Print.
- Langue, Frédérique. "La pardocracia o la trayectoria de una 'clase peligrosa' en la Venezuela de los siglos XVIII y XIX." *El Taller de la Historia* 5.5 (2014): 105 – 123. Print.
- Lasso, Marixa. *Myths of Harmony: Race and Republicanism during the Age of Revolution, Colombia, 1795-1831*. 1 edition. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2007. Print.
- Lecuna, Vicente. *Catálogo de errores y calumnias en la historia de Bolívar*. New York, N.Y.: Colonial Press, 1956. Print.
- . *Crónica razonada de las guerras de Bolívar; formada sobre documentos, sin utilizar consejas ni versiones impropias. Conclusiones de acuerdo con hechos probados, y la naturaleza de las cosas*. New York, Colonial Press, 1950: N.p. Print.
- Lehtinen, Jenni M. and Modern Humanities Research Association. *Narrative and National Allegory in Rómulo Gallegos's Venezuela*. London: Modern Humanities Research Association, 2013. Print. MHRA Texts and Dissertations, v. 88; Variation: Texts and Dissertations; v. 88.
- Leo, Ulrich. *Romulo Gallegos; estudio sobre el arte de novelar*. Caracas, Editorial Arte, 1954: N.p. Print.

- Levine, Alex, and ebrary, Inc. *Darwinistas! [electronic Resource]: The Construction of Evolutionary Thought in Nineteenth Century Argentina*. Leiden; Boston: Brill, 2012. Print.
- Liévano Aguirre, Indalecio. *Bolivarismo y monroísmo*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2012. Print.
- Liscano, Juan. *Rómulo Gallegos y su tiempo; ensayo [por] Juan Liscano*. Caracas: Monte Avila 1969: N.p. Print.
- Llebot, Amaya. *Ifigenia: Caso único en la literatura nacional*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, 1974. Print.
- López Rueda, José. *Rómulo Gallegos y España*. 1a ed. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores, 1986. Print.
- Lund, Joshua. *The Impure Imagination: Toward a Critical Hybridity in Latin American Writing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006. Print.
- Lynch, John. *Simón Bolívar: A Life*. New Haven: Yale University Press, 2006. Print.
- Macht de Vera, Elvira. *La crítica social en tres novelas venezolanas: Vidas oscuras, En este país ...!, y Cubagua*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Investigaciones Literarias, 1979. Print.
- Marbán, Hilda. *Rómulo Gallegos: el hombre y su obra*. Madrid, Playor, 1973. Print.
- Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de La Realidad Peruana*. 3. ed. con correcciones y adiciones de nuevos textos. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007. Print.
- Marinone de Borrás, Mónica. *Rómulo Gallegos: Imaginario de Nación*. Mérida, Venezuela: El otro el mismo, 2006. Print.
- Más Allá de La Guerra: Venezuela en tiempos de la independencia*. 1. ed. Caracas: Fundación Bigott, 2008. Print.
- Mata, Ramiro W. *Ricardo Güiraldes, José Eustasio Rivera, Rómulo Gallegos; Estudios biocríticos*. Montevideo, 1961: N.p. Print.
- Mayz, Carmen C. de. *Índice de la revista "Cosmópolis" (1894-1895) / Carmen C. de Mayz*. Caracas: Universidad Católica "Andrés Bello", Centro de Investigaciones Literarias, 1972. Print.
- Meneses, Guillermo. *Libro de Caracas. Presentación de Alberto Cuevas Picón*. Caracas, Concejo Municipal de Distrito Federal, 1967: N.p. Print.

- Mijares, Augusto. *La Interpretación pesimista de La sociología Hispanoamericana*. 2. ed. Madrid, A. Aguado, 1952: N.p. Print.
- Misle, Carlos Eduardo. *Sabor de Caracas*. 2a. ed. S.l.: s.n., 1981. Print.
- . *Venezuela, Siglo XIX En Fotografía*. Caracas: Gerencia de Actividades Culturales, 1981. Print.
- Montaldo, Graciela R. *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*. 1. ed. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo Editora, 1999. Print.
- Montenegro Colón, Feliciano. *Historia de Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1960. Print.
- Mora, Lucio H. "...: Archivo General de la Nación - Fondo negros y esclavos - :..." N.p., n.d. Web. 1 July 2014.
- Morantes, Pedro María. *Diario íntimo y otros temas [por] Pío Gil*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, 1965: N.p. Print.
- . *El Cabito [novela, Por] Pío Gil, pseud.* 4. ed. Caracas, Tip. Garrido, 1951: N.p. Print.
- . *El Capitán Tricófero, Cipriano Castro: La Revolución Restauradora, El genio y la fortuna*. Caracas: s.n., 1968. Print.
- . *Personalismos y verdades (panfleto Amarillo)*. Ligugé (Francia) Impr. de E. Aubin, 1912: N.p. Print.
- Mörner, Magnus. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston, Little, Brown, 1967: N.p. Print.
- Mujica, Héctor. *Primera imagen de Caracas y primera imagen de Venezuela*. Caracas, Comisión Nacional del Cuatricentenario de la Fundación de Caracas, 1967: N.p. Print.
- Nance, Kimberly Ann. "Pied Beauty: Juxtaposition and Irony in Teresa de La Parra's 'Las Memorias de Mamá Blanca.'" *Letras Femeninas* 16.1/2 (1990): 45–49. Web.
- Nelson Osorio T. "Para una lectura crítica de Las memorias de Mama Blanca." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17.33 (1991): 307–313. Web.
- Nine Essays on Rómulo Gallegos*. Riverside, CA: Latin American Studies Program, 1979. Print.
- O'Leary, Daniel Florencio et al. *Memorias del general O'Leary*. La "Gaceta oficial, 1887. Print.
- Omi, Michael. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1986. Print.

- Ortiz, Fernando. *Etnia Y Sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1993. Print.
- Pagden, Anthony. *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory, 1513-1830*. New Haven: Yale University Press, 1990. Print.
- Palacios, María Fernanda. *Ifigenia: mitología de la Doncella Criolla*. Caracas: Ed. patrocinada por CANTV, 2001. Print.
- Parra, Teresa de la. *Obra (narrativa, Ensayos, Cartas)*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1982. Print.
- . *Ifigenia*. 3a ed. Caracas, Venezuela: Monteavila Editores, 1990. Print.
- Parra, William. *Mestizos y mestizaje en la iconografía colonial venezolana*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2006. Print.
- Pensamiento conservador del siglo XIX: Antología*. 1a ed. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores, 1992. Print.
- Perazzo, Nicolás. *Ante el bicentenario de Bolívar: El General José Antonio Páez y la memoria del Libertador*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1984. Print.
- Perera, Miguel A. *La Patria indígena de el Libertador: Bolívar, bolivarianismo e indianidad*. Caracas, Venezuela: Debate, 2009. Print.
- Pérez M., Ana Yasmín Pérez Montero. *Los conceptos de raza y herencia en la sociedad venezolana durante el período gomecista*. 1. ed. Caracas, Venezuela: Editorial AbreBrecha, 1991. Print.
- Pérez Vila, Manuel. *Aportes a la historia documental y crítica*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1986. Print.
- . *Simón Bolívar, 1783-1830: Bibliografía básica*. Bogotá, Colombia: CERLAL, 1983. Print.
- PicónFebres, Gonzalo. *La literatura venezolana en el siglo diez y nueve (ensayo de Historia Crítica) Por Gonzalo Picón-Febres*. Buenos Aires, Ayacucho, 1947: N.p. Print.
- Pino Iturrieta, Elías. *Fueros, civilización y ciudadanía: estudios sobre el siglo XIX en Venezuela*. 1. ed. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2000. Print.
- . *La independencia a palos: Y otros ensayos*. 1a ed. Caracas, Venezuela: Editorial Alfa, 2011. Print.

- Pinto C., Manuel. *Los primeros vecinos de Caracas; Recopilación documental [por] Manuel Pinto C.* Caracas, Comisión Nacional del Cuatricentenario de la Fundación de Caracas, Comité de Obras Culturales, 1966: N.p. Print.
- Pocaterra, José Rafael. *Memorias de un venezolano de la decadencia: Castro, 1899-1908, Gómez, 1909-1919.* Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1990. Print.
- . *Patria la mestiza.* Caracas: Ateneo de Caracas, 1962. Print. Lecturas venezolanas; no. 1; Publicaciones populares del Ateneo de Caracas. Print.
- . *Política feminista, o, El doctor Bebé / Larrazábal Henríquez, Osvaldo.* Caracas, Vanezuela: Monte Avila, 1990. Print.
- PollakEltz, Angelina. *Estudios antropológicos de ayer y hoy.* 1. ed. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2008. Print.
- Pons, F. J. De François Joseph. *Viaje a la parte oriental de tierra firme en la América Meridional. Traducción de Enrique Planchart. Estudio preliminar y notas por Pedro Grases.* Caracas, 1960: N.p. Print.
- Porter, Robert Ker. *Diario de un diplomático británico en Venezuela, 1825-1842.* Caracas, Venezuela: Fundación Polar, 1997. Print.
- Portocarrero Maisch, Gonzalo. *Racismo y mestizaje y otros ensayos.* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007. Print.
- Race and Classification: The Case of Mexican America.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009. Print.
- Rama, Angel. *Ensayos sobre literatura venezolana.* 1. ed. en M.A. Caracas: Monte Avila Editores, 1990. Print.
- Rípodas Ardanaz, Daisy. *Refracción de ideas en Hispanoamérica colonial.* Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1983. Print.
- Rivera, José Eustasio. *La vorágine.* Madrid: Cátedra, 1990. Print.
- Rodó, José Enrique. *Ariel: Liberalismo y jacobinismo.* Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, 1964. Print.
- Rodríguez Sánchez, Juan Gregorio. *Obsesión de libertad: Vida y obra de Rufino Blanco Fombona.* Maracaibo: Universidad del Zulia, 1988. Print.
- Rodríguez, Simón. *Obras completas.* Caracas: Universidad Simón Rodríguez, 1975. Print.

- Rodolfo Cortés, Santos. *Antología documental de Venezuela, 1492-1900: Materiales para la enseñanza de la historia de Venezuela: Una historia de la comunidad venezolana contada por sus papeles clásicos*. 3. ed. Caracas: [s.n.], 1971. Print.
- Rudan, Paola. *Por la senda de occidente [electronic Resource]: Republicanismo y constitución en el pensamiento político de Simón Bolívar*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. Print.
- Russ, Elizabeth. "Disordering History, Denying Politics: Performative Strategies in Teresa de La Parra's "Influencia de la mujer en la formación del alma americana." *Latin American Literary Review* 34.67 (2006): 161–169. Web.
- Sagrera, Martín. *Los racismos en las Américas: una interpretación histórica / Sagrera, Martín. ; Racismos en América "Latina."* Madrid: IEPALA, 1998. Print.
- SalcedoBastardo, J. L. José Luis. *Bolívar: Un continente y un destino*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, 1972: N.p. Print.
- . *Razón y empeño de unidad: Bolívar por América Latina*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1999. Print.
- . *Visión y revisión de Bolívar*. N.p. Print.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo: Civilización y barbarie*. 2. ed. Madrid: Cátedra, 1993. Print.
- Schade, George D. "Las memorias de Mamá Blanca: A Literary Tour de Force." *Hispania* 39.2 (1956): 157–160. Web.
- SchärerNussberger, Maya. *Rómulo Gallegos, el mundo inconcluso*. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores, 1979. Print.
- Schwarcz, Lilia Moritz. *The Spectacle of the Races: Scientists, Institutions, and the Race Question in Brazil, 1870-1930*. 1st English-language ed. New York: Hill and Wang, 1999. Print.
- Scocozza, Antonio. *Rómulo Gallegos, labor literaria y compromiso político*. Caracas: La Casa de Bello, 1995. Print.
- Sevilla, Rafael. *Memorias de un oficial del ejército español; Campañas contra Bolívar y los separatistas de América. Apreciación de la obra, Por R. Blanco-Fombona*. Madrid, Editorial-América, 1916: N.p. Print.
- Sheth, Falguni A. *Toward a Political Philosophy of Race*. Albany: State University of New York Press, 2009. Print.

- Siso, Carlos. *La Formación Del Pueblo Venezolano; Estudios Sociológicos*. Madrid, García Enciso, 1953: N.p. Print.
- Slatta, Richard W., and ebrary, Inc. *Simón Bolívar's Quest for Glory [electronic Resource]*. 1st ed. College Station [Texas]: Texas A&M University Press, 2003. Print.
- Slaves, Subjects, and Subversives: Blacks in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006. Print.
- Slotkin, Richard. *The Fatal Environment: The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization, 1800-1890*. 1st ed. New York: Atheneum, 1985. Print.
- Sojo R., Juan Pablo. *Temas y apuntes afro-venezolanos*. Caracas,: Caracas, 1943. Print.
- Solaún, Mauricio. *Discrimination without Violence : Miscegenation and Racial Conflict in Latin America*. New York : New York :, 1973. Print.
- Stepan, Nancy. *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. Print.
- Sullivan, Shannon. *Revealing Whiteness: The Unconscious Habits of Racial Privilege*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. Print.
- Swarthout, Kelley. "Gendered Memories of Plantation Life: Teresa De La Parra's 'Las Memorias de Mamá Blanca' and José Lins Do Rego's 'Menino de Engenho.'" *Latin American Literary Review* 35.69 (2007): 46-66. Web.
- Swier, Patricia Lapolla. *Hybrid Nations: Gender Troping and the Emergence of Bigendered Subjects in Latin American Narrative*. Madison [N.]: Fairleigh Dickinson University Press, 2009. Print.
- Tallenay, Jenny de. *Recuerdos de Venezuela (apuntes de Viaje) traducción del Francés, con notas y prólogo por René L. F. Durand*. Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes, 1954: N.p. Print.
- Tarica, Estelle. *The Inner Life of Mestizo Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. Print.
- Tarver Denova, Hollis Micheal. *The History of Venezuela*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2005. Print.
- Tejera, María Josefina. *José Rafael Pocaterra, ficción y denuncia*. Caracas: Monte Avila Editores, 1976. Print.
- Teresa de la Parra ante la crítica*. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores, 1982. Print.
- The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990. Print.

- Toro, Elías. *Delimitacion de Venezuela con Guayana Britanica por las selvas de Guayana desde el Atlantico hasta la Sierra de Parima, por los rios Barima, Amacuro, Demerara, Esequibo, Massaruni...[etc.] Por el doctor Elias Toro*. Caracas, Tip. Herrera Irigo yen & ca., 1905: N.p. Print.
- Torrealba Lossi, Mario. *Gallegos, un hombre y un destino: Ensayo biográfico*. Caracas; [Los Teques]: Colegio de Profesores de Venezuela; Ateneo de Los Teques, 1985. Print.
- Tosta, Virgilio. *Historia de Barinas*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1986. Print.
- Unesco. *Sociological Theories: Race and Colonialism*. Bernan Associates, 1980. Print.
- Universidad Católica Andrés Bello. Seminario de Literatura Venezolana. *Contribución a la bibliografía de José Rafael Pocaterra, 1890-1955*. Caracas, Gobernación del Distrito Federal, 1969: N.p. Print.
- Urriola, José Santos. *Algo, además de un simple novelista--: El Intelectual Según Rómulo Gallegos*. Caracas, Venezuela: Ediciones Centauro, 1991. Print.
- Vasconcelos, José. *Obra selecta*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1992. Print.
- Venegas Filardo, Pascual. *Viajeros a Venezuela en los siglos XIX y XX*. Caracas: Monte Avila Editores, 1973. Print.
- Venezuela. Archivo General de la Nación. *Boletín Del Archivo General de La Nación*. Caracas: El Archivo, 1945. Print.
- Venezuela. Comisión Ejecutiva Nacional para la Celebración del Centenario del Natalicio de Rómulo Gallegos. *Rómulo Gallegos, multivisión*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, 1986. Print.
- Venezuela., Nicols, and Perazzo. *Historia de la inmigracin en Venezuela*. [Caracas]: Congreso de la Repblica, 1982. Print.
- Venezuela. Presidencia de la República. *Pensamiento político venezolano del siglo XIX; texto para su estudio. [Han Preparado Los Textos Y Redactado Las Notas Pedro Grases Y Manuel Pérez-Vila]*. Caracas, 1960-62: N.p. Print.
- Villavicencio, Rafael. *Escritos del doctor Rafael Villavicencio*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1989. Print.
- Voces femeninas de Hispanoamérica: Antología*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1996. Print.
- Von Vacano, Diego A. *The Color of Citizenship: Race, Modernity and Latin American/Hispanic Political Thought*. New York: Oxford University Press, 2012. Print.

Walsh, Gertrude M. *Cuentos criollos*. Boston: D.C. Heath and Co., 1941. Print. Spanish-American series; Variation: Spanish-American series.

Williamson, John Gustavus Adolphus. *Caracas Diary, 1835-1840; the Journal of John G. A. Williamson, First Diplomatic Representative to the United States to Venezuela*. Edited by Jane Lucas de Grummond. Baton Rouge, La., Camellia Pub. Co. [1954: N.p. Print.

Wright, Winthrop R. *Café Con Leche: Race, Class, and National Image in Venezuela*. 1st ed. Austin: University of Texas Press, 1990. Print.

Yancy, George. *Black Bodies, White Gazes: The Continuing Significance of Race*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2008. Print.

Zanetti, Susana. *La dorada garra de la lectura: Lectoras y lectores de novela en América Latina*. 1. ed. Argentina: Beatriz Viterbo, 2002. Print.

---. *Leer en América Latina*. 1. ed. Mérida, Venezuela: Ediciones El Otro, 2004. Print.

Zeuske, Michael. *Simon Bolívar*. Trans. Steven Rendall and Lisa Neal. Princeton, N.J: Markus Wiener Publishers, 2012. Print.