



IDEOLOGIA RACIAL, PRACTICA SOCIAL Y ESTADO LIBERAL EN COSTA RICA

*Lara Elizabeth Putnam**

Hace unos años escuchamos a un amigo describir a una afro-limonense conocida suya de esta manera: "¡Que mujerzota, maje! Tiene el cuerpo de una negra y la cara de una blanca." Tal comentario, de ninguna manera fuera de contexto en los entornos sociales capitalinos, pone de manifiesto la continua vitalidad de dos jerarquías perdurables: la de la raza y la del género. Son jerarquías que confieren autoridad de una manera tan arraigada, que casi pasa desapercibida. El sujeto, masculino y blanco, nunca duda en tener el derecho de calificar al objeto (femenino o negro). El comentario nos recordó la anécdota autobiográfica de Frantz Fanon:

"Negrito sucio.' O simplemente 'Mirá! Un negro!'"

"Vine al mundo ansioso de que me rindiera el significado de las cosas, mi espíritu lleno del deseo de estar en la fuente del mundo, y entonces encontré que yo era un mero objeto entre otros objetos".¹

* MSc en Historia. Centro de Investigaciones Históricas de América Central, UCR. Queremos agradecer a Aims McGuinness por los comentarios que nos ofreció con respeto a un borrador anterior de este trabajo, y especialmente a Florencia Quesada por su gran trabajo de lectura crítica y revisión de estilo. Las investigaciones primarias en las cuales se basa el presente artículo, fueron llevadas a cabo gracias al apoyo del "Proyecto sobre las Migraciones Secundarias dentro de la Diáspora Africana" del Centro de Estudios Afroamericanos y Africanos, y el Centro de Estudios sobre América Latina y el Caribe, ambos de la Universidad de Michigan; el programa Fulbright-USIA; y la fundación Mellon.

“Cuerpo de negra, cara de blanca.” El comentario hace referencia a dos imágenes ideológicas ampliamente conocidas dentro de la cultura occidental. Por un lado, la mujer de color, cuya subordinación la pone a disposición sexual de cualquier hombre, mientras su naturaleza “salvaje” asegura que ella misma disfrutará de su propia dominación. Por otro lado, la mujer blanca: la encarnación de toda virtud moral, la belleza ideal —y sexualmente inaccesible, ya que su virginidad, o su fidelidad, es la medida de su valor. Los orígenes históricos de estas imágenes están en la trama de la expansión colonial europea, el auge de la producción esclavista y el surgimiento de la clase burguesa. Sin embargo, nuestro amigo jamás pensó que sus palabras reflejaran a la ideología racial —ni mucho menos que sirvieran para reforzar a la misma. A su modo de ver, esta evaluación erótica era de criterio común. Así la veía, así la apreciaba. ¿Qué podría ser más personal, más verídico, más libre de las influencias históricas, que la propia percepción de los deseos propios?

Pero lo cierto es que justamente aquí es donde se reproduce la cultura, y justamente aquí es donde se oculta el poder: mediante, según Foucault, “la educación del deseo”, o según Gramsci, “la educación del consentimiento”, o según Raymond Williams “las estructuras de sentimiento”.² La historiadora norteamericana Barbara Fields plantea que “Hemos de entender por ‘ideología’, el vocabulario descriptivo de la existencia diaria, a través del cual la gente le da sentido a la realidad social en que vive y a la que crea, día tras día”.³ Es mediante las prácticas sociales cotidianas —sean tan efímeras como un chiste de mal gusto, o tan formales como la tramitación burocrática— que se produce y reproduce la ideología racial.

Hace un siglo, el saber científico más actual insistía en que las cualidades morales, intelectuales, y culturales se determinaban por la raza, una esencia biológica fácilmente visible en las naturales diferencias físicas entre los grupos humanos. Hoy en día los científicos han descartado por completo tales divisiones “biológicas”, y plantean que la variación genética dentro de cualquier población humana es mucho mayor que cualquier variación entre poblaciones.⁴ Sin embargo, y aún cuando en la sociedad actual se hayan rechazado las versiones más denigrantes de la jerarquía racial, la idea de que las categorías raciales responden a diferencias físicas naturales sigue formando parte del sentido común de muchas personas.

Tal percepción es desmentida por un gran número de investigaciones que demuestran, que las “razas” son construcciones sociales, con orígenes históricos específicos. Las líneas de la supuesta división racial y las características consideradas propias de cada grupo,

varían entre sociedades y cambian a través del tiempo.⁵ El antropólogo Peter Wade nos plantea que la variación entre grupos humanos —los cuales ni siquiera en el siglo XVI eran poblaciones genéticamente aisladas— comprende muchas dimensiones como por ejemplo la altura, o el tener los dedos gordos con doble articulación. ¿Por qué fueron las diferencias asociadas a los espacios continentales —especialmente el color de la piel— las características que se escogieron como las más relevantes para la categorización de los grupos humanos? La única respuesta se encuentra en la historia específica de la expansión europea y, en el caso de la creación de la categoría “negro”, en el subsecuente desarrollo de la producción esclavista en América.⁶

Una versión común de la historia de América supone que los grupos poderosos “se aprovecharon” de divisiones raciales preexistentes —o inclusive de sentimientos raciales preexistentes— para construir regímenes políticos y económicos opresivos, por ejemplo la esclavitud o la encomienda. Pero los que teorizan sobre la construcción social de la raza, insisten que la raza surge de la desigualdad, no al revés. En suma, fueron las diferencias de poder propias de los encuentros históricos entre grupos sociales, las que dieron formación a las múltiples concepciones de la diferenciación “natural” humana que agrupamos bajo la etiqueta de “raza”.⁷

En este ensayo intentamos responder a dos preguntas: ¿cómo se construye la diferencia racial? y ¿qué diferencia hace la raza? La primera nos remite al carácter ficticio de las categorías raciales; la segunda a su impacto material sobre los individuos y las colectividades. Para ilustrar la construcción y el impacto de la raza en la historia de Costa Rica, analizamos una de las fronteras de la “blanquedad” costarricense: la zona del Caribe, a través del auge y el declive de la producción bananera. Ya que queremos demostrar que la dinámica de la raza en la región del Caribe estaba íntimamente ligada a la dinámica del poder al nivel nacional, ubicamos nuestro análisis de la producción cotidiana de la raza en Limón, en el contexto del proyecto ideológico y la expansión institucional del Estado liberal. Así que invertimos el recorrido tradicional del relato de viajero. Salimos del Valle Central, para emprender el viaje hacia al calor y la bulla del puerto caribeño.

Nos interesa examinar una serie de relaciones dialécticas: entre las estructuras materiales de poder y su representación simbólica; entre la retórica oficial y el lenguaje de la calle; entre la extensión de la autoridad estatal y las acciones de los individuos a quienes el Estado pretende regir; entre el deseo personal y la definición pública de lo deseable. Para acercarnos a estos temas, acudimos a múltiples fuentes,

por ejemplo los informes oficiales publicados; la correspondencia interna gubernamental; la prensa limonense; y la lectura detallada de más de quinientos casos jurídicos, oriundos en su mayoría de la comarca y luego provincia de Limón, entre los años 1890-1915.⁸

A ciertos temas los tratamos de manera sincrónica —por ejemplo, la representación de “el chino” dentro de la práctica popular, o la imagen sexualizada de la mujer de color— pero en líneas generales nuestra narrativa avanza cronológicamente. Empezamos por señalar la importancia de las jerarquías de género y raza que formaban parte implícita del mito de la Costa Rica blanca e igualitaria, desarrollada hacia finales del siglo pasado. Detallamos la manera en que la extensión institucional del Estado liberal se apoyó en las distinciones de raza, género y clase social. Ilustramos el proceso de la construcción cotidiana de la raza, dentro de la retórica oficial, la práctica institucional, y la práctica popular, tomando por ejemplo la figura del chino. De allí nuestro enfoque de análisis se traslada a Limón, para explorar la creación de la “heterogeneidad racial” de la región, dentro de las relaciones sociales cotidianas y dentro del discurso burocrático. Con ejemplos tomados de los entornos limonenses, exploramos el desarrollo y el impacto de la imagen de la mujer de color como objeto sexual. Finalmente, trazamos los cambios que sufrió la representación pública de los afro-antillanos en Limón, en el contexto del declive de la economía regional en las décadas de 1920 y 1930, y las consecuencias materiales del discurso abiertamente racista que se desplegó.

Raza y género en el mito nacional

“En Costa Rica, si bien existe la raza primitiva, su número es exiguo y está completamente separada de la población civilizada. Esta es blanca, homogénea, sana y robusta, y une a estas buenas condiciones físicas las que son de un valor más estimable: su laboriosidad y afán por su cultura y prosperidad, su espíritu de orden y amor al trabajo y su denuedo y arrojo, cuando se trata de la defensa de la Nación. La moralidad del pueblo y su respeto a la autoridad es notoria...”⁹

—Joaquín Bernardo Calvo, 1887

Múltiples investigaciones desde variadas disciplinas han demostrado que el mito de la Costa Rica blanca, igualitaria, y pacífica se desarrolló bajo el auge liberal de finales del siglo pasado.¹⁰ El discurso liberal sostenía que las elites y las clases populares compartían una sola sangre —la sangre blanca— formando así la población, una gran familia. Por supuesto, la familia nacional debía incorporar

las jerarquías “naturales” de poder que existían dentro de las familias particulares según la ley de Dios o, con el avance del siglo XIX, según los mandamientos de la biología. Así, la ideología racial de la blanquedad nacional incorporaba una visión normativa de las relaciones de género, la cual insistía en el orden doméstico y la jerarquía paternal.

El mito nacional combinaba el legado criollo con las novedades cosmopolitas. El Estado liberal no vino a trazar la raza en una tábula rasa, al contrario de las pretensiones del blanqueamiento retroactivo de la población colonial. Lo cierto es que el orden social de principios del siglo XIX dependía del reconocimiento de una jerarquía racial colonial en la cual las categorías sociales relevantes (indio, mulato o pardo, español)¹¹ se derivaban del supuesto grado de sangre africana, indígena, y europeo de sus integrantes. Las acusaciones por injurias al haberse cuestionado “la limpieza de sangre”, etiquetando a rivales de “mulato” o “zambo”, se daban todavía en la década de 1820.¹² Sería ilógico suponer una separación radical entre las ideas raciales bajo la república nueva y el Estado liberal. Queda por escribirse la historia de las prácticas sociales y maniobras ideológicas que facilitaron la desaparición de “mulato”, “pardo”, y “mestizo” como identidades sociales significativas en el transcurso del siglo XIX.¹³ Para los fines de este ensayo, nos conformaremos con señalar la geografía social colonial, en la cual las regiones se definían mediante la raza de sus habitantes más destacados dentro del imaginario (y la economía) colonial: los negros de Matina, los mulatos del Pacífico Central, los indios subyugados de Nicoya, los indios salvajes de Talamanca, y los “españoles” del Valle Central. A la vez que el discurso oficial reinscribía a la heterogénea población colonial tardía como una homogénea población nacional, los efectos combinados de las políticas gubernamentales y la dinámica económica internacional, reforzaría a la heterogeneidad *regional* del país, justamente invocando a las mismas divisiones coloniales.¹⁴

Por otro lado, a finales de siglo XIX el tema de la raza fue el centro de un gran esfuerzo científico e intelectual a nivel internacional. A partir del siglo XIX, en las sociedades occidentales, el cuerpo humano (conocido ahora a través de las nuevas ciencias biológicas) fue llamado a servir de base para dos discursos relacionados pero diferentes: el de la raza (o sea, la división natural jerárquica entre los grupos humanos) y el del género (la división natural jerárquica entre hombres y mujeres).¹⁵ Los dos discursos compartían elementos claves, especialmente lo relacionado con la moralidad, la criminalidad, y la enfermedad: cada uno de los cuales a su vez remitía a los hitos conceptuales de la sexualidad y la degeneración.¹⁶ Así que no es de extrañarse que las identidades raciales se definían en relación con la

transgresión de las normas de género y de la moralidad sexual, y que el respeto al orden paternal, el honor masculino, y el decoro femenino se presentara como el *sine qua non* de la blancura nacional.

Las elites nacionales que invocaban a la blancura costarricense eran conscientes del valor de su imagen frente a un público transatlántico. En su "Informe Anual" de 1886-7, el gobernador de la comarca de Limón hizo constar:

"Costa Rica tiene bastante atractivos; —el ilustrado europeo, el progresista norteamericano al contemplar nuestra pequeñez relativa, no dejan de admirar las bellezas naturales del país, mirando en él un vasto campo para su genio activo y iniciador. La exuberancia de nuestro suelo, la benignidad de nuestros climas, y sobre todo las condiciones de la raza costarricense tan pura y bien formada, como laboriosa y emprendedora, llaman con justicia su atención".¹⁷

Pero la audiencia más importante de la producción de la "gran familia blanca nacional" fue la audiencia nacional, esa comunidad imaginada que el mismo mito contribuyó a construir.

A principios de este siglo el gran pensador y activista norteamericano, W.E.B. DuBois, planteó que la jerarquía racial servía en ese país como un "suelo psicológico" para los miembros de la clase trabajadora que se consideraban de ascendencia europea. Mediante la misma degradación de los afro-americanos esclavizados y sus descendientes, la ideología racial creaba la categoría de blanco: un estatus racial que confería orgullo viril y privilegios sociales concretos. Tal "blanquedad", extendida no automática sino sucesiva y conflictivamente a grupos de inmigrantes tales como los irlandeses, italianos y judíos, servía para amortiguar la experiencia de subordinación económica de los obreros, y tendía a aminorar el conflicto de clases en la joven república.¹⁸ El desarrollo del mito de la Costa Rica blanca a finales del siglo pasado, sirvió de manera análoga como un "suelo psicológico" para los campesinos y obreros costarricenses, otorgando privilegios sociales y orgullo nacional a la vez que perpetuaba la jerarquía económica y la exclusión política con base en la clase social.

Trabajos valiosos en los campos de la historia intelectual y la crítica literaria costarricense han trazado el desarrollo del "mito nacional" dentro de la retórica oficial, los textos educativos, y la producción literaria.¹⁹ Pero de nada hubiera valido la creación y propagación de himnos, estatuas, novelas, e historiografía si no hubieron sido coherentes, con la experiencia de las relaciones sociales de parte de los grupos populares. Fields hace hincapié en el error de ver a las ideologías como entes que se pueden

transferir, imponer, o que “adquieren impulso propio” una vez fundadas.

“Suponer eso es imaginar a una ideología que se regala como si fuera un traje de segunda, que se contagia como si fuera una enfermedad, que se comunica como si fuera un chisme, o que se impone como si fuera un uniforme reglamentario. Para aceptar cualquier de estos modelos habría que suponer que la experiencia de las relaciones sociales se pudiera transmitir por el mismo mecanismo, lo cual es imposible.

Tal línea de argumentación nos lleva a la pregunta, ¿cómo es que la versión de la realidad sostenida por determinado grupo —su ideología— parece prevalecer por encima de las alternativas, en el momento de evaluar al poder político real? Dependiendo de quién plantea la pregunta, se trata del problema del orden social, de convertir el poder en autoridad, o de la hegemonía política. La respuesta más obvia —la fuerza— realmente no es ninguna respuesta.... El mando de cualquier grupo, el poder de cualquier Estado, depende de la fuerza en última instancia. Cualquier persona que medita un poco sobre el tema llega a esa conclusión, y pensadores tan diferentes en otros aspectos como lo son Weber, Marx, Machiavelli, y Madison estarían perfectamente de acuerdo en esto. En última instancia el mando siempre depende de la fuerza. Pero el grupo de mando que también tiene que depender de la fuerza ‘en primera instancia’, será un grupo que vive en estado de alerta, de rebelión, de guerra o de revolución.”²⁰

Claro está que en Costa Rica, en comparación con otras sociedades que comparten sus orígenes coloniales y su historia de inserción a la economía mundial, el poder rara vez ha tenido que depender de la fuerza “en primera instancia”. Por supuesto, múltiples y valiosas investigaciones han abarcado a este tema: las complejidades y contradicciones del consenso costarricense. Aquí nos atrevimos a hacer dos planteamientos en cuanto a la relación entre hegemonía liberal, raza, y género. Primero, que las elites liberales se propusieron salvaguardar el orden social y la moralidad nacional mediante la exclusión y represión selectiva, con base en los criterios ligados a: raza, cultura, moralidad, e higiene. Tales estrategias facilitaron la extensión de la autoridad estatal, a la vez que, como veremos más adelante, pusieron en evidencia ciertas contradicciones básicas del proyecto liberal. Segundo, que la razón por lo cual el “mito nacional” fue tan duradero, eficaz, y ampliamente compartido, fue porque se sustentaba en las jerarquías de raza y género que daban forma a la experiencia diaria de la población costarricense. Esas jerarquías reflejaban diferencias materiales en la distribución de poder, y se naturalizaban mediante “la repetición colectiva ritual” que los convertía en sentido común.²¹ Representativo de ese proceso fue la creación cotidiana de la blanquedad vallecentralina, construida en la práctica popular en contraposición a lo mestizo (guanacasteco, nicaragüense), lo chino, lo indio y lo negro.

Las fronteras internas y las contradicciones del Estado liberal

En un ensayo sugestivo, Ann Stoler analiza los intentos de los estados coloniales francés y holandés, de controlar sus “fronteras internas”: de proteger la “actitud moral” intangible que forma la esencia de la comunidad nacional, mediante la defensa de divisiones sociales que correlacionaban “categoría racial, moralidad sexual, competencia cultural, e identidad nacional”. Tal proceso pone de manifiesto “una de las tensiones de imperio”:

“... la relación entre los discursos de inclusión, humanitarismo, e igualdad que informaban a las políticas liberales a fin de siglo... y las prácticas exclusionarias y discriminatorias que reaccionaban en contra de, coexistían con, y quizás eran inherentes al mismo liberalismo”.²²

La preocupación por las fronteras internas de la comunidad nacional no se derivaba únicamente de la administración de territorios coloniales en ultramar. De igual manera el Estado liberal se propuso defender a la intangible “actitud moral” costarricense, de la amenaza representada por aquellas personas que contravinieran la supuesta identidad entre nación, raza, y carácter moral. Un ejemplo de ello fueron las prostitutas que por sus orígenes vallecentralinos tuvieron que ser reconocidas como blancas, pero quienes, indudablemente, traicionaban a la moral familiar:

“...las mujeres públicas olvidándose de los respetos sociales y de su propio desprestigio, viven hoy más que nunca entregadas a la prostitución más escandalosa, sin que baste a contenerlas ni el límite que les señala la moral, ni el derecho de los demás”.²³

En esta frase, y en infinidad de expedientes policiales, se destaca la importancia del “escándalo” como práctica popular y como blanco de la acción estatal.²⁴ El escándalo era la contradicción pública del orden doméstico y de la jerarquía paternal que regían a la “gran familia blanca” nacional; prueba visible (y audible a gran distancia) de los límites de la hegemonía liberal.

En la teoría y en la práctica, la reglamentación de la prostitución a finales del siglo XIX, puso en evidencia la tensión entre dos credos básicos de la ideología política del Estado liberal. Por un lado, la afirmación de la libertad del individuo y del comercio, y, por otro lado, la promoción de la moralidad pública y del progreso económico por parte de un Estado fuerte y activo. Refiriéndose a la suspensión del Hospicio de Sanidad cuatro años atrás, el Ministro de Policía dictó en 1890:

“Desde luego que la reclusión que en ese establecimiento se imponía a las mujeres afectadas de enfermedades venéreas era un ultraje a la libertad individual, de ningún modo explicable por la obligación en que está el Gobierno de providenciar todo aquello que la salubridad pública demande, aparte de ser desautorizada la intervención oficial para evitar males que la prudencia y el esfuerzo aislados bastan a combatir.

Más el estado de las costumbres y la necesidad de impulsar en todo país incipiente el desarrollo de una población vigorosa y lozana, disculpan la adopción de cualesquiera medidas que en otras circunstancias habrían de estimarse como exagerada solicitud del Gobierno en favor del bien particular, siempre que ellas de otro lado no conculquen principio alguno cardinal de los en que se basa la organización de un país.”²⁵

Los múltiples y contradictorios principios que aquí se sustentan, no fueron una mera cortina retórica que tapaba un proyecto represivo de control estatal. En efecto el compromiso liberal con la libertad y la legalidad, dificultó la realización de otro compromiso liberal de igual sinceridad: la higiene social.²⁶ En las siguientes cuatro décadas, los intentos estatales de controlar el comercio sexual y las vidas de las prostitutas se verían obstaculizados por el uso que hacían las mujeres y empresarios, de los procedimientos de apelación jurídica y de la división institucional del poder entre los varios niveles del gobierno.²⁷

Así como el Estado caía en contradicciones al patrullar las fronteras internas mediante las tecnologías higiénicas, sucedía lo mismo con el control de las fronteras externas mediante las tecnologías raciales. La fe liberal en los criterios científicos, tropezó con la inestabilidad clasificatoria, lo cual, en el contexto de la garantía liberal de los derechos individuales y las legalidades, dio como resultado el enmarañamiento burocrático. Examinemos la compleja relación entre el saber racial y la extensión de la autoridad estatal. Con motivo de la publicación en 1912 de un decreto que prohibía la entrada al país “de individuos de la clase ‘coolí’”, el cónsul británico de San José, a petición de sus superiores en Londres, pidió una aclaración a la Secretaría del Relaciones Exteriores. La Secretaría transmitió la consulta al ministro de policía, quien solicitó simultáneamente el criterio empírico del gobernador de Limón, Gerardo Lara, y el criterio teórico de su amigo Juan Dávila, —entonces director del Liceo de Costa Rica—. Lara le contestó de esta forma;

“Los individuos coolíes a que se refiere su atenta nota... estuvieron llegando a Limón de Bocas del Toro y Colón, antes del decreto citado, en número realmente considerable; por su fisonomía especial son reconocidos a primera vista: de color cobrizo, no hablan inglés sino un dialecto: son sucios en su manera de vestir hasta el extremo de exhalar un hedor insoportable...”²⁸

Para ilustrar el carácter moral de estos sujetos, Lara relató la historia de un grupo de "coolies" contratados localmente quienes se rehusaron a trabajar, amenazaron con iniciar un incendio, cometieron un robo, y se fugaron para Bocas del Toro. A esta descripción el gobernador adjuntó varias fotografías "con carácter de devolución, por corresponder a pasaportes expedidos".

Mientras tanto Dávila, consultando a varios fuentes hace saber que:

"La palabra 'Coolí' no designa una raza o pueblo especial: con ella se indica sencillamente una ocupación: podría decirse que 'Coolí' es sinónimo de 'peón colonial'.... Si a la Secretaría de su digno cargo puede ser útil la descripción del 'hindú' o 'indostánico', entre nosotros conocido con el nombre de 'Calcuta', con el mayor gusto procuraré complacer del mejor modo su deseo".²⁹

Ya que se había legislado con base en la supuesta realidad racial del "coolí", ahora era necesario encontrar algún fundamento racial para el mismo. Así que en efecto se le pidió a Dávila la descripción ofrecida. El recurrió al libro "Las Razas Humanas" del Dr. Federico Ratzel para ofrecer esta cita:

"El hindú o indostánico de tipo ario tiene la tez del color de café: talla regular, cabello negro y liso, rostro oval, nariz pequeña, a menudo ligeramente encorvada; ojos grandes, lo mismo que la boca, labios gruesos y barba pequeña. En los indios de las clases inferiores, se nota cierta semejanza con el tipo negro; en los de las castas superiores, el color de la piel es un poco más claro. En cuanto al carácter, el hindú es inteligente y dócil, pero afeminado y supersticioso."

Dávila concluye su descripción con una frase citada de P. Mantegazza: "La Etnografía de la India sólo puede trazarse a rasgos generales: quien quiera descender a muchos detalles se expone a ver a cada momento contradichas sus afirmaciones".³⁰

La correspondencia ocasionada por el decreto sobre la inmigración coolí, ejemplifica tanto la atracción como la traición de la raza como fundamento de acción estatal. Por un lado la raza promete facilitar la exclusión de "extranjeros perniciosos", los que serían "nocivos para la tranquilidad pública",³¹ ya que insiste en que las características morales son inherentes a la naturaleza biológica, la cual dichosamente puede ser "reconocida a primera vista" y capturada mediante la minuciosa descripción física al estilo de Ratzel. Por un lado sumamente útil para el ejercicio burocrático, por otro lado, tentadora en su modernidad: susceptible a las tecnologías más actuales (por ejemplo, la fotografía) y enfoque de una impresionante empresa científica oriunda de los países más avanzados.

Sin embargo la herramienta conceptual de la raza, frustra constantemente a los que intentan usarla como mecanismo de acción estatal. Cabe recordar que el racismo no solo es nocivo, sino que es incorrecto. Las cualidades morales y sociales no son entes biológicamente determinados, así que tampoco pueden variar de acuerdo con la variación fenotípica entre los grupos humanos. De vez en cuando esta realidad abre una grieta en la ficción compartida de la visibilidad racial. Así por ejemplo en la Agencia de Policía de Siquirres en 1911, un peón reportó un cuerpo desconocido que había hallado a la par de la línea ferrea, concluyendo: "Por el color del muerto cree el declarante pertenezca a la raza negra".³² Cree, pero no puede estar seguro. Para ello necesitaría verlo actuar, asociarlo a sus rasgos culturales: por ejemplo el idioma, cuya importancia para el reforzamiento de las identidades raciales veremos más adelante. La raza pretende ser una identidad indeleblemente corporal, pero en la práctica si sólo tenemos cuerpo, no tenemos raza.³³ De igual manera los mismos progenitores del racismo científico, por más que estuviesen inmersos (como todos lo estamos) dentro de un medio social que daba forma a sus percepciones y guiaba su formulación de interrogatorios, no dejaban de recalcar que en materia de la raza, como arriba citamos, "quien quiera descender a muchos detalles se expone a ver a cada momento contradichas sus afirmaciones".³⁴

Así que un sistema de categorización jerárquica que pretendía facilitar las acciones administrativas, en la práctica generaba tantas contradicciones como las que pretendía resolver. De allí el incesante intercambio de consultas entre el gobernador de Limón y los Ministerios de Policía y de Relaciones Exteriores sobre la implementación de los decretos que negaban o restringían la entrada al país de los chinos, sirios, y coolíes.³⁵ Para citar solo uno de las decenas de ejemplos suscitados, cuando el señor Michel Yanni Sabonny llegó a Limón procedente de Panamá con pasaporte francés, el gobernador telegrafió a sus superiores en San José:

"... llega como de nacionalidad francesa; pero expresándose en tal pasaporte que es nacido en Beyrouth, Siria, y siendo su fisionomía y acento de sirio... hemos negado la entrada al país á dicho Sr. Sabonny, siguiendo por analogía la regla establecida por resolución de esa Secretaría, respecto a los chinos, de que lo que la ley trata de impedir es la entrada de la raza".³⁶

Las súplicas del cónsul local francés, de que el Sr. Sabonny era hijo del cónsul de Francia en Beyrouth, no fueron suficientes para hacer valer la filiación imperial por encima de las huellas sospechosas de la raza, y fue reembarcado a ultramar.

La ambigüedad y las contradicciones de la raza dificultaron la implementación de legislación racial por parte del aparato estatal, y así dieron ocasión a intervenciones clientelísticas y la introducción de criterios de identidad que contravenían a la lógica racial. Si bien el desventurado *Monsieur Sabonny* no tuvo éxito en esta empresa, otra fue la suerte de Ghin Wo Sang al solicitar al Presidente Cleto González Víquez la entrada al país de su nueva esposa Choy La, traída desde China y ahora al cuidado de parientes en Jamaica. Luego de consultar con las elites locales en cuanto a los negocios de Ghin (quien poseía “una fortuna bastante regular”), el gobernador respondió al interrogatorio presidencial: “Resumo mi opinión: Creo que este chino es aquí un buen elemento”.³⁷

Las obvias contradicciones entre el dogma liberal de derechos universales, y la extensa práctica estatal de exclusión con base en raza, género, y clase social, quizás llevarían al observador a la conclusión de que la filosofía política liberal fue un cínico disfraz, irrelevante al funcionamiento del poder.³⁸ Como esperamos haber demostrado con los casos citados, no es así. Se trataba de compromisos contradictorios pero reales por parte del Estado liberal, tensiones institucionalizadas que tuvieron consecuencias concretas para las experiencias individuales y colectivas del poder estatal. De hecho, sospechamos que las manipulaciones populares de esas contradicciones formaron parte de la “ritualización” que sostenía la hegemonía liberal. Las prostitutas apelaban su inscripción hasta el punto de hacer inservible la legislación reglamentaria; los inmigrantes movilizaban los lazos del clientelismo para aprovechar las ambigüedades de la legislación racial. No es que estas estrategias siempre tuviesen éxito: pero su misma existencia, y los ritos de interacción popular con funcionarios y elites mediante los cuales las estrategias se llevaban a cabo, tendían a legitimar la ideología de jerarquía paternal que apoyaba al régimen liberal.

La creación cotidiana de la raza

Hemos argumentado que la efectividad del mito de la gran familia nacional dependía de la experiencia popular de la raza y el género como jerarquías naturales. Aquí nos concentraremos a examinar a la creación cotidiana de la raza, dejando sin explorar a las prácticas jerárquicas del género que funcionaron en forma paralela para facilitar la extensión de la ideología liberal.³⁹ Pero ha de constar que tal división analítica entre “prácticas de raza” y “prácticas del género” es

un tanto ficticia. Así como nos indica el coolí “afeminado y supersticioso”, las categorías raciales solían definirse con respeto a los papeles de género apropiados y a la moralidad sexual.

Empezamos este ensayo con el argumento de que toda identidad racial es una construcción social, que liga a la esencia corporal (simbolizada en momentos históricos distintos por la sangre, la piel, o “lo genético”) con rasgos culturales y una valoración moral. La identidad blanca es tanto el producto del trabajo cultural y práctica social, como lo es cualquier otra categoría racial. El privilegio blanco se define mediante su contraposición con “otros” raciales denigrados. El indio salvaje, perezoso, y desaseado; el chino vicioso; el nicara-güense pendenciero; el negro bruto y la negra promiscua: todas estas imágenes sirvieron implícita y a veces explícitamente para resaltar la virtud, el empeño, la honradez, el amor al trabajo y la paz del “costarricense” (automaticamente entendido por blanco). Cada una de estas imágenes raciales estaban inmersas dentro de la retórica de las elites, dentro de la práctica institucional del poder, y dentro de las prácticas sociales cotidianas. Y cada uno tuvo resultados concretos para los individuos que se etiquetaban dentro de esa categoría.⁴⁰

Tracemos esta dinámica en cuanto al proceso de producción de la raza china. La economía política de finales del siglo XIX, fundada en la movilidad transnacional de capital y mano de obra al servicio de las economías de exportación, por primera vez incorporó al país a las corrientes migratorias mundiales de manera sistemática. (Aquí es donde, siguiendo la analogía del invertido relato de viajero, nos montamos en el *salón car* del ferrocarril.) En un intento por asegurar las fronteras sanguíneas y morales de la joven nación, se decretó en 1862, “No se permitirá la colonización de razas africanas y china”.⁴¹ Pero fue justamente en esos grupos, en donde se encontraría el grueso de la mano de obra para la construcción del ferrocarril al Atlántico, proyecto liberal *par excellence*. Después de varios ensayos para la contratación de trabajadores chinos para tal obra, el ministro de Hacienda y Comercio informó al Congreso en 1875:

“Los chinos... tienen vicios de educación altamente perjudiciales a nuestras costumbres; al mismo tiempo que tienen males de organización o de raza más perjudiciales aún a la salubridad pública. En lo general son jugadores y ladrones; insubordinados, crueles y vengativos, cuando se consideran en mayor número y más fuertes; el abuso del opio y la decidida inclinación al suicidio contribuyen a que desprecien la vida haciéndolos peligrosos principalmente para el servicio doméstico. Por lo que a los defectos orgánicos, la experiencia ha demostrado que la raza china inmigrante, tiene en si misma un principio o germen de una de las enfermedades que más daño han causado y causan a la humanidad y que parece que se desarrolla de una manera mortal con la unión con nuestra raza”.⁴²

Es importante notar el juego, la insubordinación, la sífilis, aquí consignados como “males de raza” propios de los chinos, se “descubrirían” de nuevo en décadas posteriores, primero como peligros urbanos acechando a las masas populares josefinas y, posteriormente, como características innatas del negro limonense.⁴³

La retórica higienista en que la degeneración característica de razas inferiores se figuraba como amenaza a la salubridad blanca nacional, se acompañaba de la práctica periódica de represión estatal. Un claro ejemplo del desarrollo paralelo del discurso y la acción estatal, se consigna en *La Voz del Atlántico*, en 1934. En una entrevista con motivo de la celebración del día de la raza, el inspector de escuelas de Limón acusa a los que celebran las festividades, de la peor hipocresía. Pregunta con respecto a la “raza española”, “¿La habremos conservado pura? No la habremos oscurecido un poco o le hayamos dado un tinte amarillento?” y pide “Que se dicten medidas drásticas que impidan el cruzamiento de nuestra pura sangre española con otras razas, que consideramos inferiores, que renazca aquella caballerosidad y gentileza de nuestros antepasados y podremos sentirnos felices de celebrar con orgullo de verdad, la fiesta de la raza...”⁴⁴ A dos páginas de este ensayo, se encuentra un artículo encabezado, “Se inicia expulsión de Chinos”.

Las escenas de teatro callejero expuestas en las denuncias por injurias hechas a principios del siglo XX en San José, demuestran que la figura racial del chino como degenerado sexual se invocaba frecuentemente para subrayar la concepción por parte del pueblo de su propia blancura y moralidad. Cuando Vicenta González intentó cobrarle tres pesos a Agustina Carballo en 1906, la morosa y sus hijas armaron un escándalo allí en los bajos de Cuesta de Moras, “terminando por injuriarme con estas frases: ‘sos una puta, ladrona, descarada, sinvergüenza, culiola, que te han culiado hasta los chinos.’”⁴⁵ Filomena Artavia se paró en frente de la casa de Mercedes Zamora a gritar, “vos sos una china blanca: salite a la calle, cochina, cobarde para pegarte”; tanto fue el insulto que “con motivo del vejamen de que yo había sido objeto, me dio un síncope o ataque que me privó del conocimiento”.⁴⁶ Rafaela Mendoza, encargada de una cantina en Limón, se negó a fiarle 20 centavos de guaro a Fidel Gómez en 1907, a lo que él repuso “en alta voz que yo no me podía curar de una quemadura que tengo en una mano, porque yo había sido concubina de chinos y estaba toda sifilítica”.⁴⁷

No es casual que cada uno de los insultos citados se originaran en un pleito por el cobro de dinero. Los inmigrantes chinos se valían de redes étnicas transnacionales que facilitaban el comercio y el

movimiento financiero, para establecerse en el país como dueños de pulperías, vendedores de comidas y licores, etc.⁴⁸ Para muchas personas de la clase trabajadora, el “chino de la esquina” era su contacto más directo con el capital mercantil. De allí la asociación entre los chinos y el dinero mal habido. Por otro lado, la insistencia en la inmoralidad sexual china, con frecuente referencia a la sodomía y la sífilis, servía para subrayar la moralidad sexual de la persona que lo invocaba.

En este contexto es interesante notar que en los casos citados, tanto Agustina Carballo y sus hijas, como Filomena Artavia eran mujeres inscritas como prostitutas públicas. Mientras la ideología dominante insistía que ellas por su condición, carecían de honor femenino, ellas invocaban a la imagen del vicio chino —imagen legitimizada por ese mismo discurso higienicista liberal— para resaltar su propia virtud. Así, cuando Eduviges Rodríguez intentó cobrarle a Josefa Salazar las comidas que le había proporcionado en una fonda en Limón en 1901, Salazar replicó “que no era igual a ella que se revolcaba con chinos, que ella prefería acostarse con cuatro negros antes de hacerlo con un chino”.⁴⁹ Salazar, también mujer pública, afirmaba por un lado su propia blancura en contraste con los negros y chinos, y por otro lado su autonomía y moralidad en contraste con Rodríguez, al insistir que ella misma hace respetar sus propias preferencias dentro de sus transacciones sexuales.

Quizás no sea de extrañar que se evidencia una amplia difusión de los mismos estereotipos del chino entre los inmigrantes afrocaribeños en Limón. Ellos se encontraban en una posición estructural similar con respecto a los pequeños comerciantes chinos, y ellos también insistían en su propio decoro sexual en un contexto en que constantemente se veía cuestionado. Como el caso de Bertha Thompson, quien gritó a Annie Waters desde los altos de una casa de vecindad (en versión de la ofendida) “que le sacara del culo la plata porque no la tenía —coño podrido— puta: que la mujer que como yo (la exponente), ha vivido con chinos, no sirve para otros hombres -; la plata que ella me debe no me la pagaría porque yo se la había robado a un chino, querido mío”.⁵⁰ Por supuesto, la experiencia propia de denigración racial puede inspirar el cuestionamiento radical de la lógica racial dominante: pero hay que reconocer a la fuerza de la tentación contraria, de adoptar al lenguaje hegemónico en busca de la reivindicación propia. Así una carta publicada en el *Limon Searchlight* del 18 enero 1930, al denunciar a una caricatura de un negro publicada en *La Tribuna*, comentó que el incidente demostró la razón de Garvey en su “espíritu de clan y su adhesión a la causa de la Africa para los africanos”. “Nosotros lo comprenderíamos

mejor si el caricaturista hubiera escogido al borracho habitual o al *Chinaman* como el sujeto de su tema, pero no, el negro no tiene protección así que a él cualquier cosa se le puede hacer”.⁵¹

La heterogeneidad de Limón en la práctica popular y en la retórica estatal

La anterior cita periodística nos puede servir de introducción al complicado mundo de las dinámicas cotidianas y políticas de la raza en Limón. Todo viajero de la época destacaba a la tumultuosa heterogeneidad de la costa caribeña. Como la descripción que ofreció A. Hyatt Verrill sobre su viaje en lancha desde Colón hacia Bocas del Toro en la década de 1890: “Hombres, mujeres y niños —negros, marrones, amarillos—; gritando, maldiciendo, zumbando, riendo; chacharreando en inglés, francés, chino, español, y patuá-*cockney* jamaicano...”⁵² Donde el viajero ve una diversidad de razas, el historiador ve una diversidad de conceptos raciales, traídos de diversos países de origen y reconfiguradas aquí para dotar de sentido a un mundo social nuevo.

La sociabilidad cotidiana podría reunir a migrantes de múltiples grupos. Por ejemplo, una noche de 1892 cuatro jóvenes, después de emborracharse juntos, se robaron la vela del barco nacional para luego abandonarla en media calle e ir a meterse en el cuarto de la Madama Estefanía, oriunda de Santa Lucía. La Madama se encontraba tomando tragos con dos clientes: un puertorriqueño y otro cubano. Del cuarteto alegre uno era costarricense, uno “un alemancito”, uno colombiano —de apellido latino—, y uno colombiano de apellido inglés (probablemente un afro-caribeño de la provincia de Panamá).⁵³

Sin embargo, toda versión de las relaciones sociales en la zona bananera nos indica que tales ocasiones eran la excepción.⁵⁴ Más típica es la descripción que hace Carlos Luis Fallas de la vida comunitaria de los peones latinos en los campamentos, quienes observaban desde lejos a los trabajadores negros.

“Cantaban en inglés, formados en rueda, una canción salvaje y monótona y se acompañaban dando palmadas con las manos y pateando con ritmo el suelo. Giraba la botella de mano en mano, y cada uno que la iba cogiendo se la empuñaba doblándose hacia atrás. Chispeaban los ojos, burbujeaba el ron colorado en la botella y se aceleraba el ritmo del baile”.⁵⁵

Muy reveladora es la cita de este autor en particular. Fallas escribía de manera concientemente anti-racista. Su narrativa insiste en la igualdad moral de los negros con los blancos, y destaca el sufrimiento especial de los trabajadores afro-antillanos a raíz de la crisis de la zona bananera en la década de 1930. Sin embargo, la presentación de los negros dentro de su narrativa —en especial las imágenes de los negros en grupos— resalta a su alteridad cultural de una manera que forzosamente enajena al lector. Captadas mediante la óptica de la diferencia racial, las prácticas culturales afro-antillanas —aquí el canto, el baile— sirven para reforzar la imagen del salvajismo africano.⁵⁶

La ritualización de la raza mediante los encuentros cotidianos se ejemplifica en la versión que contó Rose Mackinnon, joven jamaicana, de lo ocurrido en la carnicería de Juan José León en 1909:

“En el momento en que uno de los chinos estaba cortando la carne, como hablaban en idioma de ellos yo me reí y entonces el chino que aparece como dueño del establecimiento me preguntó que si a mí me gustaba tirar con los chinos, por lo que yo le contesté que sólo la mujer que fuera muy desvergonzada podía acostarse con un chino, pues lo que es bien sabido que los chinos son bien sucios”.⁵⁷

Notable parecido ofrece el relato de un incidente ocurrido en el calabozo del puerto, en 1912. “Los reos jamaicanos” estaban hablando entre sí, cuando José Romero, costarricense un tanto ebrio, se le acercó a uno “dándole bromas... como el negro ese le habló en inglés a Romero, a éste no le gustó porque no entendía ese idioma y entonces le dio un escobazo al negro quien contestó a Romero dándole un fuerte golpe con la mano izquierda...”⁵⁸ En ambos casos, la incomprendibilidad del idioma se toma como razón para burlarse del otro, cuya respuesta al insulto reconfirma la percepción auto-justificante de la distancia racial. De manera parecida, Mr. David Montague Lewis, entrevistado en los años 70, resaltó la importancia de las peleas como prueba pública del orgullo masculino. “A los nicas y hondureños que venían, les gustaba pelear con machete, pero los negros aquí no necesitaban machete. Todos tenían su pedazo de palo y con él, un hombre de aquí podía dominar a 5 ó 6 personas”.⁵⁹

Mientras algunos testimonios orales —al igual que la novela autobiográfica de Fallas citada arriba— surgieron que los migrantes vallecentralinos presentaron una unidad social y cultural con los demás centroamericanos, las fuentes oficiales de la época hacen una clara diferencia entre los costarricenses y sus vecinos nortños.⁶⁰ Con ocasión de un homicidio en un campamento bananero en 1902, el agente fiscal escribió:

“Consta de autos que Manuel Esquivel (nicaragüense) [sic] cometió el crimen de homicidio en la persona de Teófilo Cambronero (costarricense) [sic]. Gracias a que un extranjero, don Luis Brewer, que se empeñó en la captura del criminal, no burló éste la acción de la justicia como suelen hacerlo todos los que con el nombre único de huleros nicaragüenses se entregan en nuestras fronteras a toda clase de iniquidades”.⁶¹

La convicción de su alteridad cultural estaba acompañada por la percepción de su oscuridad racial. Con motivo de un suicidio en 1911 un juez fue llamado a la pieza interior de un burdel local, donde encontró “en un estado agonizante un individuo joven, moreno, al parecer nicaragüense”.⁶² Es de notarse el parecido considerable con el caso del cuerpo hallado a la par de la línea que “por su color creía el declarante perteneciera a la raza negra”.

En repetidas ocasiones, los funcionarios provinciales hicieron hincapié en el número de trabajadores nicaragüenses en cierto local para pedir un aumento en el número de plazas policiales.⁶³ De hecho los políticos locales repetidamente citaron la “heterogeneidad” del puerto al solicitar una mayor extensión de la autoridad estatal, sea más policías, mayores sueldos, o menos garantías legales.

En la introducción de la *Memoria del Ministerio de Gobernación y Policía* de 1910 se argumentó que la provincia de Limón

“... por la heterogeneidad con que está formada su masa popular... [necesita de] una verdadera especialización en el servicio de policía... dando de mano hasta donde sea posible a los trámites y formalidades procesales, que están demás en aquellos lugares en donde por peculiaridades bien conocidas deben resolverse sin tardanza los asuntos sujetos a conocimiento de la autoridad administrativa”.⁶⁴

Otro ejemplo, típico en su tono de auto-engrandecimiento, nos ofrece el informe de Modesto Guevara en 1913:

“Me permito manifestar al señor Gobernador, que mi principal anhelo, desde que me hice cargo de la Agencia Principal de Policía, ha sido la persecución o castigo de la vagancia, los juegos prohibidos, y demás vicios que vayan en perjuicio de la moralización del pueblo y que, aquí, más que en las otras ciudades de la República, cunden, debido a la heterogeneidad de la población limonense, donde están representadas casi la mayor parte de las naciones del globo: nacionales, europeos, norte y suramericanos, antillanos, africanos y asiáticos; donde parecen haberse dado cita y a donde también, como es natural, han traído consigo sus variadas costumbres y sus vicios. De ahí el inmenso trabajo, el gran esfuerzo para coordinar elementos divergentes y purificar la población de sus malos componentes.

Tal ha sido la meta de mis labores, siguiendo las huellas de V., señor Gobernador, y creo que hemos dado, en ese sentido, un paso más hacia el progreso,

por lo menos relativamente hablando; y, como es natural, contando con la eficaz cooperación de la policía de orden y seguridad, iremos cada vez más adelante en persecución del ideal deseado: libertad para todo y para todos; menos para el mal y para los malhechores".⁶⁵

La heterogeneidad racial introducía prácticas culturales —"costumbres y vicios"— que ponían en peligro la moralidad costarricense, y por tanto requerían de la atenta intervención del Estado paternal. Bajo el auge liberal en Costa Rica, coexistían dos modelos de cómo un estado fuerte podría asegurar el progreso nacional al confrontarse con brechas raciales en las fronteras internas de la nación.⁶⁶ Primero, el proyecto civilizador, buscaba la integración mediante la educación. Invariablemente, fue este el modelo que guiaba la retórica estatal frente al "problema" del indio. Así en una carta al Ministerio de Gobernación en 1880, el gobernador de la comarca de Limón escribió:

"He instruido al Jefe Político y Secretario que vayan haciendo desaparecer esas costumbres viejas y tengo la esperanza que dentro de poco tiempo esos indios serán otros tantos ciudadanos en nuestra pequeña República al servicio de la patria... [Tengo seguridad, que dentro de un año o dos habrán desaparecido esas costumbres debido al especial interés que me tomo en civilizar esos paisanos".⁶⁷

A través de las décadas, la frecuencia con que las gobernantes anunciaban el vencimiento inminente de los costumbres indígenas, indica claramente la acérrima resistencia de los mismos. Parece más realista la conclusión externada por el gobernador Balvanero Vargas en el año 1890: "Yo creo que se necesita de mucho tiempo para poder cambiar en los naturales de Talamanca tal modo de ser, desde luego que esto no se puede conseguir por la fuerza. Las escuelas que el Gobierno ha establecido, me parece que son la más poderosa palanca a fin de obtener el objeto".⁶⁸ Pero veamos la práctica del proyecto educativo, tal como lo describe el mismo Vargas en la página anterior:

"Si en los pueblos civilizados hay verdadero interés particular y general por que los niños concurran a los establecimientos de enseñanza, por desgracia en Talamanca ocurre todo lo contrario: los padres no atienden citación alguna referente a la presentación de sus hijos en las escuelas, y antes bien los aconsejan y los esconden para que no sean hallados. Así es que en vista de esta dificultad, la autoridad política se valió allá del único medio que le quedaba expedito, esto es, de tomar los indiecitos por la fuerza; varios de esos que hoy se ven dóciles y obedientes en la escuela, fueron cogidos con soga y hasta con perros, a semejanza de los irracionales".⁶⁹

Por más que la retórica civilizadora renunciaba a la fuerza, en la práctica la fuerza se empleó de manera rutinaria en contra de los

indígenas de Talamanca (a este punto volveremos con más detalle adelante). La posición subordinada de los indígenas, y su resistencia al régimen neo-colonial, influyeron en la percepción racial por parte de los agentes estatales: “sobre la índole de los naturales, manifestaré que son perezosos, ingratos e indolentes”.⁷⁰ A su vez, fue justamente la percepción de su diferencia racial y cultural —su “semejanza [a] los irracionales”— lo que servía para justificar la violencia con que se imponía el dominio estatal.

El Estado nacional reclamaba dos metas con relación al territorio talamanqueño: el fomento económico regional, y la promoción del bienestar indígena. Dichosamente —según el punto de vista liberal— las dos metas eran completamente compatibles: ambas se alcanzarían mediante la incorporación de la mano de obra indígena a las relaciones de producción capitalistas. En 1912, por ejemplo, el gobernador de Limón informó sobre la gran expansión de la actividad de la United Fruit Company en la zona.

“Pero para que ese progreso agrícola y comercial, no sea en provecho del extranjero y daño sólo de los indígenas, conviene que el Gobierno ampare los derechos de éstos... Hay que infundirle confianza a esa tribu de indios tan olvidada e infeliz, asegurándoles a éstos la posesión de sus tierras, para que no emigren de nuestro territorio, estrechados por la necesidad de buscar un rincón donde poder plantar sus palenques, y de cultivar lo que consumen de ordinario para su subsistencia nómada, —plátano, maíz y cacao—; y tomarse más interés por esta raza, ayudándola para que pueda vivir, progresar y beneficiarse tras largos siglos de barbarie y de miseria en que ha vegetado, de las ventajas de la civilización, ya que Talamanca cuenta con más o menos cuatro mil indígenas que pueden ser muy útiles colonos en el porvenir agrícola de la región, enseñándolos a trabajar al estilo moderno, ahora que para ellos llega la ocasión propicia, con la presencia del elemento extranjero”.⁷¹

Esta cita demuestra una vez más las contradicciones de las políticas liberales al tratarse de la cuestión racial. Aquí el funcionario demuestra una clara y sincera preocupación por la defensa de los intereses de los indígenas —una preocupación que se basa tanto en la percepción de su “barbarie”, como de su “miseria”—. Por eso es que a la vez que reconoce los daños para los indígenas que resultan de las acciones de la compañía en Talamanca, siempre se aferra al dogma de que la agricultura comercial será el sendero que los lleva desde la barbarie hacia la civilización.

El segundo modelo para asegurar el progreso nacional en el contexto de la heterogeneidad racial, fue el de la higiene social. Al igualar a la degeneración racial, moral, y física, los proponentes de este modelo abogaban por la aplicación de las mismas técnicas que

se estaban desplegando con demostrable éxito en la lucha contra las enfermedades contagiosas. La higiene social proponía la exclusión, la segregación, el eugenismo: a nivel mundial encontraría su expresión más pura en la “última solución” de los nazis.

Dentro de Costa Rica, este fue el modelo que guió a la retórica oficial con respecto a las políticas de control social sobre los chinos y los negros. Ya hemos visto como informó a la legislación migratoria que afectaba a la comunidad china, y más adelante lo veremos otra vez invocado en los debates públicos sobre “el problema del negro” en la década de los años 30. La fuerza emotiva de este modelo se evidencia en las recomendaciones del agente fiscal en un caso de homicidio entre obreros jamaquinos en Zent Junction en 1897.

“El feroz ensañamiento del asesino revela una crueldad inhumana, la ferocidad salvaje del africano. En casos como el presente a pesar de nuestras bellas teorías modernas sobre la inviolabilidad de la vida humana se siente un gran vacío, se echa de menos la pena de muerte, pues que semejantes fieras humanas deben ser eliminadas... Almas tan empedernidas en el crimen, no son ya susceptibles de corrección; el único eficaz remedio a esos cánceres sociales es amputarlos como miembros nocivos al bienestar general”.⁷²

Otro incidente ocasionado por el mismo caso evidencia que las elites políticas liberales no tenían el monopolio de los poderosos conceptos de raza y de nación. Existían también planteamientos alternativos autónomos. El concepto jamaquino de raza, nación y honor se había forjado a través de siglos de resistencia contra el deshumanizado régimen de plantación; la lucha abolicionista; y la ardua lucha para definir a los entornos de la sociedad y economía después de la emancipación.⁷³ En los comentarios que a lo largo de este juicio se le atribuyen al reo, se enuncia una definición alternativa del honor masculino en su relación a la raza, la autonomía, y el cuerpo. Después del acontecimiento funesto, “Sr. Sattun, Jefe del Comisariato” mandó a cinco hombres al monte a capturar al responsable; uno de los enviados relató que:

“[Le dijimos [al indiciado] que el Señor Sattun lo mandaba llamar y nos contestó que no iba con toda esa jente que iría conmigo y otro, y entonces se fue con nosotros y al llegar a el Comisariato disparó un tiro con un revólver que llevaba y dijo, dentro de tres días vuelvo a romperle la cabeza a ése”.⁷⁴

Johnson no se rehusó a volver al pueblo, pero sí se rehusó a hacerlo bajo condiciones que pudieran implicar su dominación física. Insistió al contrario en destacar su conformidad voluntaria, temporal, y condicional. Una historia relatada por el comandante de policía

encargado de traer al reo desde la cárcel hasta la Alcaldía, hace explícita la relación entre autonomía física, raza, y nación dentro de la versión del honor masculino sostenido por el reo:

“Al pedirle al reo tuviera la amabilidad de poner los manos al frente para ponerle las esposas, se opuso manifestando que un blanco no podía dominar jamás a un negro jamaicano, a lo que le contesté que no se trataba de dominar a nadie sino de cumplir las órdenes que se daban, cojiéndolo en el mismo acto de la mano derecha y se la aseguré con un anillo de las esposas, y amenazándome con la izquierda trataba de oponerse lo que no pudo lograr. Seguidamente le ordené siguiera al policía, pues el Señor alcalde lo pedía; así como estoy no voy, me contestó, le dije que no se opusiera porque era peor que se comprometía más y habría que llevarlo de otra manera; contestó: Que bien podía hacerlo como quisiera porque yo no era más que un hijo de puta, sinvergüenza, baboso, cochino, que lo que yo trataba de hostilizar a los Jamaicanos honrados y que algún día lo vería, todo esto lo decía a grandes voces a presencia de muchas personas”.⁷⁵

El reo fue penado a veinte años de deportación al presidio de San Lucas.

El mismo estilo de afirmación pública, de alarde vistoso de la masculinidad negra, se evidencia en una denuncia por injurias, que surgió de un pleito suscitado entre el público agrupado para ver “los caballitos” en el puerto en 1899. Cuando Jane Cummings intentó pasar por un grupo de hombres jóvenes, como ella, jamaicanos, Peter Smith le dijo “que [ella] había dejada de vivir con otro hombre con quien vivía para vivir con un chino, y que era una ‘puta de chino’ y que le daría una pateada”. La versión ofrecida por él coincide en sus detalles (aunque él insiste que ella inició el choque al decirle “cabrón, hijo de puta y que mi madre siempre había sido una puta”). El le respondió, según un testigo, “que ponía su pie en su culo” a lo que ella respondió “que si quería patearla... (el culo) que allí estaba, que lo hiciera”, a lo que el respondió —aquí su propia versión— “que sí, que así lo hacía porque [ella] vivía con un chino y que por tal motivo cualquier Jamaicano ordinario podía también vivir con ella”.⁷⁶ Aquí Smith enunciaba una versión racializada y nacionalista del honor masculino, según la cual los jamaicanos tenían un derecho exclusivo al acceso sexual de las jamaicanas. Tal insistencia portaba gran fuerza retórica dentro de una herencia de resistencia al sistema esclavista, en que la dominación del blanco se expresaba en el derecho sexual sobre las mujeres negras. Pero en este caso, hay que reconocer que la reivindicación del locutor —como hombre, como negro— depende de la degradación verbal de la mujer y del chino.

La mujer de color como objeto sexual: imagen e impacto

Sería erróneo dejar la impresión de que la *objetificación sexual* de la mujer de color fuera primariamente obra de los varones de su mismo grupo. Al contrario, esta dinámica, de largas raíces y amplia extensión, era tanto componente material como resultado simbólico de los sistemas de dominación racial. En las sociedades coloniales y en las economías de plantación, el acceso a las mujeres de color era un componente clave en la construcción de la masculinidad blanca. A veces ese privilegio se asumía en forma retórica, a veces en forma corporal. Sin querer igualar a la violencia simbólica con la violencia física, es necesario resaltar la íntima relación entre las dos. La producción retórica de la mujer de color a la vez erotizaba y legitimizaba a la violencia sexual desde la perspectiva del hombre blanco. La hacía deseable; la hacía permisible. A su vez, tanto la naturalización de la vulnerabilidad sexual femenina, como la nunca-imposibilidad de la franca violencia sexual, sirvieron para reforzar a la jerarquía socio-racial.⁷⁷

Empecemos con el formato dentro del cual la sexualizada mujer de color estuvo más accesible a los lectores josefinos finiseculares: el relato de viajero. Ejemplo estelar de ello es un ensayo publicado por Pío Viquez en 1903, "Limón". Con ocasión de un viaje de inspección en compañía de políticos influyentes, la narrativa de empeño extranjero y progreso nacional se detiene repetidamente a observar el paisaje en términos como los siguientes:

"Las negras abundan en esas tierras, y cuando no son negras son mestizas y cuando no mestizas, gente de poco pelo. Bien es cierto que llegan beldades de otras playas y de otros mares. De Colombia vimos algunas trigueñas adorables, de gracia no común, y antes bien, rebosantes de sal que podría con ventaja llenar los saleros más exigentes de las ricas mesas del puerto. Preciosas criaturas, de pieles hechas de pellejitos de trigo tocados por las llamas de la Aurora. Hay también, de otras zonas, hembras que seducen: pero lo común es el coco quemado y lustrado a la nicaragüense. Sin embargo, no podemos negar que hay negritas interesantes, si bien demuestran embarazo grande para ser agradables delante de los blancos".⁷⁸

Aquí se repite la descripción sensual del cuerpo femenino: una tras otra, raza tras raza. Esto le permite sentir al lector (o bien a la lectora), tanto el estímulo erótico del poder —tantas mujeres, disponibles a la vista de uno—, como la autoridad moral del *connoisseur*, de sentirse uno mismo el dueño acaudalado del "salero exigente".

De hecho, la producción de la raza como un espectáculo erótico fue uno de los tropos básicos de la literatura del viajero. Harry Franck, portavoz de la versión más fuerte del racismo yanqui, describiría en 1923 a las campesinas jamaicanas como “chamaquillas plenamente desarrolladas a los doce años [que] ojean a los transeúntes con ademanes toscamente coquetos”,⁷⁹ mientras que Viquez, al estilo modernista, entonaba rapsodias a “las niñas de azabache brillante en cuyos senos tiembla la nubilidad y en cuyos ojos arde el Demonio”.⁸⁰ Por más que difieren en estilo literario y tono moral, la dinámica del placer dentro de la lectura es idéntica. Típico de este género literario es la mezcla constante de lujuria con desdén. Richard Harding Davis alabó a las mozas centroamericanas en 1896 diciendo:

“Las mujeres del pueblo de Honduras y Nicaragua eran más guapas que las mujeres de clase baja de cualquiera de los países que yo haya visitado. Eran más bonitas individualmente, y la proporción de mujeres bonitas también era mayor... Su tez es de café claro, y sus ojos tienen la expresión triste que uno ve en los ojos de un venado o un perro, lo cual a la hora de la verdad no indica el dolor sino la falta de inteligencia”.⁸¹

Similar es la narrativa que hace Viquez de su entrada a Talamanca, una descripción en que la vulnerabilidad de una niña preadolescente, sirve para alimentar el interés erótico de los visitantes.

“Había una india joven, descansando en el umbral con cierto descuido que recordaba el candor salvaje. El señor Obispo le habló luego en su idioma montañés, y nos hizo saber enseguida, que aquella sonrisa entre cobarde y desdenosa, era un tipo típico de la raza vencida por Cavallón y Vázquez de Coronado... La muchacha joven demostraba, con el brillo de su piel, con el claro de sus ojos, la morbidez tensa de su pecho y el torneado lleno de sus brazos, que aún no había profundizado los misterios de la diosa apasionada de la pubertad... Después encontramos otros indios, pero varones, mucho menos interesantes, esto es claro, que la muchacha de los contornos suaves y picadores”.⁸²

Según la narrativa de Viquez, la misma juventud de la indígena retratada no es barrera sino estímulo a la excitación masculina. Se presenta el desfaz del poder (por edad, por género, por raza, por fuerza física) como la fórmula natural para el apetito sexual masculino. Esta lógica implica la ausencia de sanción moral al acoso sexual masculino, aún cuando este sea ejercido bajo condiciones en que a la mujer le es imposible rehusar el contacto. Más adelante analizaremos cuáles fueron los resultados de tal lógica, puesta en práctica en Talamanca dentro de una situación de dominio político neo-colonial.

Veamos primero como la imagen sexualizada de la mujer de color se reflejaba y se reforzaba en la práctica jurídica del Estado liberal. El Código Penal de 1880 catalogaba a la violación, el estupro, el rapto, y el incesto no como crímenes contra las personas (como lo eran el homicidio, las lesiones, etc.) sino como “crímenes y simples delitos contra el orden de las familias y la moralidad pública”.⁸³ Los juristas —en aquel momento al igual que hoy en día— consideraban moralmente claro que la culpabilidad del contacto sexual variaba según los medios empleados y la edad de la mujer. Igualmente claro era para los juristas liberales, que la gravedad del contacto sexual dependía también de la “buena fama” de la ofendida (y su familia).⁸⁴ Tal provisión implicó que la aplicación de la ley presentara forzosamente un sesgo de clase, ya que una reputación honorable dependía de una estrategia familiar de reclusión femenina que estaba fuera del alcance de las masas urbanas, entre quienes las actividades productivas de las jóvenes frecuentemente las sacaban del hogar paterno: para el servicio doméstico; las fábricas de puros; o simplemente a los eternos mandados de la subsistencia precaria.

Los textos de los casos jurídicos por tales delitos, demuestran el amplio alcance de la idea de que toda mujer de color fuese promiscua, y la manera en que esta suposición ideológica guiaba las percepciones de los actores jurídicos.⁸⁵ También veremos cómo las prácticas que reinscribían la raza, coexistían con un discurso jurídico que negaba la vigencia de la misma. A diferencia de los sistemas jurídicos de algunos países americanos en ese momento, la jurisprudencia liberal nacional rechazaba cualquier distingo *prima facie* con base en la categoría racial: las exclusiones del liberalismo costarricense se efectuaban a partir de las supuestas cualidades morales, prácticas culturales y condiciones higiénicas de los excluidos. Los casos preservados evidencian el fiel cumplimiento por los agentes de la justicia estatal, de las formalidades de investigación y tramitación. Rara vez se evidencian contravenciones a los principios legales. Sin embargo, la ideología de la raza se introdujo a los procesos jurídicos. Lo hizo encarnada en el sentido común de los agentes de la justicia, informando sus valoraciones —sus mismas percepciones— de la credibilidad, la virtud, y el orden doméstico de las partes.

Un claro ejemplo de ese proceso se presenta en una acusación por violación, entablada por unos padres jamaicanos en Cairo Branch en 1913. En el dictamen médico que comprobó la reciente desfloración de la ofendida, niña de seis años, el médico del pueblo comentó:

“La niña no tiene exceso de desarrollo, pero sí propio de su edad; esto físicamente, pues mentalmente es como todos los individuos de su raza, en quienes se ha observado que presentan generalmente, mayor desarrollo cuando niños, que en las siguientes edades”.⁸⁶

La insensibilidad de las ideas raciales a las evidencias contradictorias, se demuestra en el hecho de que el mismo reconocimiento de la inteligencia de la niña en cuestión, es llamado a reforzar la creencia en las limitaciones mentales de los negros adultos. Al ser preguntado por la conducta de la niña, el agente de policía local respondió “que la niña ofendida es buena, pero los jamaicanos cuidan poco a sus hijos”. El juez concluyó que no existiendo prueba contra el indiciado aparte de la palabra de la ofendida, el caso podía sobreseerse definitivamente.⁸⁷

De vez en cuando quedan huellas en los registros escritos del papel que la erotización de la mujer de color jugó en guiar las percepciones de los agentes estatales. Como en el caso del dictamen médico vertido por el Dr. Benjamín Céspedes, en 1906, el cual concluye con el comentario inusitado: “Es una joven negra que por sus formas incitantes ha debido ser solicitada con verdadera tenacidad por su violador.”⁸⁸

Contrapunto importante nos ofrece el debate interno ocasionado por una denuncia de violación en Talamanca, en 1900. El agrimensor capitalino Francisco Alpizar Alpizar, citado como testigo para dar fe del buen carácter del acusado (el nicaragüense Gonzalo López) declara: “Y que sobre la conducta de Gerardina Torres apenas puede decir que tiene todos los defectos de la raza indígena, y que por consiguiente es de mala conducta”.⁸⁹ El agente fiscal, responde indignado al testimonio de Alpizar:

“No influye para nada en este caso que la ofendida señora Gerardina Torres de Méndez tuviese en realidad ‘todos los defectos de la raza indígena’ como opina el testigo don Francisco Alpizar sin explicar cuales sean, pues ello no disminuye un ápice la gravedad del hecho. Una prostituta pública como la señora más honrada deben ser sagradas a la violación, delito de los más escandalosos y graves contra el orden y moralidad general y en esto no hace la ley *distingos*”.⁹⁰

En esta interpretación de tradición liberal, la cuestionable moralidad no radica en la ofendida sino en la sociedad, y el ultraje a una cualquiera, es un delito contra la totalidad. A la vez el fiscal rechaza la versión racista de la moral femenina que propone Alpizar, negándose a compartir el sentido común a que se refiere aquel, al insistir el fiscal en que Alpizar dejó “sin explicar cuales sean” los “defectos de la raza” de Torres.

Es interesante notar que esta visión igualitaria e inclusiva fue enunciada por Jacinto Mora, el mismo agente fiscal que tres años antes hizo alarde de su anhelo de disponer de la pena de muerte para extirpar el salvajismo africano de otro procesado. La yuxtaposición de los dos testimonios —ambas expresiones sinceras de la indignación liberal— pone de manifiesto las tensiones entre el universalismo y las exclusiones del liberalismo: las mismas tensiones que apuntamos arriba con referencia a la reglamentación de la prostitución y los trámites migratorios. En el caso de Gerardina Torres, la injerencia institucionalizada de la elite local (en la forma del Jurado de Acusación), funcionó para alinear la trama jurídica a los preceptos reinantes. Los cinco miembros del tribunal descartaron la recomendación del agente fiscal, no hallando mérito para seguir con la causa.

Si la india —esa criatura cuya “sonrisa entre cobarde y desdenosa” no indica ni temor, ni desdén, sino únicamente “el candor salvaje” “típico de la raza”— carece de moralidad sexual, a nadie se le puede juzgar por habersele violado. Lo duradero de esta lógica se evidencia en el testimonio presentado en otro caso de violación, casi medio siglo después. En 1947 Isabel Davis denunció a Víctor Esquivel por haber violado a la hija de crianza de ella, durante el tiempo en que él vivía maritalmente con Isabel. Al preguntarle si la ofendida —niña de 8 años— era “correcta y de buenas costumbres”, el agente de policía de Talamanca respondió:

“Pobre esa menor [sic] lo que puedo decir es lo siguiente: Valentina pertenece a la raza india, raza ésta que vive en promiscuidad de todos conocida; en esos lugares los mismos padres o sus familiares cometen a veces delitos contra la honestidad de las menores, hechos que no trascienden a las autoridades de justicia precisamente por ese régimen de vida a que me he referido; Valentina, que es ‘medio loquilla’ vive con Isabel Davis, mujer de mala reputación; ésta la lleva para un lado y para otro, a Bocas del Toro, a la Finca Seis Changuinola que pertenece a la Sra. Isabel; y de nuevo la trae a Costa Rica”.⁹¹

El testigo, representante oficial del Estado nacional en Talamanca, recurre a la consabida relación raza —“costumbre”— vicio en plena confianza de que exonerará a su amigo acusado.⁹²

Por su naturaleza de confrontación, los procesos jurídicos exigen a los participantes enunciar sus presunciones en cuanto a la moralidad y credibilidad de las partes, y hacer explícito cuáles son las acciones que son, a su modo de ver, “naturales” para determinado hombre o determinada mujer. De allí que registran, en forma escrita, las asociaciones muchas veces inarticuladas que dan forma al sentido común. Por esa misma razón, es que escogimos analizar estos

“delitos contra el orden de las familias y la moralidad pública” como ejemplos de las prácticas institucionales que reflejaban y reforzaban la diferenciación racial.

Sin embargo, y sin querer disminuir la importancia del sufrimiento individual que abarcan tales casos, hay que ver que la proporción de la población limonense que se vio directamente involucrada en tales procesos jurídicos, era mínima.⁹³ Mucho más extenso fue el verdadero impacto de la ideología racial que asociaba a los negros, chinos, e indios con la inmoralidad y la degeneración sexual. Entre otras cosas, durante la contracción económica de las décadas de 1920 y 1930, esa ideología facilitaría el atraco político a los trabajadores negros, por parte de ciertas elites nacionales y obreros locales, en el contexto de los debates públicos sobre el futuro del enclave bananero.

La representación pública de “los negros”

Al estudiar las declaraciones oficiales en cuanto a los trabajadores afro-antillanos en Limón, las sutilezas analíticas en cuanto a “la naturalización de las percepciones raciales” y “las contradicciones honestas de la filosofía liberal” de repente sobran. De manera clara, las proclamaciones sobre el impacto del negro dentro de la república blanca, respondieron a las exigencias inmediatas de la economía nacional o, simplemente, a los intereses materiales del que hablaba. Si no se trataba de una manipulación consciente y cínica de la retórica racial, por lo menos pone de manifiesto lo fácil que es convencerse de lo que a uno le conviene creer.⁹⁴

Hemos visto que durante las primeras tres décadas de la producción bananera, la vida cotidiana limonense se caracterizó por múltiples fricciones raciales. Sin embargo la visión oficial de los afro-caribeños era francamente positiva. En 1891 el gobernador Balvanero Vargas notó que el orden público, “preciosa garantía del progreso y bienestar general” jamás se veía afectado en Limón debido a “1ª hallarse aquí en mayoría el elemento extranjero: [y] 2ª ser éste ciegamente respetuoso a la ley y a las autoridades...”⁹⁵ Una década más tarde el gobernador Wenceslao de la Guardia informaría con extraña similitud:

“Los habitantes de esta comarca, que son, en su gran mayoría extranjeros, no dan una nota discordante en relación con los hábitos de orden y dedicación al trabajo de nuestro pueblo. El respeto a la autoridad constituída forma entre las cualidades de su carácter, y gracias a esta envidiable virtud, tengo el gusto de

hacer constar que no ha habido desorden a que referirme, pues el orden público, principal condición para el bienestar y progreso de los pueblos, se ha mantenido inalterado".⁹⁶

Diez años después, en 1911, el resumen del gobernador Gerardo Lara es notablemente similar.

"El orden público ha permanecido inalterable en toda la provincia, merced a las condiciones excepcionales de vida independiente de su población, compuesta de elementos cosmopólitos... la gran masa de jamaicanos, cuya raza se distingue por sus buenas costumbres y hábitos de trabajo, y muy especialmente, por su natural espíritu de subordinación y respeto a la autoridad, robustecido y afianzado allá en su país por la eficacia de las leyes inglesas de colonaje, rigurosas y estrictas es verdad, pero cumplidas por igual para todos los ciudadanos".⁹⁷

Es interesante contraponer a estos elogios al jamaicano, el comentario publicado por el médico del pueblo de Siquirres en 1910: "Es de notarse que es un hecho la disminución de actos criminosos en los últimos seis meses debido indudablemente a la ausencia de este litoral de ciertos miembros de cierta nacionalidad que no menciono. (Opinión aislada y particular.)"⁹⁸

Investigaciones recientes han desmentido la supuesta pasividad de los trabajadores jamaicanos —ese "natural espíritu de subordinación y respeto a la autoridad"— demostrando la variedad de estrategias formales e informales, individuales y colectivas que ellos emplearon para presionar a la compañía bananera.⁹⁹ Ni el Estado, ni la compañía se mostraron renuentes a emplear la fuerza y la intimidación para aminorar esas tácticas. Pero mientras la producción bananera, todavía en vías de expansión, dependía fundamentalmente de la oferta de mano de obra afro-caribeña, ni a la compañía, ni al Estado les convenía presentar los problemas laborales como problemas raciales.¹⁰⁰

La estructura del mercado laboral de la zona bananera se transformaría a partir de la segunda década del siglo XX. En el contexto del descenso de la productividad de las plantaciones regionales, la UFCo empezó a transferir sus recursos productivos a otras de sus extensas concesiones circuncaribeñas. Muchos trabajadores afroantillanos se aprovecharon de la oportunidad de establecerse como productores semi-independientes en terrenos que la UFCo no consideraba rentables para la producción directa. Los que siguieron como empleados de la compañía frecuentemente habían alcanzado posiciones superiores dentro de las fincas o en el sector transporte.¹⁰¹ Por otro lado los choques sufridos por la producción cafetalera

estimularon por primera vez la llegada de trabajadores vallecentralinos a la zona en gran número.

En esta coyuntura económica, se daría un cambio decidido en la imagen del trabajador jamaicano dentro de la retórica política.¹⁰² Con motivo de la renegociación de los contratos bananeros en 1927, los miembros de la Sociedad Económica de Amigos del País, invocaron el tema racial como parte de su oposición al monopolio estadounidense.

“No dejamos de enumerar siquiera los asuntos relativos a la cuestión meramente racial de la inmigración que estimula esta empresa principalmente: la negra, que es sabido, tiene una mayor predisposición a enfermedades tales como la tuberculosis, la lepra, la sífilis y la locura, determinando un mayor cociente [sic] de mortalidad en los elementos de esa raza que en los de la blanca...”¹⁰³

Marco Aurelio Zumbado, Secretaría General de la Sociedad, en un comentario aparte, se extendió en este argumento, el cual se basaba en la higiene social. Al enfrentarse a una gran población de inmigrantes afro-antillanos dentro de una economía regional en franco declive, de repente los “males de raza” de los negros hacen olvidar la hediondez del coolí “afeminado”, o el vicio maligno del chino:

“La inmigración negra no es apetible y resulta ilógico que se fomente aquí, cuando ciegamente le impiden el paso a los amarillos y le ponen trabas a sirios y otras ramas blancas de buena sangre y laboriosas. El negro sólo resulta bueno para la Compañía como macho de carga y para la Junta de Caridad como comprador de lotería; pero en cambio es funesto para el orden social: vicioso; criminoso por lo general (véase la delincuencia en el Atlántico); mestiza nuestra raza, que ya se está oscureciendo, y todo el ahorro lo traslada a Jamaica”.¹⁰⁴

A continuación Zumbado propuso (suponemos que como un mal chiste) *la esterilización de la población negra*.

Aún cuando la invocación de la raza por parte de las elites en ese momento se hiciera de forma claramente instrumental, el contenido de sus acusaciones no fue ni casual ni irrelevante. El “sentido común” de la relación raza-vicio cultural-desmoralización-enfermedad, y su larga encarnación en las prácticas populares e institucionales, aseguraron una amplia receptividad a esta versión específica de la propaganda racista. La solución, según el modelo de higiene social, fue clara: exclusión, segregación, expulsión.¹⁰⁵

Al igual que las elites citadas, con la crisis económica de la década de 1930 algunos trabajadores costarricenses de la zona del Caribe intentaron promover sus intereses materiales mediante el lenguaje

racial. O sea, empezaron a insistir que se hiciera efectivo el “suelo psicológico” de su blancura. Se presentó una creciente ola de quejas en cuanto a la posición inferior dentro de la Compañía de los trabajadores costarricenses, en comparación con “toda la negrada que tienen de empleados.” Tal frase lo empleó un autor anónimo en 1932, quién “como obrero y costarricense que soy” acusó públicamente:

“Negros, Chinos, Polacos Culies y cuanto bicho indeseable se echa de otros países o no se les permite en otros lados entran y salen por nuestras fronteras como Pedro por su casa sin que las autoridades se preocupen y esto viene a empeorar la situación angustiosa de nosotros los obreros”.¹⁰⁶

Al año siguiente otra petición, firmada por 543 “vecinos de la región Atlántica” articuló detalladamente la percepción racializada del orden doméstico y la sexualidad femenina.

“No es posible llegar a convivir con ellos, porque sus malas costumbres no lo permiten - para ellos no existe la familia, ni el honor de la mujer, y de allí que vivan en un hacinamiento y una promiscuidad que resulta peligrosa para nuestros hogares, fundados de acuerdo con los preceptos de la religión y las buenas costumbres de los costarricenses”.¹⁰⁷

Los firmantes terminaron por exigir al Congreso “ponga remedio a esta situación humillante en nuestra propia Patria por una raza inferior a la nuestra, que no tiene ningún derecho para invadir nuestros campos, nuestras ciudades y nuestros hogares...”¹⁰⁸ En parte se puede suponer que los obreros escogieron para abogar con el gobierno, un idioma que sabían tendría resonancia (en vez del idioma de conflicto de clases, por ejemplo, empleado por los dirigentes comunistas en estos mismo años). Pero la especificidad de las quejas enumeradas en la petición, y su coherencia con las prácticas y creencias cotidianas que ya hemos examinado, sugiere que los trabajadores subscritos sinceramente entendían su marginalización económica en términos raciales.¹⁰⁹

No es casual que la segregación racial oficial se iniciara por primera vez en estos años, en lugares de diversión pública como los cines y las piscinas.¹¹⁰ El papel de la supuesta inmoralidad sexual negra en la justificación de tales políticas, quedó muy claro para la comunidad afro-limonense. Un artículo en *The Atlantic Voice* del 7 de setiembre de 1935, apuntó que las autoridades municipales:

“... parece que se acaban de dar cuenta de la necesidad de segregar a ‘las ovejas de las cabras’ en el sentido que se acaba de dar a conocer que a nuestros ciudadanos de color no se les permitirá frecuentar a los Baños Municipales en

asociación con los turistas tanto del Exterior como del Interior; por lo tanto los Baños de Piuta se arreglarán también, para que ellos, al igual que las mujeres de carácter dudoso, se podrán bañar allí en vez de en el Baño Municipal”.¹¹¹

En la siguiente edición, un lector confirmó, “Todos bien sabemos qué es lo que se quiere dar a entender con el término ‘de carácter dudoso’, así que irrespectivo de su estatus moral o social, nuestras damas y caballeros de color todos son considerados como unos vagabundos”.¹¹²

Las páginas del *Limon Searchlight* —portavoz de la burguesía jamaicana local— evidencia la activa promulgación de la respetabilidad comunal como respuesta a los credos racistas.¹¹³ Por ejemplo, la serie “Philomela Platica Seriamente con las Muchachas” delineaba repetidamente las normas estrictas del decoro público:

“En el poco tiempo que he estado aquí en San José, me he fijado en que existe aquí un ambiente social más refinado que en Limón. Las muchachas de color aquí se sienten más importantes, así que logran una vida superior. Adoptan la vida social a su alrededor, son más concientes de su color, más inteligentes, más refinadas que sus hermanas en Limón. Una muchacha que se cría en San José se desenvuelve en un círculo social superior a la que se cría en Limón, irrespectivo de su color. ¿Y por qué? Porque ella se aferra a cada oportunidad, vive la vida decente que la rodea, su comportamiento en la calle tendrá que ser conforme a las costumbres josefinas, y más que nada, no quiere que sus hermanas blancas digan, [en español en original:] ¡Que negrita mas ordinaria! Al contrario nuestra hermana limonense está hecha un poco al estilo fariseo, canta y hace un gran escándalo en la iglesia. Ella y sus compañeras deambulan por las calles en grupos, y ninguna sirve para decirles a las otras que sus acciones están mal hechas. Pequeñas y grandes, jóvenes y ancianas llevan sus relaciones amorosas sin discreción y sin razón, relaciones amorosas que rara vez conducen hacia el ESTADO DE MATRIMONIO, pero frecuentemente llevan a la vergüenza y a la desgracia.”¹¹⁴

Aquí la Philomela hace una recapitulación de elementos del discurso racista de la inmoralidad sexual de la mujer negra, purgándolos de su conexión al color a la vez que los reinscribe dentro de una retórica clasista.¹¹⁵ Pero en esta misma descripción desdeñosa, se detecta una versión alternativa del orgullo femenino, paralelo al vistoso alarde de la masculinidad negra que vimos arriba. Las “hermanas limonenses”, cantando a viva voz en las iglesias y apoderándose juntas de las calles limonenses, eran “escandalosas” en el mismo sentido que las prostitutas josefinas: rechazaban abiertamente el decoro público requerido por una jerarquía social que las ubicaba a ellas como las más bajas de los de abajo. En sus *personas* públicas unían la agresividad verbal con la re-presentación de su sexualidad.

No como objeto de la visión masculina, sino como sujetos propios, en el centro del escenario del teatro de la política callejera.¹¹⁶

Vale la pena contrastar las múltiples estrategias con que la comunidad afro-caribeña se enfrentó a la ideología dominante racial y sus encarnaciones institucionales, con la situación de las indígenas talamanqueñas. Los inmigrantes antillanos eran herederos de una larga tradición de resistencia a los mecanismos coloniales y las estructuras de explotación capitalistas. No sólo recurrían al poder simbólico de la respetabilidad —o de la ocupación irrespetuosa del espacio público— sino que también sabían manipular al poder institucional, mediante las presiones al cónsul británico; las apelaciones jurídicas; o los lazos clientelísticos con los políticos locales.¹¹⁷

En cambio la sociedad indígena enfrentaba un asalto multifacético sin precedentes, el cual unía la expansión territorial de las plantaciones bananeras; las empresas extractivas de aventureros individuales; y la extensión neo-colonial de la autoridad estatal. Para muchos, la huída monte adentro era el único mecanismo de resistencia.¹¹⁸ Dentro de las comunidades restantes, parece innegable que las mujeres indígenas eran blanco de la agresión sexual desde todos los sectores de la población. Los testimonios históricos presentan acusaciones fehacientes del uso de la violencia sexual por parte de toda categoría de agente neo-colonial, desde los “huleros nicaragüenses”, hasta los Jefes Políticos.¹¹⁹

La narrativa más explícita del papel semi-oficial de la violencia sexual en Talamanca, lo presenta el relato autobiográfico que hace Carlos Luis Fallas de su experiencia como fiscal del Bloque de Obreros y Campesinos en la mesa de votación en Amubre en el año 1940. Un miembro de la Junta Electoral le cuenta al protagonista, con respeto a “las inditas”:

—Nu'hay que perder mucho tiempo hablándoles. Se agarran di'un brazo y se jalan pa'l monte. Si dicen “ejém” es que no quieren salir con uno, y si dicen “ejém” es qu'están di'acuerdo. —Luego, riéndose de la aventura, me contó como el secretario, por timidez, no había gozado de una india casada.

—La pura verdá es que yo no le tenía muchas ganas —murmuró el secretario, picado en su vanidad de macho.

—¿No? —preguntó burlonamente Jorge. Y para remachar—; ¡Si fue que te puse a decirle majaderías, como si se tratara di'una novia! En cambio, yo llegué y, sin decirle nada, le metí el hombro a la puerta: “¡No entrar, no entrar! ¡Indito venir!”, gritaba la india, sosteniendo la puerta por dentro. “¡Qué m'importa a mí tu indito!”. le dije, y di'un gran empujón me le metí entr'el rancho.

—¿Y qué hizo entonces la india? —inquirí yo.

—¿Que qué hizo? Pues se dejó caer al suelo llorando y se tapó la cara con las manos...

—¿Onde es el baile? —pregunté, por cambiar la conversación.¹²⁰

Todo participante en la farsa ceremonial de la mesa de votación, entendía que no se trataba de la “democracia” sino de la presentación ritualizada del poder del partido oficial: la demostración pública de que mantenía su injerencia en las autoridades locales. De igual manera, la violación abierta de mujeres indígenas por parte de los forasteros y agentes estatales, se presenta dentro del texto como la exhibición ritualizada del dominio neocolonial. La retórica oficial de civilización, educación, e incorporación racial se convierte, al ras del suelo, en el ejercicio violento del privilegio masculino blanco.

Conclusiones

La duradera colaboración entre ideología racial y práctica social hizo posible la continua marginalización de la costa Caribeña, no sólo de la “comunidad imaginada” de la nación costarricense, sino también de sus formas materiales: los gastos públicos para la infraestructura, la salud pública, el crédito agrícola, la educación. La misma “heterogeneidad racial” de Limón, la cual se había presentado como justificación para la expansión de la autoridad estatal a principio de siglo, de manera inversa justificaría el abandono por parte del estado en el momento en que la producción regional ya no formaba parte importante de la economía de exportación. En una coyuntura económica en que la mano de obra afro-caribeña era un “excedente”, y con la presencia de trabajadores (y votantes) “nacionales” cuyas quejas se podrían amortiguar al hacer concreto los privilegios de la blanca, el Estado liberal implementó el modelo de higiene social con entusiasmo.

A la hora de la renegociación de las concesiones bananeras, las apelaciones al nacionalismo racializado, y el discurso de la negritud como amenaza a la salud pública, conllevaron a la prohibición legal de la contratación de trabajadores de color en las nuevas plantaciones en el Pacífico Sur. Tal cláusula contribuyó al estancamiento económico de la región caribeña, y determinó el carácter racializado de la marginalidad económica limonense. Los afro-antillanos de edad productiva emigraron en cantidad masiva, mientras que los que quedaron recurrieron a la agricultura de subsistencia o a la ocupación marginal urbana para poder sobrevivir. A su vez el declive regional reforzó los estereotipos de la holgazanería y desmoralización de los “negritos de Limón” e “indios de Talamanca”, y sirvió de coartada continua a la complacencia blanca.

Hubo una época en que los temas de raza y racismo parecían ser de interés puramente marginal dentro de la historiografía de Costa Rica. Hoy en día, gracias a los esfuerzos pioneros de varios investigadores, la situación ha cambiado. En la actualidad, algunos de los temas medulares de la historiografía nacional se han centrado tanto en los discursos raciales, como en los actores percibidos como “otros” raciales, dentro del proceso de formación del Estado, la lucha de clases y la construcción de la Nación.¹²¹

En el presente ensayo analizamos como el pensamiento racial en Costa Rica, no ha dependido tanto de la afirmación intelectual del determinismo biológico, sino de la percepción —“de sentido común”— de una relación entre diferencia cultural y falta de moral. Tal ideología racial no fue creada por “viles elites” (o extranjeros imperialistas) e impuesta en una población inocente, ignorante, u oportunista. Las ideologías raciales de principios del siglo nacieron de las relaciones desiguales de poder que estaban presentes en la vida cotidiana, ya fuera en las calles de San José, en las casas de vecindad de Puerto Limón, o a la sombra de los bananales. Las jerarquías raciales se reproducían mediante las constantes prácticas cotidianas, y las convicciones raciales cambiaban con cierta rapidez, cuando a sus partícipes les interesaba hacerlo.

En muchas ocasiones, el objetivo final del análisis histórico, es demostrar que los problemas actuales tienen largas raíces en el pasado. Si bien es cierto que el pasado tiene su peso, la misma evidencia histórica demuestra la mutabilidad de las ideologías raciales a través del tiempo. Por ende, si el pensamiento racial sigue teniendo vigencia dentro de la sociedad actual —y el chiste de mal gusto con que iniciamos este ensayo, es un ejemplo de esa mentalidad— hay que buscar la razón “no [en] lo que hicieron nuestros antepasados en aquel entonces, sino [en] lo que nosotros mismos escogemos hacer hoy en día”.¹²²

Notas

1. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (Paris, 1952), 88. Citado en Thomas C. Holt, “Marking: Race, Race-Making, and the Writing of History,” *American Historical Review* (febrero 1995), 1. [Aquí y en adelante, toda traducción es nuestra.] De igual manera, la experiencia afroamericana de la raza fue descrita por W.E.B. DuBois como “una conciencia doble.” “el sentido de siempre estar viendo a uno mismo a través de los ojos de otros, de medirse el alma con la cinta de un mundo que lo observa con desdén, con risas, con lástima.” W.E.B. DuBois, “Of Our Spiritual Strivings,” *Souls of Black Folk* (Chicago, 1903), 3. Citado en Holt. Op. cit., 1-2.

2. Por supuesto hay diferencias profundas entre los planteamientos de los tres teóricos citados: pero todos con estos términos abordan al "problema de los niveles": el nexo entre lo individual y lo colectivo, entre la psicología y la historia. Excelente discusión de este dilema analítico con respecto al racismo lo ofrece Holt. Op. cit., 7-12.
3. Barbara Jeanne Fields, "Slavery, Race and Ideology in the United States of America," *New Left Review* 181 (mayo/junio 1990), 110.
4. Las perspectivas científicas históricas y actuales en cuanto a "las razas" se trazan nítidamente en Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man* New York: W. W. Norton & Company. 1981.
5. Por ejemplo, R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720* (Madison: University of Wisconsin Press, 1994); Peter Wade, *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993). El impacto que han tenido los planteamientos teóricos arriba trazados, dentro del campo de la historia, es discutido por Rebecca J. Scott, "Introducción," *Historia Social* 2:22 (1995) (número especial: Raza y Racismo). Una colección publicada recientemente demuestra a través de los ensayos recopilados, la tendencia creciente de tomar como objeto de estudio "la construcción social de la negritud" en dado contexto, en vez de "la población negra" en dada región. Véase *Blackness in Latin America and the Caribbean*, Volumen I, Norman E. Whitten y Arlene Torres, editores Bloomington: Indiana University Press. 1998.
6. Peter Wade, "'Race', Nature and Culture," *Man (n.s.)* 28 (1993).
7. Fields. Op. cit., 101-108.
8. El cuerpo de casos registrados incluye a los siguientes, todos originados en los tribunales limonenses: 81 denuncias por injurias; 71 casos de homicidio; 18 casos de estupro; 27 casos de violación; 109 casos de desahucio; y muestras más pequeñas de múltiples otras categorías. Adicionalmente hemos revisado más de 200 casos, originados en todo el país pero en su mayoría de San José y Limón, que involucran como partes a mujeres en prostitución. La mayor parte de los casos estudiados se iniciaron entre los años 1890 y 1910, con un número menor originados en la década de 1910, y unos cuantos de la década de 1920.
9. Joaquín Bernardo Calvo, *República de Costa Rica. Apuntamientos geográficos, estadísticos e históricos*. San José: Imprenta Nacional. 1887, 34. Citado en Jussi Pakkasvirta, *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y Perú (1919-1930)* Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. 1997, 116.
10. Por ejemplo, Pakkasvirta. Op. cit.; Steven Palmer, "A Liberal Discipline: Inventing Nations in Guatemala and Costa Rica, 1870-1900". Tesis de doctorado: Columbia University. 1990. Flora Ovaes, Margarita Rojas, Carlos Santander, María Elena Carballo, *La casa paterna. Escritura y nación en Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica. 1993.

11. La categoría de mestizo, por más que prevaleció numericamente dentro de los padrones de población de la colonia tardía, nos parece que tuvo muy poca vigencia cotidiana dentro de la estructura social. Véase nuestra ponencia, "The Construction of Race in Colonial Costa Rica," presentada en la conferencia I.L.A.S.S.A. Austin, Texas: marzo 1994.
12. En cuanto a los insultos raciales a principios del siglo XIX véase Lowell Gudmundson, "Aspectos socioeconómicos del delito en Costa Rica," *Revista de Historia*. Heredia, Costa Rica 3:5 (julio-diciembre 1977), 123.
13. Entre los pocos trabajos que abarcan a los procesos socio-raciales en este período está Lowell Gudmundson, "De 'negro' a 'blanco' en la Hispanoamérica del siglo XIX: la asimilación afroamericana en Argentina y Costa Rica," *Mesoamérica* 12 (diciembre 1986). Sin restarle valor al trabajo pionero de Gudmundson, sentimos que deja un poco sin explorar los aspectos simbólicos e ideológicos de este cambio. El blanqueamiento no puede surgir de un proceso puramente demográfico: después de todo, el mestizaje "biológico" (por decirlo así) lógicamente tiene tanto "oscurecimiento" como "blanqueamiento" como resultado fenotípico. Véase Wade, *Backness and Race Mixture*. Op. cit., 295-313. La compleja relación entre género, color y poder en el proceso de "mestizaje" en el Brasil actual lo analiza France Winddance Twine, *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press. 1997. Un fascinante aporte al estudio del proceso de cambio racial en Costa Rica en la colonia y el siglo XIX es el libro reciente de Lobo y Meléndez, un trabajo innovador que combina narrativas biográficas, análisis histórico, y pesquisas geneológicas: Tatiana Lobo Wiehoff y Mauricio Meléndez Obando, *Negros y blancos todo mezclado*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica. 1997.
14. La discusión que hace Peter Wade del desarrollo de las identidades regionales racializadas en Colombia ofrece un valioso paralelo al proceso costarricense. Wade, *Backness and Race Mixture*. Op. cit., 51-106.
15. Tal y como hemos señalado en cuanto a la raza, los teóricos que tratan el tema del género apuntan que no se trata de la jerarquización injusta con base en diferencias físicas "naturales", sino que la misma diferenciación "natural" sexual hay que entenderla como un producto ideológico. Véase por ejemplo Donna Haraway, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989; Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* New York: Routledge. 1990.
16. Por supuesto uno de los teóricos más influyentes en este campo de estudio ha sido Michel Foucault, por ejemplo en *History of Sexuality*. New York: Pantheon Books. 1978; *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books. 1979 [1975]. Un análisis de la importancia —a veces ignorada— del tema racial dentro de los escritos y discursos de Foucault lo ofrece Ann Stoler, *Race and the Education of Desire: A Colonial Reading of Foucault's History of Sexuality*. Raleigh, NC: Duke University Press. 1996.
17. ANCR, Serie Gobernación no. 3721, p. 2.

18. W.E.B. DuBois, *Black Reconstruction in the United States, 1860-1880*. New York. 1977 [1935]. Esta versión del desarrollo histórico y el impacto socio-político de la "blanquedad" en el siglo XIX lo plantea David Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. London: Verso. 1991. Otro trabajo reciente trata de manera paralela sobre el desarrollo e impacto de la blanquedad en la región de Texas en el siglo XX: Neil Foley, *The White Scourge: Mexicans, Blacks, and Poor Whites in Texas Cotton Culture*. Berkeley: University of California Press. 1997.
19. Véase por ejemplo Steven Palmer, "Sociedad anónima, cultura oficial. Inventando la Nación en Costa Rica, 1848-1900". En *Héroes al gusto y libros de moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)*. Iván Molina Jiménez y Steven Palmer, editores. San José: Editorial Porvenir y Plumssock Mesoamerican Studies. 1993; Palmer, "A Liberal Discipline". Op. cit., 203-227; Ovaes et al., Op. cit., 21-50; 143-159.
20. Fields. Op. cit., 113, 112.
21. Ibid, 113.
22. Ann Stoler, "Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia," *Comparative Studies in Society and History* 34:5 (julio 1992), 514. De hecho se ha argumentado que hasta en sus versiones más "puras," por ejemplo los tratados de John Locke, la extensión de derechos universales y humanos se basaba en la exclusión colectiva sistemática. La tesis de que en los fundamentos mismos de la filosofía liberal fueron las exclusiones implícitas con base en clase, género, raza, etc., es desarrollado persuasivamente por Uday Mehta, "Liberal Strategies of Exclusion," *Politics and Society* 18:4 (1990).
23. Costa Rica, Ministerio de Gobernación y Policía, *Memoria* [en adelante: MGP], 1890 [sin página].
24. Véase nuestro trabajo inédito, "Women of the Life: The Work and Lives of Prostitutes in Costa Rica's Atlantic Banana Zone, 1890-1925."
25. MGP 1890, 20.
26. La importancia de los proyectos de higiene social para el desarrollo del aparato estatal en Costa Rica, los han analizado Steven Palmer en múltiples trabajos. Véase Steven Palmer, "Pánico en San José. El Consumo de Heroína, la Cultura Plebeya y la Política Social en 1929," en *El Paso del Cometa: Estado, política social y culturas populares en Costa Rica (1800/1950)*, Ivan Molina Jiménez y Steven Palmer, editores. San José: Editorial Porvenir/Plumssock Mesoamerican Studies, 1994); "Confinement, Policing and the Emergence of Social Policy in Costa Rica," en *The Birth of the Penitentiary in Latin America: Essays on criminology, prison reform, and social control, 1840-1940*. Carlos Aguirre and Ricardo Salvatore, editores. Austin: University of Texas Press, 1996; "Racismo intelectual en Costa Rica y Guatemala, 1870-1920". *Mesoamérica* 17:31 (junio 1996). Volveremos al tema de la higiene social más adelante.

27. Véase Juan José Marín Hernández, "Prostitución y Pecado en la Bella y Próspera Ciudad de San José (1850-1930)". En: *El paso del cometa*, Op. cit.; y nuestro "Women of the Life". Op. cit.
28. ANCR, Serie Policía no. 06112 (1912).
29. Ibid.
30. Ibid.
31. MGP 1911, XVIII. Nos indica Steven Palmer que "El lenguaje eugenésico de degeneración racial es ya evidente en Costa Rica en la Ley de Inmigración de 1897, con su larga lista de personas que deben ser excluidas por ser 'nocivas al progreso y bienestar de la República', porque, "por su raza, sus hábitos de vida y espíritu aventurero e inadaptable a un medio ambiente de orden y de trabajo, serían en el país motivo de degeneración fisiológica y elementos propicios para el desarrollo de la holganza y el vicio". Palmer, "Racismo intelectual". Op. cit., 118.
32. Archivo Nacional de Costa Rica (San José, Costa Rica) [ANCR], Serie Jurídica [SJ], Limón Juzgado del Crimen no. 765 (1911).
33. Como Stoler nos indica, "El racismo comúnmente se entiende como una ideología visual dentro de la cual los rasgos somáticos supuestamente proveen el criterio crucial para la categorización. Pero el racismo a fin de cuentas no es de ninguna manera una ideología visual: los atributos fisiológicos sólo sirven como señas para las distinciones no-visuales y más significativas las cuales sustentan a las prácticas de exclusión que conforman el racismo." Stoler. Op. cit., 521.
34. En su discusión de la historia del racismo científico, el biólogo Stephen Jay Gould parte del reconocimiento de que las teorías científicas reflejan el contexto político y cultural de los que las construyen: "La ciencia, ya que obligatoriamente la hacen las personas, es una actividad imbricada en lo social." Sin embargo existe (aquí Gould rechaza los postulados de algunos teóricos "pos-modernistas") una realidad de hecho, el mundo físico a nuestro alrededor, que a largo plazo tiende a alinear a los conocimientos científicos a medida que los científicos vayan haciendo ciencia: "aunque sea frecuentemente de manera torpe y errática." En el caso de la raza, esa realidad física consiste en que las cualidades morales y sociales no son entes biológicamente determinados, así que tampoco pueden variar de acuerdo con la variación fenotípica entre los grupos humanos. Gould argumenta que en el caso de las teorías raciales el peso de esa realidad física sobre la ciencia ha sido bien limitado dado "la baja proporción de datos a impacto social." Fue un tema de "enorme importancia social acerca del cual se disponía de poca información confiable." Gould. Op. cit., 21-22.
35. Para citar sólo algunos de los múltiples ejemplos: ANCR, Serie Policía, no. 364: carta, 26 de febrero de 1903; ANCR, Serie Policía, no. 1552: carta, 23 de octubre de 1905; ANCR, Serie Policía, no. 06196: telegrama, 19 de octubre de 1911; ANCR, Serie Gobernación, no. 3419: telegramas, 8 de febrero de 1912 y 21 de

- noviembre de 1912. En cambio, el primer intento de restringir la entrada de "la raza negra" no se dio sino hasta 1942. Ronald N. Harpelle, "The Social and Political Integration of West Indians in Costa Rica: 1930-50," *Journal of Latin American Studies* 25 (1993), 109.
36. ANCR, Serie Gobernación, no. 3419: telegrama, 2 de mayo de 1912.
 37. ANCR, Serie Policía, no. 1120: carta, 21 de agosto de 1908.
 38. Steven Palmer señala que tampoco se trata de que hubiera un primer liberalismo "bueno" (idealista, libertario) seguido por otro "malo" (pragmatista, autoritario), sino que todo liberalismo centroamericano incorporaba a las dos tendencias. Palmer, "A Liberal Discipline". Op. cit., capítulo IV.
 39. La base historiográfica para un análisis de la función de las jerarquías de género en la legitimación del orden social, se podría encontrar en el cuerpo importante de trabajos recientes sobre la historia de la mujer y la historia del género en el Valle Central, entre ellos: Dora Cerdas, "Matrimonio y vida familiar en el graben central costarricense". Tesis de licenciatura en historia. Universidad Nacional. 1992; Alfonso González, "Mujer y familia en la vida cotidiana de la segunda mitad del siglo XIX". Tesis de maestría en historia, Universidad de Costa Rica. 1993; Eugenia Rodríguez Sáenz, "Ya me es insoportable mi matrimonio. El maltrato de las esposas en el Valle Central de Costa Rica (1750-1850)", *Revista de Ciencias Sociales* 68, 73-93; de la misma autora, "Desafiando el silencio: Regulando la violencia sexual y doméstica en el Valle Central de Costa Rica (1750-1890)", ponencia presentada en el XXI congreso de LASA: Chicago, Illinois, 24 al 26 de setiembre de 1998; Virginia Mora, Rompiendo mitos y forjando historia. Mujeres urbanas y relaciones de género en el San José de los años veinte. Tesis de maestría en historia, Universidad de Costa Rica. 1998.
 40. Entre los ritos colectivos que contribuían a sostener a la identidad blanca costarricense a principio del siglo, se deberían de tomar en cuenta algunos que por su misma cotidianeidad son casi invisibles al record documental. Algunas prácticas sociales que persisten en la actualidad, han de tener sus raíces en este momento: por ejemplo, el pellizco de la suerte al ver un negro, o el dirigirse a un dependiente de comercio de ascendencia china como "Chino!" o "China!" en vez de "Señor..." o "Señora..." Muchos ejemplos de esta especie de insulto mundano nos cita Quince Duncan en Carlos Meléndez y Quince Duncan, *El negro en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica 1993 [1972], 142-4.
 41. Ley de Bases y Colonización, no. 24, 3 de noviembre de 1862. Citado en Carmen Murillo Chaverri, *Identidades de hierro y humo: La construcción del Ferrocarril al Atlántico, 1870-1890*. San José: Editorial Porvenir. 1995, 73.
 42. *Gaceta Oficial* no. 25, 19 de junio de 1875. Citado en Murillo. Op. cit., 79.
 43. Por ejemplo, véase Palmer, "Pánico en San José," Op. cit., Marín, Op. cit.
 44. *La Voz del Atlántico*, 13 de octubre de 1934. Otros ejemplos de las acciones estatales en contra de los migrantes chinos se encuentran en: ANCR, Serie Policía no. 1591: carta, 26 de noviembre de 1904; ANCR, Serie Policía no. 4072; ANCR, Serie

- Policía no. 364: carta, 26 de febrero de 1903; ANCR, Serie Policía no. 1552: carta, 23 de octubre de 1905; ANCR, Serie Policía no. 1566: carta, 26 de junio de 1907; ANCR, Serie Policía no. 06196: telegrama, 19 de octubre de 1911.
45. ANCR, San José Alcaldía Primera no. 1770 (1906). En este caso como en todos los casos jurídicos que se citan a continuación, hemos cambiado los nombres de los partes.
 46. ANCR, Serie Policía no. 2198 (1897).
 47. ANCR, SJ, Limón Alcaldía Única no. 3417 (1907). Es de notarse que en ninguno de estos casos estaba presente alguna persona de ascendencia china: lo que nos llama la atención al hecho de que no es necesaria la presencia del "otro" racial, para el proceso de la producción ideológica de la raza. De igual manera la madre que hoy en día regaña a su hijo irrespetuoso como "indio de Talamanca" está reforzando la marginalización de los indígenas sureños, aunque ella nunca viaje más allá de la Iglesia del Carmen.
 48. Véase Moisés León Azofeifa, "Chinese Immigrants on the Atlantic Coast of Costa Rica: The Economic Adaptation of an Asian Minority in a Pluralistic Society". Tesis de doctorado: Tulane University. 1988.
 49. ANCR, SJ, Limón Alcaldía Única no. 522 (1901).
 50. ANCR, SJ, Limón Alcaldía Única no. 477 (1900).
 51. *Limon Searchlight*, 18 de enero de 1930.
 52. Alphous Hyatt Verrill, *Thirty Years in the Jungle*. London: John Lane the Bodley Ltd. 1929, 183.
 53. ANCR, SJ, Limón Alcaldía Única no. 370 (1892).
 54. Véase por ejemplo los testimonios orales recopilados por Paula Palmer, *"Wa'apin Man": la historia de la costa talamanqueña de Costa Rica, según sus protagonistas*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica. 1994, 150 et passim.
 55. Carlos Luis Fallas, *Mamita Yunai*. San José: Editorial Costa Rica. 1995 [1941] 127.
 56. Interesante análisis de este aspecto del texto de Fallas, lo ofrece Ovaes et al., Op. cit., 246-249.
 57. ANCR, SJ, Limón Alcaldía Única no. 3441 (1909).
 58. ANCR, SJ, Limón Juzgado del Crimen no. 284 (1912).
 59. Entrevista con David Montague Lewis, en *Nuestra Talamanca Ayer y Hoy*. San José: Ministerio de Educación Pública. 1982, 80.

60. Los testimonios recopilados por Paula Palmer, Op. cit., presentan la percepción afro-antillana de la unidad socio-cultural de los paña. Los testimonios de migrantes costarricenses y nicaragüenses preservados por el proyecto "Autobiografías Campesinas" concuerden en líneas generales con esta versión. Véase "Autobiografías Campesinas" [inédito], Universidad Nacional (Heredia, Costa Rica), Escuela de Planificación y Promoción Social, octubre 1977. Tomo XXVI, 2ª parte: Provincia de Limón, sección masculina, tercer grupo de edad. En cambio, la etnografía histórica de Phillipe Bourgois resalta las divisiones étnicas entre los trabajadores vallecentralinos, guanacastecos, hondureños, y nicaragüenses en la división Sixaola. Phillipe Bourgois, *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. San José: DEI 1994.
61. ANCR, SJ, Limón Juzgado del Crimen no. 49 (1902).
62. ANCR, SJ, Limón Juzgado del Crimen no. 689 (1911).
63. Por ejemplo, véase ANCR, Serie Policía no. 1484: carta, 16 de marzo de 1906; ANCR, Serie Policía no. 1567: carta, 20 de abril de 1907; ANCR, Serie Policía no. 1120: carta, 9 de julio de 1908.
64. MGP 1910, LXX-LLXXI.
65. MGP 1913, [sin página]. En el mismo sentido, en 1911 el gobernador de Limón en su informe anual citó el informe del comandante de policía: "<<Limón exige más vigilancia que San José, pues aquí se corren peligros de que está alejada la capital, los incendios y las huelgas>>; y además hay que estar atentos a las gentes perversas que en gran número afluyen de todas partes del país y del extranjero..." MGP 1911, 440.
66. Steven Palmer ofrece un nítido análisis de estos dos modelos, al comparar el discurso oficial racial en Guatemala y Costa Rica. Palmer argumenta que el modelo de "civilización" predominó en Guatemala, mientras el de higiene social fue predominante en Costa Rica. Como esperamos demostrar aquí, la retórica oficial en cuanto a los indígenas costarricenses fue similar a la que cita Palmer, originada de las elites guatemaltecas, con respecto a las poblaciones mayas. Palmer, "Racismo intelectual". Op. cit.
67. ANCR Serie Gobernación no. 2140: carta, 25 de abril de 1880. Le agradecemos a Moji Anderson habernos suministrado esta cita.
68. MGP 1890, [sin página].
69. MGP 1890, [sin página].
70. MGP 1890, [sin página]. De acuerdo con la lógica civilizadora, Vargas sugiere que tales características son "originadas acaso de la ignorancia suma en que viven." Ibid.
71. MGP 1912, 543.

72. ANCR, SJ, Limón Juzgado del Crimen no. 145 (1897).
73. Los conflictos que acompañaron la transición de la esclavitud al trabajo "libre" los analiza Thomas C. Holt, *The Problem of Freedom: Race, Labor and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1992. El impacto de esta herencia cultural en los conflictos laborales en Limón lo trata Avi Chomsky, "Afro-Jamaican Traditions and Labor Organizing on United Fruit Company Plantations in Costa Rica, 1910," *Journal of Social History* (junio 1995); y de la misma autora, *West Indian Workers and the United Fruit Company in Costa Rica, 1870-1940*. Baton Rouge: Louisiana State UP. 1996, 35-45 et passim.
74. ANCR, SJ, Limón Juzgado del Crimen no. 145 (1897).
75. El indiciado era entre los pocos jamaicanos entrevistados en los casos de esta época quienes pudieron prestar testimonio directo en castellano, sin necesidad de intérprete. Así que es perfectamente factible que haya dicho textualmente los insultos que se le atribuyen. La descripción que hace el comandante de policía de la gentileza con que se acercó al reo, sospechamos que tiene poco parecido con la práctica realizada. No obstante es menos probable que las palabras que él le atribuye al reo sean meramente una fabricación auto-justificante.
76. ANCR, SJ, Limón Alcaldía Única no. 422 (1899).
77. Stern ofrece un excelente resumen de la literatura sobre el honor y el poder masculino en las colonias iberoamericanas: Steve J. Stern, *The Secret History of Gender: Women, Men and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1995, 13-16. Para el caso específico de las sociedades de plantación del Caribe, véanse por ejemplo: Barbara Bush, *Slave Women in Caribbean Society, 1650-1838* (Bloomington: Indiana University Press. 1990), 17-18; Hilary Beckles, "Black Female Slaves and White Households in Barbados". En *More than Chattel: Black Women and Slavery in the Americas*, David Barry Gaspar y Darlene Clark Hine, editores. Bloomington: Indiana University Press. 1996, 117. Un testimonio explícito y escalofriante del acoso sexual a las mujeres esclavizadas, nos aporta el diario de Thomas Thistlewood, un inglés que fue mandador de una plantación jamaicana en los décadas de 1760 a 1780. Douglas Hall, *In Miserable Slavery: Thomas Thistlewood in Jamaica, 1750-1786*. London: macmillan. 1989, 95, 124, 150, 298. Citado por Richard D. E. Burton, *Afro-Creole: Power, Opposition and Play in the Caribbean*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. 1997, 30-32.
78. Pío Víquez, *Miscelánea: prosa y verso*. San José: Editorial Borrás Hermanos. 1903, 96-97.
79. Harry A. Franck, *Roaming Through the West Indies*. New York: The Century Co. 1923, 418.
80. Víquez. Op. cit., 92.
81. Richard Harding Davis, *Three Gringos in Venezuela and Central America* Cambridge MA: Harvard University Press. 1896, 177-8.

82. Víquez, Op. cit., 95.
83. Otros de los “crímenes contra el orden de las familias y la moralidad pública” eran el aborto, el adulterio, los matrimonios ilegales, y los ultrajes públicos a las buenas costumbres. Véase *Código Penal de la República de Costa Rica*. San José: Imprenta Nacional: Sin fecha [1880-1], 127-138. (Libro II, Título VII.)
84. Por ejemplo véanse los agravantes y atenuantes a las penas del rapto: *ibid*, Libro II, Título VII, Capítulo IV, Artículo 379.
85. Nuestros comentarios aquí se basan en la lectura detallada de todos los casos iniciados en Limón y preservados dentro del ANCR por estupro [18 casos], violación [27 casos] y rapto [1 caso], entre los años 1882 y 1923. El 76% de las ofendidas por denuncias por violación eran afro-antillanas; el 16% costarricenses o centroamericanas. En cambio, en las denuncias por estupro el 32% eran costarricenses, el 17% centroamericanas de otros países, y el 51% afro-antillanas. Aún cuando queremos hacer hincapié en el impacto de la raza de las ofendidas en *el proceso* de los casos jurídicos, de nuestro análisis de los casos como conjunto, desprendemos que la raza no tuvo un impacto fundamental en *los resultados* de los mismos. Por un lado, esto refleja el hecho de que muchas veces los acusados eran del mismo origen nacional que las ofendidas: así que, por ejemplo, la poca fé que se le daba a la virtud de una joven jamaicana, a veces se veía compensada por la creencia firme en la bestialidad del hombre jamaicano a quien se le acusaba de violarla. Solamente 6 de los 45 casos consultados terminaron en la condenación del reo: de ellos 3 eran jamaicanos, 2 costarricenses, y uno hondureño. De las ofendidas de esos casos, 5 eran afro-antillanas, y una latina. En total, más del 75% de los casos se sobreesayeron por falta de pruebas. Un análisis detallado de estos casos, lo ofrecimos en nuestro trabajo inédito: “Intimate Politics: Sex and Autonomy in Limón, Costa Rica, 1890-1960.”
86. ANCR, SJ, Limón Juzgado del Crimen no. 1170 (1913).
87. *Ibid*. En otros casos equivalentes, la palabra de la ofendida, más un dictamen médico no-ambiguo, se aceptaba como la semi-plena prueba necesaria para enjuiciar. En líneas generales, las decisiones de los jueces variaban según, por un lado, su valoración de la ofendida y sus padres, y, por otro, los esfuerzos y contactos de los apoderados y defensores que se unieran al caso. En esto se contrastan con los casos de estupro y violación del siglo XIX, analizados por Eugenia Rodríguez, en los cuales eran “los resultados de los exámenes médicos y los testimonios verbales de los testigos”, que tuvieron el mayor peso en los resultados de los procesos. Rodríguez, “Desafiando el silencio”, Op. cit., 17.
88. ANCR, SJ, Limón Juzgado del Crimen no. 72 (1906).
89. ANCR, SJ, Limón Juzgado del Crimen no. 432 (1900).
90. *Ibid*. Subrayado en el original.

91. Archivo Jurídico (San Rafael de Heredia, Costa Rica), Juzgado Penal de Limón, Remesa 6-261-659 no. 0017 (1947).
92. De otros testimonios aparecen datos que apoyan a la insistencia del indiciado de que "eso seguro es una venganza de Isabel," y de que él no fuera autor de la "ruptura vieja del himen" (dictamen médico) de Valentina. Cualquiera que sea la versión que uno piensa es la más verídica, queda claro que la vida de Valentina estuvo determinada por la manipulación y el acoso sexual por parte de los adultos de quienes ella dependía.
93. Volvemos a insistir también, como arriba señalamos, que hay poca evidencia de que los resultados de tales casos tuvieron más impacto por la raza que por los factores relacionados con la clase social o con el acceso de las diversas partes a la representación legal.
94. Un brillante análisis de las retóricas racistas, nacionalistas, y anti-imperialistas en torno a la zona bananera lo ofrece Avi Chomsky, "West Indian Workers in Costa Rican Radical and Nationalist Ideology: 1900-1950". En: *The Americas* 51:1 (1994). Véase también Chomsky, *West Indian Workers*, Op. cit., 209-257.
95. MGP 1891, [sin página].
96. MGP 1902, [sin página].
97. MGP 1911, 433.
98. MGP 1910, [sin página].
99. Chomsky, "Afro-Jamaican Traditions" Op. cit.; Bourgois. Op. cit., 94-108; Elisavinda Echeverri-Gent, "Forgotten Workers: British West Indians and the Early Days of the Banana Industry in Costa Rica and Honduras," *Journal of Latin American Studies* 24 (1992), 289-297; Carlos Hernández, "Los inmigrantes de St. Kitts: 1910, un capítulo en la historia de los conflictos bananeros costarricenses," *Revista de Historia* 23 (enero-junio 1991).
100. Más bien parece que los agentes estatales se esforzaron para que los conflictos sociales *no* se llegaran a definir como conflictos raciales, e intentaron limitar la publicidad que acompañaba los incidentes de claro contenido racial. Así con ocasión de un asesinato múltiple cometido por un trabajador jamaicano en 1902, el agente fiscal dictó: "Otro si: estuve en el teatro de los acontecimientos momentos después de ocurridos: vi tres hombres tendidos en el suelo con el pecho destrozado por el plomo homicida y seis personas más, entre ellas una mujer gravemente lesionadas por la mano de Gibson, ante quien estaba aterrizada la comarca entera, pues el asesino había jurado matar a todo blanco que encontrase. Conviene a Costa Rica y a la justicia en particular que estos procesos se archiven pronto." ANCR, SJ, Limón Juzgado del Crimen no. 217 (1902).
101. Bourgois. Op. cit., 111-124; Charles Koch, "Jamaican Blacks and their Descendants in Costa Rica," *Social and Economic Studies* 26:3 (setiembre 1977), 344-351; Trevor W. Purcell, *Banana Fallout: Class, Color and Culture among West*

Indians in Costa Rica. Los Angeles: Center for Afro-American Studies Publications, University of California, 1993, 30-41. La estructura socio-económica de la región con base en el censo de 1927, es analizada meticulosamente en Ronny José Viales Hurtado, *Después del enclave. Un estudio de la región atlántica costarricense, 1927-1950*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1998, 42-78.

102. No es que las imágenes negativas raciales de los afro-antillanos anteriormente jamás se mencionaban dentro del discurso oficial, pero siempre había sido de manera "aislada y personal". Ejemplo típico es un informe (no-publicado) del Gobernador, sobre el estado general de la comarca de Limón, en 1881: "Acercas del aseo de las casas particulares y establecimientos públicos no puedo menos que decir que ellos se conservan bien, debido a la vigilancia de la Policía, que en este lugar tiene que ser mejor que en cualquier otra parte atendido a que residen en el muchos chinos y jamaiqueños que no son muy propensos a las costumbres higiénicas." ANCR, Serie Gobernación no. 2135: informe 8 mayo 1881. Le agradecemos a Moji Anderson habernos facilitado esta cita.
103. ANCR Serie Congreso no. 15400: informe de la Sociedad Económica de Amigos del País...
104. ANCR Serie Congreso no. 15400: informe de Marco Aueliano Zumbado R., 15 de noviembre de 1926.
105. El carácter oportunista e instrumental de la manipulación del lenguaje racial por parte de la burguesía nacional vinculada a la producción bananera, quedaría muy bien demostrada pocos años después con la ocasión de la huelga bananera de 1934. De repente brotaban las alabanzas públicas al trabajador negro, haciendo eco a las publicaciones oficiales de veinte años atrás. Declararon los editores de *La Voz del Atlántico*, "El país entero simpatiza con ellos, con su actitud respetuosa, con su buen sentido, y con sus decorosos procedimientos. El país sabe hoy que son un miembro sano dentro del organismo nacional, así como sabe el país que el comunismo es un cáncer que es preciso extirpar." [*La Voz del Atlántico*, 13 de octubre de 1934]. (*La Voz del Atlántico* servía como portavoz de los patrones hispano-hablantes de la zona, mientras que sus páginas en idioma inglés, tituladas *The Atlantic Voice*, fueron el foro de expresión de la elite limonense de origen caribeño.) Las razones por la falta relativa de participación activa por parte de la población afro-limonense, dentro de la huelga citada, se analizan en Chomsky, *West Indian Workers*. Op. cit., 244-253; Bourgois. Op. cit., 161-163. No es de extrañar que el discurso de higiene social, que desde principios del siglo se desplegaba intermitentemente en contra de las masas populares urbanas y rurales del Valle Central, llegara a formar parte esencial de la propaganda anti-comunista en el país en la décadas de 1930 y 1940.
106. ANCR Serie Congreso no. 16358: carta, 29 de agosto de 1932.
107. ANCR Serie Congreso no. 16753: petición al congreso, julio de 1933. Cabe mencionar que los observadores estadounidenses de la época también veían a la inmoralidad sexual como característica de las razas inferiores, pero a diferencia de

los autores de la petición citada, los yanquis incluían a los trabajadores costarricenses dentro de su definición de "razas inferiores." Por ejemplo el informe del cónsul estadounidense en 1925: "Abierta inmoralidad sexual es lo típico entre los negros y los 'Nativos' de clase baja..." U.S. Department of State, American Foreign Service Report, 818.504/3, 18 de marzo de 1925 (preparado por John James Meily, cónsul). Le agradecemos a Ronald Harpelle habernos facilitado esta cita.

108. ANCR Serie Congreso no. 16753: petición al congreso, julio de 1933.
109. Véase Chomsky, *West Indian Workers*. Op. cit., 235-238; Viales, Op. cit., 154-158; Víctor Hugo Acuña Ortega, "Nación y Clase Obrera en Centroamerica Durante la Epoca Liberal (1870-1930)". En: *El paso del Cometa*, Op. cit., 156.
110. Las múltiples presiones a la comunidad afro-antillana en Limón en estos años son tratados por Ronald N. Harpelle, "Ethnicity, Religion and Repression: The Denial of African Heritage in Costa Rica," *Canadian Journal of History* 29 (abril 1994); y del mismo autor, "Social and Political Integration", Op. cit.
111. *The Atlantic Voice*, 7 de setiembre de 1935, 5. [Toda traducción de fuentes periódicos de Limón, es nuestra.]
112. *The Atlantic Voice*, 14 de setiembre de 1935, 6.
113. Las divisiones internas con base en clase, dentro de la comunidad afro-antillana en Limón se describen por Ronald Harpelle, "Ethnicity and Repression". Op. cit. Un caso paralelo del recurso a la respetabilidad comunal como respuesta al racismo, y específicamente al acoso sexual de la mujer negra, lo ofrece Darlene Clark Hine, "Rape and the Inner Lives of Black Women in the Middle West: Preliminary Thoughts on a Culture of Dissemblance". En: *Signs* 14 (verano 1989).
114. *Limon Searchlight*, 26 de diciembre de 1931, 1.
115. En contraste, otras voces afro-limonenses al apropiarse de la respetabilidad, reclamaron versiones de la misma en las cuales el orgullo racial no dependía del privilegio de clase. Así en un testimonio oral recopilado por Paula Palmer, Mister Paul Rodman recuerda: "Los negros decían que los paña eran necios, porque dejaban que los güilas anduvieran chingos y cagaran en los patios. Los negros jamás permitieron eso. Nosotros podíamos estar harapientos y con rendos, pero andábamos vestidos y limpiecitos." Paula Palmer. Op. cit., 150.
116. Para una discusión más extensa de las estrategias de estatus femenino dentro de los espacios públicos de Puerto Limón, véase nuestro trabajo inédito, "Sex and Standing in Port Limón, Costa Rica: 1890-1935," ponencia presentada en el XXI congreso de LASA: Chicago, Illinois, 24 al 26 de setiembre de 1998.
117. Chomsky hace hincapie en la importancia de la herencia cultural afro-antillana de resistencia a la esclavitud: Chomsky, "Afro-Jamaican Traditions", Op. cit. Instancias de petición al cónsul británico las comenta Chomsky, *West Indian Workers*. Op. cit., 160-164, 184-185; Echeverri-Gent. Op. cit., 285-289. Tanto

Chomsky como Echeverri-Gent destacan el hecho de que tales peticiones se complementaban con la disposición de emplear estrategias más radicales de acción colectiva. Lo mismo describe Bourgois. Op. cit., 94-100. Los expedientes judiciales evidencian el uso selectivo, entusiasta y sofisticado del sistema judicial por parte de migrantes afro-antillanos. Para los lazos clientelísticos entre afro-antillanos y fiscales o élites locales, véase por ejemplo ANCR Serie Gobernación no. 3419: carta, 28 de marzo de 1912; ANCR Serie Policía no. 1565: cartas, 3 y 12 de setiembre de 1907.

118. Bourgois. Op. cit., 57-69; Victoria Villalobos y Carlos Borge, *Talamanca en la encrucijada*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia. 1995, 29-40; Paula Palmer. Op. cit., 77; *Nuestra Talamanca*. Op. cit., 85-86.
119. Véanse por ejemplo: ANCR, SJ, Limón Juzgado del Crimen no. 767 (1898); ANCR, SJ, Limón Juzgado Civil y del Crimen no. 432 (1900); ANCR, SJ, Limón Juzgado del Crimen no. 883 (1913); ANCR, SJ, Limón Juzgado Penal no. 1221 (1916).
120. Fallas, Op. cit., 62-3. El contexto histórico de la presencia de Fallas como fiscal en esa ocasión, lo describe Marielos Aguilar, *Carlos Luis Fallas. Su época y sus luchas* (San José: Editorial Porvenir. 1983. 118-120. Estudios recientes han confirmado que el fraude electoral a principios del siglo, fue más frecuente y violento en las zonas más alejadas y empobrecidas del país. Véase Ivan Molina y Fabrice Edouard Lehoucq, "Political Competition and Electoral Fraud: A Latin American Case Study," ponencia presentada en el XXI congreso de LASA: Chicago, Illinois, 24 al 26 de setiembre de 1998. Fuentes oficiales referentes a las elecciones en la región Talamanca a principios del siglo, dan respaldo a la verosimilitud del relato de Fallas. Por ejemplo, en el año 1909, Minor Keith mobilizó a sus conexiones locales en contra de la candidatura de Ricardo Jiménez, del Partido Republicano. Véase Orlando Salazar Mora, *El apogeo de la República Liberal en Costa Rica (1870-1914)* San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica. 1990, 155, 230-1. Al concluirse el conteo de las votaciones, el Gobernador de Limón, Daniel González Víquez, informó por telegrama a sus superiores, "Las elecciones en Talamanca resultaron de cinco (5) Republicanos por (236) doscientos treintaseis Civilistas." ANCR, Serie Gobernación no. 2123: telegrama, 1 de setiembre de 1909.
121. Por ejemplo, Ovares et al., Op cit. Acuña Ortega. Op. cit.; Chomsky, "West Indian Workers". Op. cit.; Palmer, "Racismo intelectual". Op. cit.; Murillo Chaverri. Op. cit.
122. La frase la tomamos de las conclusiones de Barbara Fields en cuanto a la ideología racial en los Estados Unidos: "Nada que nos relega el pasado pudiera mantener viva a la raza si no la estuviéramos constantemente reinventando y re-ritualizando para conformarla a nuestro terreno actual. Si la raza aún perdura, sólo es gracias a que continuamente la creamos y re-creamos en nuestra vida social, continuamente la verificamos, y por tanto continuamente necesitamos de un vocabulario social que nos permite entender no lo que hicieron nuestros antepasados en aquel entonces, sino lo que nosotros mismos escogemos hacer hoy en día". Fields, Op. cit., 118.