

EL MITO IMPENSABLE DEL MESTIZAJE EN AMÉRICA CENTRAL. ¿UNA FALACIA O UN DESEO FRUSTRADO DE LAS ÉLITES INTELECTUALES?

Marta Elena Casaús Arzú

Recibido: 20/01/2013 Aceptado: 18/03/2013

Resumen

Este artículo analiza el predominio del positivismo racialista en las élites intelectuales centroamericanas entre 1900 y 1930 para conocer el modo en que los imaginarios nacionales estuvieron permeados por las ideas de la eugenesia y del blanqueamiento de la nación en tres de los cinco países de la región. Este pensamiento hegemónico obstaculizó la formación de una nación homogénea, al tiempo que dificultó la creación de una nación mestiza, debido a que los imaginarios nacionales de las élites estuvieron mucho más orientados a la idea de blanquear la nación y de invisibilizar o exterminar a los pueblos indígenas. Este proyecto de nación eugenésica puede explicar en parte las masacres y genocidios que se produjeron en contra de los pueblos indígenas en El Salvador y en Guatemala a lo largo del siglo XX.

Palabras clave: élites intelectuales; nación; mestizaje; homogeneidad; eugenesia; Centroamérica.

Abstract

The article analyzes the predominance of the racial positivism in the Central American intellectual elites between 1900 and 1930 to know how the national imaginaries in three out of the five countries that formed the region were influenced by the ideas of eugenics and the whitening of the nation. This hegemonic thought hindered the formation of a homogeneous nation, as well as the creation of a mestizo nation, because the national imaginaries of the elites were much more focused on the idea of whitening the nation and of hiding or exterminating the indigenous population. This project of a eugenic nation could partly explain the massacres and genocides that occurred against the indigenous population in Guatemala and El Salvador during the XX century.

Key words: intellectual elites; nation building; mestizaje; homogeneity; eugenics; Central America.

Antecedentes

América Central es una región que cuenta con múltiples pueblos indígenas y afrodescendientes. Los primeros se sitúan especialmente en el altiplano y las tierras altas, mientras que los afrodescendientes en las costas del Atlántico y del Pacífico. El

número total de indígenas en la región es de más de 8 millones, de un total de 34 millones de habitantes, en contraste con 500 mil afrodescendientes. Guatemala es el país que posee el mayor número de población indígena (60 %), frente a El Salvador (17 %), Honduras (8 %) y Costa Rica (1 %). No obstante, estos dos últimos países cuentan con una importante población de afrodescendientes: 12 % en Honduras y 2 % en Costa Rica (Hall y Pérez Brignoli, 2003). No cabe duda de que se trata de países con una diversidad cultural muy grande en cuyas sociedades convivieron un gran número de culturas y etnias durante la Colonia y la primera etapa de la Independencia sin que hubieran demasiados conflictos intraétnicos, aunque sí en relación al grupo dominante: los peninsulares y criollos.

El hecho de que desde la Colonia se introdujera un régimen de separación de castas o grupos étnico-raciales en repúblicas de indios y de españoles marcó una segregación residencial y una discriminación étnica y socio-racial entre aquellos que se consideraban blancos y descendientes de españoles, peninsulares y criollos; y las otras castas (los mestizos, ladinos y mulatos), quienes se encontraban en la franja intermedia de la pirámide social; y por último, los indígenas, que ocupaban el escalón inferior de la estructura social pero estaban protegidos jurídicamente por medio de las Leyes de Indias, y sobre quienes recaía todo el peso de la economía colonial. Esta estructura social piramidal, rígida y endogámica, con escasa movilidad social, se complejizó aún más con las independencias y el sistema liberal, en donde los indígenas, mestizos, ladinos y otras castas desaparecieron para convertirse en ciudadanos aparentemente iguales ante la ley. Este proceso de homogenización racial, denominado por otros autores como racialización¹ de los grupos indígenas y afrodescendientes, fue común en toda América Central como fruto del positivismo racialista y del liberalismo político que fundamentó las bases de su doctrina en un deseo de homogeneizar a la población para construir una comunidad de ciudadanos civilizados, libres e iguales ante la ley. Para ello, los gobiernos liberales y las élites diseñaron y planificaron una serie de estrategias para conseguir dicha homogenización (Casaús Arzú, 2010).²

Sin embargo, en algunos países de América Latina en donde la diversidad étnica era muy grande, la presencia de pueblos indígenas y afrodescendientes numerosa y el sustrato positivista de las élites intelectuales muy relevante, los afanes homogeneizadores fracasaron y las políticas referentes a procesos de hibridación cultural o de mestizaje biológico fueron prácticamente marginales, imponiendo en su lugar un proyecto eugenésico de nación o blanqueamiento. De manera que la homogeneidad propia del liberalismo decimonónico se llevó a cabo parcialmente, pero no se dio a través del mestizaje, sino del blanqueamiento de la nación. De ahí que la pregunta que deba plantearse a principios del siglo XXI sea ¿Por qué se obvió a los indios y a los negros en América Central? ¿Por qué se les trató de invisibilizar o de negar su existencia? ¿Por qué se asumió que el indio era el problema, en lugar de la nación? ¿Por qué los centroamericanos se empeñaron en construir naciones sin indios y negros y buscaron el blanqueamiento de la nación? ¿Por qué el mestizaje no fue la ideología dominante en Centroamérica a pesar de tener la experiencia mexicana tan cerca?

Buena parte de estas preguntas se intentarán responder en este artículo, dado que, debido a las corrientes del multiculturalismo y al empoderamiento de los pueblos indígenas y afrodescendientes en las últimas décadas, ciertas élites intelectuales ladinas de la región intentan rescatar el mestizaje como una corriente hegemónica que triunfó en América Central, pero que, según se defiende en este artículo, nunca lo fue ni en el discurso de las élites ni del conjunto de la población.

El positivismo racialista europeo y su difusión en las élites intelectuales centroamericanas

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

La dicotomía civilización-barbarie se convertiría en uno de los temas más debatidos entre los intelectuales europeos y centroamericanos del siglo XIX (Pol Droit 2007; Tilley, 2005; López Bernal, 2007). A mediados del siglo, miembros de la sociedad etnológica inglesa disertaban sobre las aptitudes de las razas. Frederick Farrar dividió las razas en tres grupos: salvajes, medio civilizadas y civilizadas, y solamente la raza aria y la semita se encontraban entre las civilizadas. A juicio de este autor, las razas salvajes “no tienen pasado alguno y tampoco futuro (...) están condenadas a una rápida, total e inevitable extinción” (Farrar, 1867 citado en Linqvist, 2004: 169).

Desde entonces, la imbricación de estos conceptos “raza”, “cultura” y “etnicidad” es inseparable. Casi todas las definiciones de cultura de esa época están relacionadas con categorías raciales de modo que, como apunta Todorov (1991), a lo largo de este siglo se experimenta una racialización del pensamiento fruto del positivismo. Así, la civilización y la cultura pasaron a ser la medida estándar de la jerarquía para valorar las culturas que no fueran europeas y el blanqueamiento se convertiría en una política de Estado. A juicio de Young (1995) y Quijano (1997), ante la expansión colonial europea se crea la raza como mecanismo para su justificación, y con ella la de la desigualdad, convirtiéndola en el motor determinante de la historia del siglo XIX.

El siglo XIX está influido por la ideología liberal y el positivismo. A juicio de Hale (1991), estos van a impregnar todas las esferas de la sociedad, generándose un consenso ideológico en casi todos los pensadores de la época. Es por esto que este artículo se centra en la importancia del pensamiento positivista en la vertiente spenceriana y su influencia en algunos pensadores americanos positivistas en México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Bolivia y Perú, quienes fueron

fuertemente influidos por las teorías del darwinismo social, especialmente por autores como Gustav Le Bon (1841-1931), Hippolyte Taine (1828-1893), Arthur de Gobineau (1816-1882), Ernest Renan (1823-1892), y Francis Galton (1822-1911) (Moreno, 1984; Barre-ra, 1979; Horsman, 1985).

¿Cuáles son los autores europeos que más influyeron en el pensamiento de sus homólogos latinoamericanos en relación con el mestizaje y a la visión del indio americano? ¿Cuáles fueron los postulados más relevantes sobre los que fundamentaron sus teorías racialistas? En primer lugar, se encuentra la idea de la jerarquización de las razas en función de las características físicas y morales de los grupos raciales, en donde el color de la piel, sin duda, jugó un papel relevante. El hombre blanco europeo sirve como punto de referencia para la jerarquización racial. Si bien estas ideas no son exclusivas del positivismo, porque el pensamiento ilustrado ya las sostenía, especialmente autores como De Pauw y Buffon (Todorov, 1991),³ para estos autores el color de la piel estaba directamente relacionado con la barbarie o la civilización y lo determinaban la alimentación y el clima. Es la nueva ciencia del positivismo la que va a conferir un carácter de cientificidad a estas ideas basadas en la aplicación del darwinismo a las teorías sociales. Se trata de lo que Todorov llama “racialismo vulgar” y Hale (1991) “racismo decimonónico”, cuyos máximos exponentes fueron Taine, Gobineau, Le Bon y Renan. Lo interesante de estos autores es que atribuyen características morales y psicológicas a las razas. Así, para Renan “las razas inferiores están constituidas por los negros del África, los indígenas de Australia y los indios de América (...) las razas superiores, como la blanca y la aria, además poseen la belleza y la cultura”. Para Le Bon, entre las razas superiores solo pueden “figurar los pueblos indoeuropeos” (Todorov, 1991: 135).

En segundo lugar, se parte del supuesto de que las razas inferiores no son perfectibles por ser genéticamente inferiores. No se pueden civilizar dado que sus genes y su carácter están predeterminados, pierden sus energías vitales y tienden a desaparecer. De nuevo, Renan, Taine y Le Bon expresan su pesimismo al afirmar que “la experiencia demuestra que todo pueblo inferior que queda en presencia de un pueblo superior, está condenado fatalmente a desaparecer bien pronto” (Todorov, 1991: 144).

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

En tercer lugar, la degeneración de las razas es inevitable y la única solución para forjar una nación es su hibridación. En este aspecto, Gobineau da una vuelta de tuerca al determinismo racialista de los anteriores autores positivistas al considerar

que las hibridaciones pueden provocar una civilización superior. En su libro *La desigualdad de las razas humana* (1967), consagra estos presupuestos para toda la historia de la humanidad y para la formación de las naciones. En su organicismo asocia el cuerpo humano a las naciones, y la nación –al igual que la civilización– resulta de la absorción de la heterogeneidad: “la civilización no es otra cosa que una feliz mezcla”. Pero esta ha de ser controlada para evitar cruzamientos con razas inferiores, ya que solo mediante el cruce con razas superiores o medias se logra superarla, “formando aquello que es civilizable en nuestra especie” (Graham, 1990: 10, citando a Gouibineau).⁴

Si para Gobineau la raza se convierte en el motor de la historia, para Galton (1909) en su libro *Herencia y Eugenesia*, la eugenesia es la única forma de mejorar la raza, y para Nordau (1895)⁵ esta degeneración de la raza se extiende y permea la literatura y las manifestaciones artísticas, siendo responsable de la decadencia del fin de siglo. Por esta razón es que lleva los planteamientos de Lombroso hasta sus últimas consecuencias cuando afirma que la degeneración no afecta solo a los criminales, a las prostitutas y a los dementes, sino que está estrechamente vinculada con el arte y los artistas de fines de siglo.

En cuarto lugar, muy imbricado con las teorías citadas, surgen dos propuestas que derivan del racismo: el degeneracionismo somático y cultural de los pueblos y la eugenesia o mejora de la raza como la única vía para afrontar el determinismo genético y la degeneración de razas y pueblos. Francis Galton, planteaba los principios darwinianos sobre la degeneración de las especies y su capacidad de adaptación y los aplicaba a los pueblos y a las civilizaciones cuando planteaba la necesidad de hacer mejoras genéticas y experimentos que permitieran la supervivencia de las razas puras: “la eugenesia es la ciencia que trata de todos los factores que mejoran las cualidades innatas de una raza; también de aquellos que desarrollan hasta el máximo su superioridad” (Galton, 1909: 165). A su juicio, la ciencia eugenésica debía conseguir mejorar el stock de esa población e impedir cruces que resultasen nefastos y que degenerasen al resto.

El antecedente de este planteamiento genetista se encuentra en los teóricos degeneracionistas que habían publicado su teoría un año antes de *El origen de las especies* (1859). El primero en utilizar el concepto fue el alienista Benedict Augustin Morel, en su *Tratado sobre la degeneración* (1857), para referirse con ello a “una desviación enfermiza de la especie humana, una mutación patológica vinculada al sistema nervioso y que afectaba al carácter y personalidad de los individuos” (Álvarez Peláez, 2007: 210, citando a Morel). Cincuenta años más tarde, otro degeneracionista seguidor de Morel, Valentín Magnan, en 1882, definía la degeneración como un estado patológico que se transmite por herencia y que genera una progresiva degeneración y decadencia de la raza humana. Frente a esta progresiva degeneración física y mental, el único remedio era evitar cruzamientos con otros seres patológicamente enfermos o degenerados o exterminar a la especie inferior. El degeneracionismo era una corriente que prendió de modo especial entre los médicos, higienistas y psiquiatras de la época y que se confundió en cierto modo con la eugenesia, aunque el surgimiento y planteamientos de origen fueran diferentes (García González y Álvarez Peláez, 1999; Morel, 1857; Magnan, 1891).

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

En el siglo XIX, la articulación entre raza, sexo y desigualdad se convierte en una de las principales razones por las que se configuran las naciones y los Estados modernos, vinculados estrechamente con la idea de raza (Goldberg, 2006; Stepan 1991; Young, 1995). La gran diferencia radica en que para los regeneracionistas nórdicos o lombrosianos esa degeneración genética es incurable e irredimible y ni siquiera la eugenesia es la solución; al contrario, los regeneracionistas hispanos, más vinculados al krauspositivismo,⁶ ponen el énfasis en la educación pública y en la instrucción cívico-política como una vía de rescate de la decadencia con remedios políticos, sociales, económicos y morales. Así, para el regeneracionismo, la educación del hombre y su regeneración intelectual y moral es factible y deseable, y para ello se diseñan una serie de remedios concretos. Esta influencia se va a dejar sentir en todos los libros que hablan de “La enfermedad de América Latina”, como el libro *La enfermedad de Centroamérica* (1934), de Salvador Mendieta; *Pueblo Enfermo* (1909), de Alcides Arguedas (1909); y *Enfermedades sociales* (1906), de Manuel Ugarte. Ambas corrientes, el degeneracionismo francés y el regeneracionismo hispano, van a estar muy presentes en las élites intelectuales centroamericanas.

Existen una gama muy amplia de autores que, desde diferentes posiciones y disciplinas, recrearon y adaptaron a los teóricos racialistas europeos como Faustino Sarmiento (1811-1888), Carlos Octavio Bunge (1875-1918) y José Ingenieros, (1877-1925), en Argentina; Miguel Ángel Asturias (1899-1974), Carlos Samayoa Chinchilla (1899-1978) y Carlos Federico Mora (1889-1972), en Guatemala; David J. Guzmán para El Salvador; Mauro Fernández Obregón, Manuel de María Peralta y León Fernández, en Costa Rica; Justo Sierra (1814-1861), Francisco Pimentel (1832-1893) y Vicente Riva Palacio (1832-1896) en México; Alcides Arguedas (1879-1946) en Bolivia; Euclides da Cunha (1866-1909), Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) y Francisco José Oliveira Vianna (1883-1951) en Brasil; y Eusebio Hernández (1853-1933) y Domingo Ramos (1884-1961) en Cuba. Todos ellos abrazaron los principios del positivismo racialista y adaptaron las tesis lebonianas o gobineanas sobre el blanqueamiento, el determinismo genético, psicológico y medioambiental, la eugenesia, e incluso esbozaron teorías sobre el exterminio de los indios y de los negros americanos (Graham, 1990; Delacampagne, 1983; García González y Álvarez Peláez, 1999; Casaús Arzú, 2005; Palmer 1996).

Hipótesis sobre Centroamérica

La hipótesis planteada en este artículo en torno a este tema es que los centroamericanos no escaparon de la influencia de estas corrientes liberales homogeneizadoras

ni del positivismo racialista. Durante este período, no fueron capaces de pensar en un proyecto de nación racialmente homogénea por la vía del mestizaje. En su lugar, prefirieron blanquear la nación e invisibilizar al indio y al afrodescendiente antes de pensar en un proyecto mestizo de nación, como el caso de México o Brasil. La influencia de los intelectuales centroamericanos, muy condicionados por el positivismo y las corrientes degeneracionistas de la época, obstaculizó la construcción de un proyecto de nación mestiza. Fue esa repugnancia por el mestizaje, por el cruce de razas, esa desvalorización de lo mestizo como raza inferior, impura o degradada, lo que obstaculizó la búsqueda de soluciones que crearan una conciencia de identidad nacional. De esta manera, cuando se pensaba en una nación homogénea, lo que se estaba pensando era en proyectos eugenésicos para mejorar la raza o blanquear la nación.

Si bien hay una corriente de intelectuales centroamericanos que defienden lo contrario, a saber, que se produjo un proyecto de nación mestiza y consideran que hubo nacionalismos mestizos en Centroamérica, generalmente vinculados a un proyecto de ladinización, lo cierto es que la premisa de partida es errónea, ya que no se puede homologar el término de “ladinización” con el de “mestizaje”. Además, la mayoría de los autores positivistas centroamericanos de la época no estaban pensando en una nación mestiza, sino en un blanqueamiento de la nación, de ahí que la homogeneidad racial no fuera la prioridad para ellos. La influencia de las teorías eugenésicas desplazó desde un inicio el proyecto de integración por la vía de la ladinización (Taracena, 2004; Euraque, Gould y Hale, 2004). Los pensadores que trataron de romper con ese determinismo biológico no fueron escuchados y sufrieron un fuerte rechazo en su medio que condenó su discurso a la periferia hasta la década de 1940.⁷

La corriente positivista, el pensamiento racial y las teorías degeneracionistas se convirtieron en parte del discurso hegemónico durante todo el período estudiado (1900-1930). Estas resultan ser una característica muy específica del pensamiento social centroamericano, especialmente costarricense, salvadoreño y guatemalteco, y va a influir notablemente en la polarización de la sociedad en categorías antagónicas indio-ladino, negro y etiquetas socioraciales para describir a la población (Soto Quirós, 2011; Casaús Arzú, 2007; Gudmundson, 2010; Putnam, Chambers y Caulfield, 2005; Putnam, 2010). Esta visión del indio y del negro, como razas inferiores genética y culturalmente, es la que va a producir las políticas de mejorar la raza o de exterminio del indio pero, sobre todo, va impedir recrear un proyecto de nación mestiza.

El degeneracionismo y las teorías raciales en Guatemala, El Salvador y Costa Rica

El degeneracionismo y la eugenesia como corrientes que intentaban blanquear la nación en Guatemala, El Salvador y Costa Rica fue muy común en estos tres países del istmo, como lo prueban las redes de intelectuales entre 1900 y 1930. A continuación se analiza qué piensan los autores partidarios de las teorías raciales spencerianas y de las teorías degeneracionistas de la Generación de 1920 en Guatemala acerca de la raza

india y de su determinismo moral y psicológico, ya que este caso sirve como punto de referencia para el resto de la región.

Guatemala

Todos los autores de la Generación de 1920 aparecen muy influenciados por las teorías degeneracionistas francesas, no en balde muchos de ellos habían sido formados en Francia o habían pasado largas temporadas de su vida en París, como Samayoa Chinchilla, Miguel Ángel Asturias, Federico Mora y David J. Guzmán. En todo ellos, la influencia de Gobineau, Taine y Le Bon se deja sentir en la idea de que la fusión de razas es el principal motivo de la caída de la civilización occidental al provocar la degeneración de la especie. El problema radica en que estas razas mixtas no eran fértiles ni positivas, sino que ya estaban degeneradas, y que la fusión de ambas produjo una degradación mayor porque las razas se adulteraron debido a la alteración de las sangres, lo que provocó una progresiva degeneración (Young, 1995; Huertas, 1987).⁸

Es muy clara la influencia de las teorías racialistas en todos ellos, especialmente en considerar que el nacimiento y muerte de una civilización viene provocada desde el momento en que se inicia la hibridación. No porque esta sea negativa en sí misma, sino por el hecho de que provoca adulteración de la raza y alteración de las sangres, lo que indudablemente conlleva a la decadencia de la civilización.⁹ Como bien dirían estos autores, la degeneración de una nación se produce por el cruzamiento de sangres como resultado de esta atracción fatal; fruto de esta confusión racial se produce el atraso y la inferioridad de las razas y de algunos pueblos como el africano, americano o asiático (Young 1995; Banton, 1987; Todorov, 1991, Hale 1991).¹⁰

Miguel Ángel Asturias interpreta la degeneración de la raza indígena desde otra óptica. Él se pregunta si los indígenas mejoran o se degeneran con el tiempo, y llega a la conclusión, por sus estudios fisiológicos, anatómicos y psicológicos de que “En rigor de verdad, el indio psíquicamente reúne signos indudables de degeneración; es fanático, toxicómano y cruel”. Considera que, por su etiología, “resulta evidente la decadencia de la raza indígena”. Entre las múltiples causas que enumera, la mayor parte son de índole económico y social: la mala alimentación, la falta de higiene, el trabajo excesivo, el casamiento prematuro, las enfermedades, el alcoholismo y, lo que va a ser punto central de su tesis, la falta de cruzamiento (Asturias, 1923). Es este punto, siguiendo a Le Bon, Renan e Ingenieros, el que le lleva a afirmar que el principal problema de los indios ha sido la falta de cruzamiento: “Los indios se han gastado ellos mismos, su sangre no ha hecho a través de incontables generaciones, sino girar en un círculo (...) Hace falta sangre nueva, corrientes renovadoras que resarzan la fatiga de sus sistemas, vida que bulla pujante y armoniosa.” A juicio de Asturias, este es el verdadero problema: “el estancamiento en que se encuentra la raza indígena, su inmovilidad, su inacción, su rudo modo de pensar, tienen origen en la falta de corrientes sanguíneas que le impulsen con vigoroso anhelo hacia el progreso” (Asturias, 1923: 7 y 9; Naranjo, 1998).¹¹

Samayoa Chinchilla lo expresa en otros términos: el indígena tiene una incapacidad psicológica para evolucionar porque “no ha podido evadirse de su mundo mental (...) son pueblos milenarios cuyas energías primitivas, por una u otra causa se agotaron y todo esfuerzo por volverles a su antigua vida sería vano”. Esa es la causa por la que “el indio será siempre indio, y su redención solo será posible cuando su vieja sangre tenga oportunidad de mezclarse con representante de la raza blanca” (Samayoa Chinchilla, 1937: 7).¹² Siguiendo esta línea de pensamiento, Asturias considera que “El indio no pudo, ni ha podido, ni podrá incorporarse de golpe a la cultura avanzada que tiene la minoría”, puesto que se ha producido “una degeneración permanente de la raza indígena, lo que le impide acceder al progreso y a la civilización moderna” (Asturias, 1923: 8).¹³

Federico Mora, (1889-1972), médico forense y psiquiatra graduado en París, en un artículo titulado “Nuestro modo de ser”, plantea las reformas que debería de hacer el hombre guatemalteco por medio de la higiene, de la moral por la educación y “de la raza por medio de la eugenesia” (Mora, 1925: 175).¹⁴ Para este autor, no cabe duda de que la mezcla entre español (raza superior) e indígena (raza inferior), generó una degeneración racial en el mestizo y provocó un grave lastre a “nuestra civilización”, contribuyendo a la incorporación de una herencia progresiva de patologías propias del guatemalteco: “venga por donde viniere la inferioridad biológica del mestizo con relación a sus ancestros, el hecho es que esa inferioridad existe y plantea el más arduo problema para el sociólogo y para el hombre de Estado”(Mora, 1925: 176).¹⁵ Sin embargo, para Mora, esta degeneración histórica y hereditaria es reversible a través de la aplicación de la eugenesia y de medidas higiénicas y educativas, de ahí la necesidad de aplicar desde el Estado un buen proyecto eugenésico para toda la población que frene el proceso degenerativo de la población indígena y mestiza en general.

Con estos argumentos esgrimidos por buena parte de los intelectuales de la generación de 1920, se observa cómo la eugenesia en Guatemala, al igual que en Costa Rica y en El Salvador, se convierte en la solución para conseguir una nación homogénea que formó parte del discurso hegemónico de las élites intelectuales de la época y una de las soluciones más frecuentemente propuestas en casi todos los espacios de opinión pública.

Por ello, el análisis aquí propuesto no coincide con la afirmación de Palmer acerca de que el racismo y la eugenesia no constituyeron un proyecto relevante en el imaginario nacional de las élites guatemaltecas, sino que, desde el inicio, tuvieron una visión mestiza. Al contrario, por el análisis pormenorizado de la prensa diaria y de las revistas de 1920, y el análisis del discurso de un buen número de intelectuales de la época, el mejoramiento de la raza y el desprecio hacia una nación homogénea por la vía del mestizaje formaron parte sustancial del imaginario nacional de las élites guatemaltecas. La idea del blanqueamiento de la nación fue un imaginario común para toda Centroamérica, pero se agudizó de una manera más profunda en las élites intelectuales guatemaltecas y costarricenses, en donde el mito del mestizaje no llegó a cuajar como en Nicaragua y en El Salvador (Palmer, 1996; Casaús Arzú, 2005; López Bernal, 2009).¹⁶

La obsesión recurrente del mestizaje como algo negativo y responsable de los males de la nación emergió permanentemente en el pensamiento de Horacio Espinosa Altamirano, Samayoa Chinchilla, Epaminondas Quintana, Federico Mora, Roger de Lys y de otros intelectuales de menor relieve de la generación de 1920. Para Miguel Ángel Asturias, muy influido por Le Bon y Renan, y por autores latinoamericanos de la época como Manuel Gamio, Carlos Bunge y José Ingenieros y Arguedas, según el Capítulo II de su tesis, la fisonomía del indio “es de suyo fea, la nariz y la boca anchas, los labios gruesos, las comisuras hacia abajo, los pómulos salientes, el ojo oblicuo amortiguado (...)”, y añade “El cabello es de firme color negro, espinudo, como le llaman vulgarmente, y se extiende con toda regularidad sobre la cabeza abundando hacia delante, a la altura del frontal. Recuerda una brocha” (Asturias, 1923: 16).

Más significativa parece la descripción de Asturias de los caracteres psicológicos del indígena que, en algunos rasgos como la facilidad de imitar, afirma que “son propios de las razas inferiores” (Asturias, 1923: 7). El estereotipo que describe se aleja de la tipología común de otros autores de la época, pero no por ello deja de estar teñida de prejuicios raciales y sociales. Para Asturias, el indígena es utilitarista, con escasa mentalidad y voluntad nula, es cruel en sus relaciones familiares, huraño, insensible al dolor físico y moral, pero sobre todo es incapaz de crear. A esos caracteres psicológicos les confiere unos valores éticos y políticos, como su incapacidad de pensar en la nación, su incompreensión del concepto de patria y su ausencia de conciencia jurídica y ciudadana.

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

El máximo exponente de este discurso racialista y degeneracionista es Carlos Samayoa Chinchilla, para quien:

El indio de Guatemala, es un valioso elemento decorativo, forma parte de nuestros paisajes y en lo que respecta a su condición merece nuestro respeto humano[...] Pero, el indio, cargado de conocimientos y favorecido por todas las circunstancias imaginables será siempre indio, es decir un ser huraño ante toda idea nueva, impenetrable y como sonámbulo entre el enjambre de inquietudes que acosan al hombre en su marcha hacia la conquista del futuro [...] su verdadera redención no llegará sino cuando su vieja sangre tenga oportunidad de mezclarse con representantes de raza blanca (Samayoa Chinchilla, 1937: 6).

En este párrafo aparecen todos los tópicos acerca de los indígenas: haragán, degenerado, huraño, irredimible, un elemento decorativo y, lo que es más grave para la construcción del estereotipo y del prejuicio racista, el carácter absoluto e inamovible de estas cualidades.

El Salvador

El Salvador no escapa a las teorías eugenésicas y degeneracionistas propias del siglo XIX y del pensamiento racial spenceriano, las cuales se manifiestan en buena parte de sus intelectuales como David J. Guzmán y Francisco Galindo, y que tienen mucho que ver con la idea de hacer desaparecer al indio, de convertirlo en mestizo o de mejorar la raza.

David J. Guzmán procede de una familia de políticos y terratenientes añileros de San Miguel; es hijo de Ana Martorell y del General Joaquín Eufasio Guzmán. Realizó la totalidad de sus estudios en la ciudad de Guatemala en la Universidad de San Carlos, donde adopta los principios básicos del pensamiento liberal europeo a través de los teóricos del liberalismo como Quesnay, Turgot, Smith, Hobbes, Locke. Posteriormente, estudia en Francia, en donde sus ideas se vieron influenciadas por el darwinismo social y el degeneracionismo francés, especialmente por las ideas de Gustave Le Bon, con sus postulados fundamentales sobre la desigualdad de las razas, y por Gobineau, con su modelo determinista del medio ambiente y la degeneración racial. Todos estos pensadores influirán en las líneas de investigación y en los proyectos higienistas que realizará a lo largo de su vida profesional (Hernández, 2009; López Bernal, 2009).

David J. Guzmán considera que el indígena:

Es un ser pasivo en el estado civil y social de nuestra sociedad á pesar de estar plenamente rehabilitado por las leyes de la República. Es necesario que el espíritu realmente liberal y humanitario de nuestras instituciones penetre por todos lados en el hogar del indígena, instruyéndole, sacándole de la apatía, y si es posible haciéndole desaparecer gradualmente en la masa de la civilización actual que es por una parte la suerte reservada á los vestigios espirantes (sic) de otras civilizaciones ya muertas y por otra la gloriosa misión encomendada al apoyo paternal de los gobiernos liberales e ilustrados (Guzmán, 1883: 507).

Las teorías del exterminio o desaparición parcial del indio tienen mucha similitud con las de Carlos Samayoa Chinchilla en Guatemala, o las de Manuel de María Peralta, Felipe Molina o Joaquín Bernardo Calvo en Costa Rica (Soto Quirós, 2008a) y, sin duda, van a eclosionar en la matanza de 1932.¹⁷

Esta idea temprana de exterminio del indio o de la desaparición del mismo se va a ir recreando en las élites políticas e intelectuales del país en la medida en que la economía cafetalera se desarrolla, las tierras de las comunidades indígenas pasan a manos de los ladinos y terratenientes, y las comunidades indígenas se rebelan y se enfrentan a esta situación de despojo. No es casual que a lo largo del siglo XIX hubiera más de 45 sublevaciones indígenas en El Salvador, casi todas ellas en los departamentos de Nahuizalco, Izalco, Santa Ana y Cojutepeque, y que la movilización rural e indígena de 1931, que precedió a la insurrección de 1932, tuviera un carácter marcadamente indígena, en donde se intensificaron el racismo local y los tópicos en contra de la población indígena (Tilley, 2005; Gould y Lauria, 2008).

En 1916, David J. Guzmán escribía: “Los indios son pertinaces en su empeño de no mezclarse con el elemento blanco (...) Aún se ven en las ciudades más pobladas y dotadas ya del movimiento vital del progreso, en los suburbios, indios que viven en miserables ranchos de paja exhibiendo sus antiguas costumbres” (Ward, 1917: 47).

Las opiniones de Guzmán sobre los indígenas salvadoreños oscilan entre las corrientes civilizatorias propias de Sarmiento, que buscaba vías para integrarlos a través de la educación, y las teorías eugenésicas y de exterminio que resaltaban sus rasgos físicos y su incapacidad de mejorar la raza, como eran las opiniones de Miguel Ángel Asturias y de Samayoa Chinchilla. A juicio de Guzmán, los indios tienen un semblante “angular, serio, taciturno, sin simetría en la forma. Tienen un color bronceado oscuro; talla baja y cuerpo muy sólido, pelo liso y negro, barba escasa o ninguna. Las mujeres son más pequeñas; su tipo en general no es interesante y cuando son viejas es extraordinariamente feo.” (Guzmán, 1916: 48; López Bernal, 2007: 82 y ss.; Hernández, 2009).¹⁸

Se trata de una descripción muy similar a la que hace Asturias sobre el indio guatemalteco, o Alcides Arguedas sobre el indio boliviano, para quien el indígena es: “de color cobrizo pronunciado, de greña áspera y larga, de ojos de mirar esquivo y huraño (...) el conjunto de su rostro es poco atrayente y no acusa ni inteligencia ni bondad” (Arguedas, 1979: 48). Y continúa diciendo: “su carácter tiene la dureza y la aridez del yermo. También sus contrastes, porque es duro, rencoroso, egoísta, cruel, vengativo y desconfiado cuando odia. Sumiso y afectuoso cuando ama” (Arguedas, 1979: 49).¹⁹

Por su parte, el mestizo o ladino para Guzmán posee unos caracteres más positivos y debe de ser el elemento central de la nación salvadoreña:

Los ladinos o mestizos son de una constitución fuerte y sana; activos, inteligentes de perseverancia notable en todo lo que emprenden. Son los que ejercen las artes mecánicas, las industrias liberales y los oficios domésticos. Su color trigueño oscuro que caracteriza su piel comienza a desaparecer en las sucesivas alianzas con los blancos de la segunda a la tercera generación, como sucede también con la mezcla del negro, cuya tez oscura desaparece a la quinta generación. Los mestizos son los hombres de resistencia a todas las intemperies de nuestro clima cálido, los que ejercen las artes y los oficios, los mejores soldados de la República. Ilustrados, son los mejores y desinteresados patriotas y un elemento útil al progreso del país (Guzmán, 1883: 49).

En todos estos autores se ve claramente la influencia de las teorías degeneracionistas francesas de Goibeneau, Taine o Lebon, en donde la genética, el clima o la geografía marcan y determinan la raza y el carácter. Coincidimos con Tilley (2005) en que la historiografía salvadoreña ha minusvalorado la importancia del pensamiento racial decimonónico en El Salvador, con otros autores de principios de siglo como Salvador Barberena o Román Peña, y se ha sobrevalorado el proyecto mestizo de los intelectuales de la década de 1920 y 1930. Este artículo defiende que sin ese componente del degeneracionismo y de las corrientes racialistas en las élites intelectuales, políticas y económicas, no se puede comprender el genocidio de 1932.

En cuanto a la jerarquía racial, a juicio de Guzmán, el blanco es el que ocupa la cúspide de la pirámide y el que está destinado a gobernar el país:

Los progresos que el país va realizando son poderoso elemento de fusión de razas que actualmente pueblan la República. El elemento dirigente de la sociedad es el blanco o criollo, el cual tiende con medidas de previsión y altruismo, a igualar todas las clases dictando leyes como la constitución de 1871 y la del 86, que hacen desaparecer las desigualdades de raza, y tienden a elevar a la raza desheredada al nivel de ciudadanos de la República liberal progresista (Guzmán, 1916: 46).

Por los estudios recientes de Oliva sobre el higienismo en El Salvador es posible darse cuenta de que Guzmán no era una excepción en el pensamiento degeneracionista y eugenésico, sino que había una fuerte presencia de intelectuales higienistas en el campo de la medicina, la psicología y la psiquiatría que tenían la revista *Universidad*, en donde expresaban y recomendaban toda la política higienista para los sectores populares, especialmente dirigida hacia los indígenas y ladinos. A juicio de Oliva (2011: 87):

Se estableció así una programática ideológica que fue desarrollada ampliamente por los intelectuales oficiales, quienes ciertamente buscaron invisibilizar la realidad del indígena y el ladino, creando un modelo civilizatorio de tipo europeo. Lo anterior, ya dentro de las reformas liberales positivistas, se tradujo en un sistema de instituciones cuya principal divisa parece haber sido la de crear la infraestructura material e ideológica para neutralizar a estos grandes grupos de población y asimilarlos como fuerza de trabajo a las estructuras de la economía agroexportadora cafetalera”.

Para Oliva, en El Salvador hubo un claro proyecto social higienista que llegó a ser hegemónico durante el gobierno liberal de Zaldívar y que se manifestó en leyes que establecieron el carácter obligatorio del trabajo, en una legislación en materia de educación y salud de carácter eugenésico, así como en leyes inmigratorias que afectaron sustancialmente a las poblaciones campesinas y a las tierras ejidales de los indígenas. Esta política de concentración de la riqueza en un pequeño grupo va a generar una pauperización del resto de la población y a iniciar una dinámica de violencia gradual, pero irreversible, cuyo detonante estallará a principios de la década de los años treinta del siglo XX (Oliva, 2011: 89).

Estas políticas higienistas fueron mucho más comunes de lo que se ha escrito hasta el momento en El Salvador, y sin duda contribuyeron a la invisibilización de los indios. Posteriormente, se convirtieron en una obsesión para las élites intelectuales finiseculares, así como en un mecanismo poderoso de justificación racial que culmina con la matanza de campesinos indígenas en 1932, donde se considera que fueron asesinados más de 12 000 indígenas, punto a partir del cual el imaginario nacional empezó a recrear el mito de la nación mestiza (Tilley, 2005; Gould y Lauria, 2008; Alvarenga, 1996).²⁰

Costa Rica

En Costa Rica, el mito de una raza blanca y de una nación homogénea y civilizada es uno de los elementos a través de los cuales se va forjar un proyecto de identidad nacional a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Resulta muy interesante el hecho de que en los censos del siglo XVIII, la idea de la existencia de un alto porcentaje de mestizos en Costa Rica era una opinión generalizada. Iván Molina habla de que la composición étnica de Costa Rica como mestiza fue común a lo largo de la Colonia hasta del siglo XVIII en casi todos los compendios de historia o geografía, y se habla de una presencia mayoritaria de ladinos o mestizos (Molina Jiménez, 2011; Soto Quirós 2008a; Gudmundson, 2010; Putnam, 2002). Sin embargo, en el siglo XIX, especialmente a partir de 1830, se inicia una nueva construcción de la blancura de Costa Rica, fruto de los relatos de viajeros y científicos, pero también de los intelectuales costarricenses que empiezan a reinventar la existencia de una población mayoritariamente blanca. Juan Galindo, en el *Jornal of the Royal Geographical Society of London*, hablaba de que Costa Rica estaba formada por una mayoría de raza blanca (125 000 habitantes), de unos 25 000 indígenas, y prácticamente de ningún mestizo o ladino (Soto Quirós, 2008a). Este imaginario de la blancura se va trasladando de unos intelectuales a otros, y a este blanqueamiento de la nación se le va añadiendo una serie de tópicos que le acompañan.

Felipe Molina Bedoya considera que de los 100 000 habitantes, 90 000 son blancos y 10 000 indios, con lo que niega la existencia de mulatos y negros. Él asegura que esa característica somática es lo que hace que el costarricense sea un pueblo “industrioso, emprendedor, económico, pacífico y hospitalario con los extranjeros” (Molina Bedoya, 2001: 7). Este imaginario de la blancura cada día se va recreando y se considera que la blancura de la raza “tica” se debe a que los primeros españoles eran oriundos de Galicia, población que gozaba de estos rasgos psicológicos, y que es lo que ha permitido la construcción de una nación homogénea en idioma, cultura e instituciones. Como consecuencia, esto ha generado el progreso y la civilización de Costa Rica frente a sus repúblicas hermanas con mayores desequilibrios étnicos y mayores conflictos étnico-culturales (Gudmundson, 1978 y 2010).²¹

Uno de los presidentes de la república, Juan Rafael Mora, define al pueblo costarricense en 1856 como “laborioso, honrado, sumiso a las leyes y respetuoso de sus autoridades”, y estos rasgos se deben a la homogeneidad de su raza (Soto Quirós, 2008a: 242). En consonancia con lo expuesto por Soto Quirós (2008a) y Palmer (1996), el análisis aquí propuesto considera que para mediados del siglo XIX, sin duda por la influencia del positivismo racialista, las élites intelectuales costarricenses y la mayor parte de las élites centroamericanas, así como buena parte del contexto internacional, ya había asumido el mito de Costa Rica como una nación blanca, homogénea y civilizada.

Palmer (1996), uno de los primeros investigadores en abordar el tema de la influencia del positivismo racialista y de las corrientes eugenésicas en Costa Rica, plantea que el blanqueamiento de la nación ya era una preocupación constante en las élites intelectuales costarricenses a mediados del siglo XIX, la cual se convierte en una

estrategia de superación racial, a partir de 1880, cuando los liberales costarricenses negaron la heterogeneidad étnico-cultural de la población y apostaron por la ficción de una raza pura, negando la presencia de indígenas y negros en el país. Una de las razones de esta ficción, a juicio de autores como Molina Jimenez (2011), Palmer (1996) y Soto Quirós (2008a), es plantear que, cuando las élites intelectuales están recreando el mito de la homogeneidad por la vía de la blancura, no están pensando en la totalidad del país ni en el conjunto de la población, sino que se están refiriendo al Valle Central de Costa Rica, sin tener en cuenta al resto del país, e invisibilizando a la población afrodescendiente de la costa de Limón.²²

Palmer (1996: 118) y Putnam (2002: 16) van más lejos al plantear que la política de inmigración que proponen las autoridades costarricenses a partir de 1897 va a tener un claro cariz eugenésico al excluir a las poblaciones chinas y negras por ser nocivas al progreso y bienestar de la República y porque “su raza, sus hábitos de vida y espíritu aventurero es inadaptable al medio ambiente (...) Serían para el país un motivo de degeneración fisiológica y elemento propicios para el desarrollo de la holganza y el vicio”.

Otros estudios realizados sobre la población afrodescendiente de la *United Fruit Company* (UFCo) y de la región de Limón prueban que estas corrientes degeneracionistas y eugenésicas estaban muy en boga durante fines del siglo XIX y principios del XX (Cáceres, 2000; Putnam, 2002). En torno a 1905, de los 5000 trabajadores de la UFCo, más de 4000 eran jamaicanos, y eso generaba una serie de problemas en la ciudad de Limón que se expresaban en una fuerte polémica en la opinión pública acerca de la presencia de los negros. Por esta razón, en la prensa se solicitaba a la compañía que se abstuviera de traer a más inmigrantes negros que afeaban la raza y generaban atentados crímenes e incendios en la región (Soto Quirós 2008b: 41- 58).

La imagen de estos inmigrantes afrodescendientes, a los que se les llamaba “Los competidores del betún” o “los brujos negros”, se desprende del siguiente artículo bajo el seudónimo de Cam: “a cada instante se registran tremendos robos, homicidios y otros crímenes por ellos cometidos y, además, la raza nunca podrá conservarse pura si así continúan las cosas, pues las hijas del país contraen matrimonio con jamaicanos, resultando de esto que los frutos de ese enlace nos son ni chicha ni limonada” (Soto Quirós, 2008b: 48). Estos artículos terminan pidiendo al gobierno que impida la inmigración de jamaicanos y negros, y que evite mediante leyes restrictivas e higienistas el mestizaje o el cruzamiento de las razas por suponer estas un peligro para la raza blanca y para el futuro de la identidad nacional (Soto Quirós, 2008b).²³

Lara Putnam coincide con esta perspectiva cuando estudia el asentamiento de jamaicanos en Puerto Limón y cómo la sociedad costarricense estableció una serie de tópicos y tipificaciones raciales en función del color de la piel. A los jamaicanos se les llamaba “chumecos”, expresión que en el futuro se convertirá en el sinónimo de “negros”, y a los españoles “pañas”, y de ahí toda una catalogación racial. A su juicio, la raza y el género van a ser construcciones identitarias marcadas por el color (Putnam, 2002: 15).

Gudmundson y Wolfe (2010) dan un paso adelante al demostrar que la negritud va estar ausente en la construcción nacional centroamericana y que en las escasas menciones que se hace del mestizaje en la región se encubre a los afrodescendientes, quienes fueron numerosos tanto en Honduras como en Nicaragua y Costa Rica. Ambos autores consideran que la “blancofobia” invisibilizó la presencia de afrodescendientes en América Central durante el período poscolonial.

Este blanqueamiento de la nación o invisibilización del indio y del negro también está presente en una de las revistas más emblemáticas y progresistas del país, de la región centroamericana y de todo el continente americano: *Repertorio Americano*. Esta revista fue dirigida por uno de los grandes intelectuales de la época, Joaquín García Monge, que a juicio de casi todos sus biógrafos fue uno de los principales constructores de la nación de esa generación. Como muchos otros intelectuales de la época, enfatizaba la importancia de la instrucción y de la educación en la cuestión social y la construcción nacional, en donde el imaginario nacional tenía un cariz continental de “Nuestra América, hispanista y regeneracionista, en donde se intentaba ensalzar la vertiente latinoamericana e hispana” (Pakkasvirta, 1997: 142).

Sin embargo, a juicio de Pakkasvirta (1997: 149), las élites intelectuales blancas que escribían en *Repertorio* poseían un imaginario homogéneo y de blanqueamiento de la nación y nunca pensaron en los otros como parte de esa nación:

“(...) la imagen de Costa Rica siguió siendo blanca y progresista en todos los números de Repertorio de la década. La Nación era el valle central y a veces Puntarenas (...) la ciudad de Limón -la ciudad negra- no era mencionada en este contexto. En el mundo de Repertorio no existían los indígenas costarricenses, aunque muchas veces publicaran poemas y leyendas indígenas (...) y la población negra de la Costa Atlántica era un problema para la imagen homogénea, blanca y progresista de Costa Rica.”

Pakkasvirta coincide con Cruz Molina (1999), otra autora que ha analizado la indianidad y la negritud en *Repertorio Americano*, en que hubo muchos intelectuales que publicaron artículos abiertamente racistas contra los negros, y que García Monge no se pronunció en ninguna ocasión al respecto, guardando un silencio cómplice. A juicio de estos autores, esta posición obedecía a la necesidad imperiosa de construir un imaginario de Costa Rica como país blanco, homogéneo, progresista y pacífico, y cuando se hablaba de “nuestra raza” se estaba hablando de nuestra raza hispana, blanca y europea, en donde “el otro” era invisibilizado o no tenía cabida.

En este sentido, al igual que piensan los autores anteriormente mencionados, el mestizaje no tuvo cabida en la construcción del imaginario nacional de Costa Rica, El Salvador y Guatemala, porque sus élites lo que intentaron fue blanquear la nación e invisibilizar a la población indígena o afrodescendiente o, en el mejor de los casos, establecer políticas eugenésicas para mejorar la raza, pero nunca vieron el mestizaje como la piedra angular para la construcción de la identidad nacional. Si bien en el caso de Costa Rica sí les funcionó, al ser un área demográficamente vacía y con escasa

población negra e india en esos momentos, en Guatemala y en El Salvador tuvieron que acudir a políticas eugenésicas más fuertes y al exterminio de la población indígena (en El Salvador en 1932 y en Guatemala en 1945 y 1982) para blanquear la nación, bajo el pretexto de la penetración del comunismo en ambos casos (Tilley, 2005; Gould y Lauria, 2008; Casaús Arzú, 2008; Brett, 2010; Grandin, 2007).²⁴

Consecuencias el proyecto eugenésico de nación y de las políticas de exterminio en El Salvador y Guatemala en el siglo XX

El imaginario de la blancura o del blanqueamiento de la nación en El Salvador y Guatemala construido por las élites intelectuales y fundamentado en la justificación de poner en marcha una economía agraria cafetalera, basada en el sobre explotación del campesino y en el despojo de las tierras comunales, muy pronto se hizo sentir en las élites políticas regionales y nacionales con el recrudecimiento o intensificación de un racismo profundo contra la población indígena. A juicio de Gould y Lauria (2008: 164 y ss.), el racismo de la clase media y de la élite a menudo giraba en torno a la noción del indígena como sucio, degenerado, y como un impedimento para el progreso. Los tópicos del indio o “indito” como ignorante, retrasado, incapaz de progresar, se intensifican con las movilizaciones indígenas en la década de 1930 para convertirse en “indios bárbaros y comunistas” que debían ser exterminados.

Según el análisis realizado, el positivismo racialista y su imaginario sobre el indio como un sujeto fuera de la cultura y de la civilización se agrava con las movilizaciones indígenas por la usurpación de sus tierras y provocan el primer exterminio de la población indígena en Centroamérica: “la matanza de 1932”. Hasta hace poco tiempo, esta matanza era leída por los historiadores y antropólogos en clave de clase social, es decir como una masacre de campesinos instigados por el partido comunista. Sin embargo, en los últimos años, investigaciones como la de Gould y Lauria (2008), Alvarenga (1996), Ching y Tilley (1998) y Oliva (2011) han llegado a la conclusión de que las variables de clase y etnia se entrecruzan, y que lo que se produjo en El Salvador fue una sublevación indígena en la que el Partido Comunista aprovechó a la población indígena y sus demandas y se lanzó a una insurrección, sin plena conciencia de que los campesinos, al margen de su variable de clase, eran a su vez indígenas, y que el racismo de las élites políticas y económicas iban a provocar un auténtico genocidio en contra de la población indígena. Los autores anteriormente citados, basados en los testimonios de los escasos supervivientes y en una relectura de todos los diarios y testimonios de la época, llegan a la conclusión de que la “matanza del 1932” no fue tan numerosa como lo que se ha venido diciendo hasta ahora (30 000 campesinos), pues la cifra más precisa fue alrededor de 12 000 campesinos. Sin embargo, su contribución ha sido que, en su mayor parte, eran indígenas, por lo que concluyen que lo que se produjo fue un genocidio en contra de la población indígena debido a que hubo claramente un móvil, una intención y una planificación por parte del Estado de exterminar a los pueblos indígenas (Ching y Tilley, 1998; Casaús Arzú, 2008; Alvarenga, 1996).²⁵

A juicio de Gould y Lauria (2008), el racismo y el desprecio de las élites económicas locales y políticas jugó un papel clave para llevar a cabo una política de limpieza étnica. Para ello, ponen como ejemplo dos de las masacres más emblemáticas que se producen después de la derrota militar de los insurgentes: la del terrateniente, Gabino Mata en “El Canelo”, en la que reunidos cientos de indígenas fueron asesinados brutalmente, y la del alcalde de Nahuizalco, quien reunió a todos los indígenas mujeres y niños en la plaza del pueblo y ejecutó a más de 4500 indígenas, incluyendo mujeres y niños. A juicio de estos autores, en estas matanzas hubo una clara intencionalidad de asesinar a los indígenas, dado que las órdenes del ejército fueron: “cuando capturen a un sospechoso, si es indio mátenlo y, si es ladino, tráiganlo para ser interrogado” (Gould y Lauria, 2008: 292). Además del hecho de considerarlos racialmente inferiores, ahora se convertían en indios comunistas, con lo cual “se fusionó el odio y el racismo contra el indio como clase insurrecta, con el odio de clases” y como resultado, “se mató a miles de personas en una forma de genocidio”. (Gould y Lauria, 2008: 285).

A partir de este genocidio, los salvadoreños empiezan a construir el mito de la nación mestiza, negando que la matanza haya sido un genocidio en contra de un grupo étnico, y elaborando un discurso de que “pagaron justos por pecadores” y en el que “los pobres inditos” fueron engañados por los comunistas. Sin embargo, a partir de entonces, los indios desaparecen de la escena política y de la nación, y esa desaparición física y cultural de los indígenas, que se resume en la frase “En El Salvador no hay indios”, y que se produce después de la insurrección de 1932, es compartida por todos los sectores de la sociedad (élites económicas, políticas, intelectuales y sectores de izquierda) que encubrieron a los indios bajo el manto de “campesinos”. Estas élites contribuyeron a borrar del imaginario nacional el protagonismo de los indígenas en la insurrección y las masacres dirigidas especialmente en contra de la población indígena, olvidándose o borrando de la memoria colectiva y de los censos de los indígenas como sujetos históricos de la insurrección, de las masacres y de la nación.

Ching y Tilley (1998: 135) confirman esos supuestos y consideran que el etnicidio estadístico se inicia con la supresión en los censos de El Salvador de la categoría racial a partir de 1925, pero sobre todo a partir de 1932, en donde desaparece la categoría de “indígena” para pasar a ser “mestizos”. De esta manera, afirman que “los indígenas se evaporan del censo y de la nación”. Sin embargo, los datos demográficos de su invisibilización en los departamentos de la masacre, Sonsonate y Ahuachapán, desmienten los datos censales y la población indígena después de 1932 se incrementa de un 32 % a un 34 %, pero desaparecen de los censos.²⁶

El supuesto mito de la nación mestiza de los salvadoreños, que emerge unas décadas antes del genocidio, se refuerza, según López Bernal (2009) y Lindo (2002), después del genocidio porque favorece la invención del mito de una nación mestiza sin indios (Roque Baldovinos, 2009). Sin embargo, el análisis aquí propuesto no coincide con aquellos autores que consideran que El Salvador tuvo un patrón de construcción de la homogeneidad por medio del mestizaje, como en el caso de Nicaragua²⁷ y Honduras, sino que más bien este difiere sustancialmente de estas repúblicas y se parece mucho

más a la estrategia eugenésica y de blanqueamiento de las naciones de Argentina, Costa Rica y Guatemala, con la única diferencia de que El Salvador lo consiguió por la vía del exterminio físico y de la supresión en los censos, como Argentina por la vía del genocidio cultural. A Costa Rica, le va a ser mucho más fácil –por ser un área demográficamente vacía– planificar el blanqueamiento por la vía demográfica y de los censos, convirtiendo a toda la población indígena, afrodescendiente y mestiza en una nación de blancos.

De esta forma, puede afirmarse que el primer experimento genocida para blanquear la nación y exterminar al indio se dio por primera vez en El Salvador, en 1932, y no en Guatemala, y que las corrientes del positivismo racialista de las élites intelectuales salvadoreñas jugaron un papel clave para justificar este genocidio e invisibilizar a los indios y hacerlos desaparecer del mapa nacional. Con ello se buscaba poder “homogeneizar la nación” por la vía del exterminio físico y estadístico, un proyecto que ya había sido muy exitoso en Argentina unas cuantas décadas antes y que posiblemente sirvió de ejemplo (Nacach, 2007).

El caso de Guatemala es sin duda el más paradigmático de todos porque, en un país con mayoría indígena en el siglo XIX y principios del XX, las élites intelectuales decidieron aplicar una política eugenésica y de exterminio de la población indígena que era inviable por razones demográficas, y porque la población indígena suponía la principal mano de obra para un cultivo extensivo como el café. Sin embargo, la intencionalidad de las élites intelectuales y de algunos gobiernos con las políticas migratorias no se pudo llevar a la práctica, a pesar de ser el país con mayor número de intelectuales, abogando por la eugenesia y el exterminio. De este modo, tuvieron que poner en marcha políticas masivas de despojo de la población de las tierras comunales, decretar la conversión de los pueblos indios en ladinos y establecer una política de inmigración blanca-europea y de nuevos mecanismos de trabajo forzado.

A partir de entonces, el racismo como ideología dominante, basada en las corrientes degeneracionistas y eugenéticas del siglo XIX, empezó a operar como racismo, valorando las diferencias biológicas y raciales en lugar de las diferencias culturales o sociales. El imaginario racista se modificó sustancialmente por la influencia del liberalismo, el positivismo y el darwinismo social, y empezó a operar como un fuerte mecanismo de diferenciación política-social y de exclusión económica.

El racismo fue un elemento clave en el nuevo Estado liberal oligárquico, en donde el indígena –que durante la colonial estaba reconocido jurídicamente como un grupo socio-racial y gozaba de cierta autonomía para garantizar la buena marcha del Estado corporativo– perdió todos sus derechos y pasó a ser invisibilizado.

La metamorfosis del racismo a partir del siglo XIX estuvo vinculada a las nuevas formas de dominación capitalista, en las que el racismo operó de forma más virulenta y enérgica, pero a su vez más sutil y difusa. Es la fase que Miles denomina racialización, Foucault racismo de Estado, y Young la raza como motor de la historia,²⁸ que ocurre cuando el racismo se articula con otros discursos: el de la construcción de la nación, el reforzamiento del machismo y la aplicación burda del darwinismo en su

vertiente más racista. Estas variables refuerzan el imaginario racista de la élite, el espacio del racismo se difumina y dispersa por toda la sociedad y las formas de dominación tradicional se solidifican gracias al sistema de patronaje y clientelar que las élites criollas reproducen, recrean y refuerzan desde el Estado. Expresiones como esta son comunes a lo largo del siglo XIX y principios del XX.

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

A principios del siglo XX, buena parte de la intelectualidad del país abogaba por una política eugenésica, de mejora de la raza, por medio de la inmigración de europeos (Juárez Muñoz, 1922).²⁹ Esta es una de las razones por las que la pervivencia del racismo ha sido tan fuerte en Guatemala, porque las élites intelectuales y políticas en las décadas de 1920 y 1930 apostaron por un modelo de nación eugenésica, racista y excluyente, en lugar de imaginar una nación homogénea o mestiza, por lo que generaron un tipo de Estado autoritario, basado en la violencia como principal fuente de control social (Casaús Arzú, 2001).

Como ha señalado González Ponciano (2004) la conversión de la blancura en autoritarismo político fue la ruta que los liberales guatemaltecos adoptaron, incluso con criterios de inmigración selectiva de alemanes, anglosajones y nórdicos para mantener el Estado racista y excluyente.³⁰ De esta manera, cuando se produce la segunda crisis oligárquica en 1963, con la consolidación del Estado autoritario y el reforzamiento de la dominación militar oligárquica, pero sobre todo desde finales de la década de 1970 y hasta mediados de la de 1980, puede decirse que el racismo de Estado alcanzó su máxima expresión. En este momento histórico la oligarquía no fue capaz de legitimar su dominio a través de un Estado de derecho y recurrió al ejército, al fraude electoral, a la militarización del Estado y a la represión masiva para mantenerse en el poder.

Fue en este punto cuando el racismo empezó a operar como ideología de Estado, porque proporcionó una estrategia política para la acción y planificó y ejecutó el racismo directamente desde el Estado y sus aparatos represivos e ideológicos en contra de los Pueblos Mayas. Fue también durante este período cuando la élite del poder, los políticos y los militares proyectaron una estrategia de represión selectiva e indiscriminada que dio paso al empleo de la tortura, la guerra psicológica y todo tipo de métodos represivos contra la población civil y, especialmente, contra la población indígena, provocando un auténtico genocidio. Ello explica por qué la alianza militar-oligárquica, junto con la tendencia neopentecostal basada en la doctrina calvinista del más rancio puritanismo representada por Ríos Montt, va a justificar el exterminio de miles de indígenas: simplemente porque estos “no era sujetos de gracia, porque son idólatras, pecadores y representan las fuerzas del mal y además eran comunistas” (Casaús, 2008: 33).

Durante esta fase, los niveles de racismo se manifestaron en casi todas las instituciones del Estado: las fuerzas armadas, la administración pública, la educación; en instituciones de la sociedad civil, las iglesias neo-pentecostales, los medios de comunicación, los partidos políticos, las asociaciones gremiales. En la estructura social, se reforzaron las divisiones étnicas y se polarizaron los antagonismos entre los grupos socio-raciales, especialmente en el campo, y se consideraba que los indios eran la causa de la guerra y la represión (Le Bot, 1995; Sandford, 2003; Casaús Arzú, 2008).

En el ámbito ideológico, el prejuicio contra el indio se incrementó y mitificó. A los rasgos absolutos y definitivos de la Colonia y del período Postcolonial, se unieron los nuevos estereotipos: comunistas, infieles y no conversos. En pocas palabras, se satanizó al indio. Los partidarios de la oligarquía de la teoría del exterminio encontraron nuevas justificaciones ideológicas, políticas o religiosas para llevar a cabo el etnocidio, entre ellos el mismo tópico de los terratenientes salvadoreños: el indígena es haragán, idólatra y traidor, y además “es un comunista”.³¹

Reflexión final al hilo de lo expuesto

El grave problema de las aproximaciones sobre la raza y la construcción nacional elaboradas en los últimos años en Centroamérica, y sobre el intento de afirmar la existencia de un proyecto mestizo de nación en todas las repúblicas del istmo, es que parten de una premisa falsa o, como dice uno de los autores de uno de los principales intentos, es que hablar de un proyecto mestizo de nación en Centroamérica radica en pensar “lo impensable”, ya que resulta casi imposible e inimaginable pensar y probar, a la luz de los hechos, y según el desarrollo de los procesos en la región, que el mestizaje fuera un proyecto de las élites intelectuales liberales y positivistas, y que la vía de la homogeneización fuera el mestizaje. Ni siquiera se puede asumir que fuera la vía planificada por las élites intelectuales o, en el mejor de los casos, fuera un proyecto hegemónico que triunfara en ninguna de los cinco Repúblicas.³²

A la luz de los hechos, en tres de los cinco países estudiados nunca se pensó en la homogeneidad racial por la vía del mestizaje en los años del “Nation building” (1880-1930) en América Central, como sí ocurrió en otros países de América Latina (Brasil y México). Esto sucedió debido a que el imaginario de las élites intelectuales, el llamado “nacionalismo mestizo”, nunca llegó a formar parte de la ideología liberal de las repúblicas centroamericanas, o al menos nunca fue la ideología dominante, y ello se debió a varias razones que pueden contribuir a esclarecer este fenómeno y que resultan ser un elemento central en la correlación entre raza, etnia y nación.

Para ello, resulta importante detenerse someramente en lo que se conoce como la construcción de la homogeneidad en América Latina y los elementos que constituyen la base de esa homogeneidad, la cual puede darse por varias vías: por

el mestizaje, por el blanqueamiento, por la asimilación, o por la invisibilización del otro. Cabe recalcar el hecho de que la homogeneidad no tiene que pasar indefectiblemente por el mestizaje, y para que forme esta parte del discurso dominante y del imaginario nacional tiene que haber un consenso generalizado en el país (Quijada, Bernand y Schneider, 2001).

La homogeneidad surge como un deseo de las élites intelectuales y políticas de uniformizar la diversidad étnica, racial y cultural, y de convertir a los grupos étnicos en ciudadanos con igualdad de derechos. Como opina Quijada Bernand y Schneider (2001), para el caso de América Latina en el siglo XIX se trató de un proceso gradual de resolver la heterogeneidad interna de las naciones, un proceso de etnización o ciudadanización que permitiera convertir a todos los habitantes de un territorio en ciudadanos iguales ante la ley. Para ello se hacía necesario borrar las diferencias étnico-raciales. La homogeneización, según estos autores, entrañaba una occidentalización y un blanqueamiento de la raza o, en su defecto, un proceso de mestizaje.³³ Este proceso se alcanza por varias vías:

- a) La construcción de un imaginario nacional elaborado por las élites intelectuales que se convierta en hegemónico en el proceso de construcción de la nación.
- b) La configuración de una memoria colectiva consensuada que promueva la formación de una identidad nacional, y de un proyecto de negociación de las memorias fragmentadas, historias, mitos símbolos, historias nacionales, museos, que permitan al conjunto de la población sentirse representados en la nación.
- c) La etnización de la *polity*, o la conversión de los grupos racialmente heterogéneos en una entidad única étnica y cultural que de origen a un proyecto de nación político y étnico-cultural.
- d) La creación de prácticas asociativas o espacios de sociabilidad que generen vínculos sociales, redes, asociaciones culturales, las cuales consoliden culturas políticas comunes, espacios públicos compartidos, y generen una opinión pública consensuada.
- e) Las prácticas eleccionarias que permitan un ejercicio colectivo de representación democrática y que incluyan a nuevos sectores de la población al proceso de ciudadanización a través de la elección de sus representantes.
- f) Políticas tendientes a la uniformización lingüística y educativa que sienten las bases de los nuevos ciudadanos y creen una cultura cívica y una igualdad ante la ley.

Si bien estos son los rasgos que configuran cualquier tipo de proceso de homogeneización que se produce en algunos países de América Latina, cuyo modelo generalmente es México o Brasil, a continuación se analiza, al hilo de lo que se ha expuesto anteriormente, cómo se produjeron estos procesos en América Central, tomando como ejemplo tres de las cinco repúblicas que parecen las más relevantes para el presente análisis.

a) La construcción de un imaginario nacional elaborado por las élites intelectuales que promuevan el mestizaje como un elemento positivo para la creación de la identidad nacional. Por lo analizado anteriormente, las élites intelectuales liberales centroamericanas abrazaron el positivismo racialista de corte spenceriano, como lo muestra Palmer y Putnam en Costa Rica; López Bernal, Oliva o Tilley en El Salvador; o Casaús y González Ponciano en Guatemala. Es más, para el caso de Costa Rica y de Guatemala, resulta evidente que la eugenesia y el degeneracionismo, así como un cierto desprecio por el mestizaje, fueron los discursos hegemónicos de las élites intelectuales del período en donde se forjó el proyecto de homogeneización de la nación (Casaús Arzú, 2005 y Taracena, 1997).

El mestizaje en estos tres países no constituyó un elemento positivo para la construcción de la nación ni de la identidad nacional. Al contrario, fue visto como algo negativo y degenerado. Esta ideología de la mestizofilia, que en México contó con varios intelectuales de renombre (Andrés Molina Enríquez, José Vasconcelos, Manuel Gamio) y que pugnó por la hegemonía cultural hasta convertirse en la ideología dominante después de la revolución (Besave Benítez, 1992),³⁴ tal y como sucedió en Brasil con Gilberto Freyre y Florestan Fernandes, no ocurrió nunca en Centroamérica. En este contexto, el mestizaje fue una ideología periférica y nunca formó parte del proyecto liberal, sino de corrientes contra hegemónicas como la teosofía, la masonería o el espiritualismo nacionalista. Alberto Masferrer, Carlos Wyld Ospina, y Salvador Mendieta, entre otros, nunca llegaron a cuajar en el ideario liberal positivista. El proyecto hegemónico liberal positivista Centroamericano y de sus élites intelectuales fue un proyecto claramente racialista y eugenésico que pretendió conseguir la homogeneidad por la vía del blanqueamiento de la nación, y para ello recurrió a diferentes estrategias: a los censos y a la demografía, en Costa Rica; al exterminio y la invisibilización en los censos, en El Salvador; y a la eugenesia y el exterminio, en Guatemala.

Estas corrientes positivistas racialistas, estudiadas por Palmer, Gudmundson y Quirós en Costa Rica; por López Bernal, Tilley y Oliva, en El Salvador; y por Casaús y González Ponciano, en Guatemala, comprueban que el mestizaje como ideología dominante de la época no solo no se consolidó, sino que fue denostado y que el blanqueamiento, la eugenesia y el exterminio fueron los discursos dominantes. Fueron las corrientes del espiritualismo nacionalista y la teosofía las que abogaron por incluir a los indígenas en la nación, pero tampoco propusieron el mestizaje como solución (López Bernal, 2007; Roque Baldovinos, 2009; Marroquín 1975). Fue a posteriori, en la década de los cuarenta, con las revoluciones democrático burguesas centroamericanas, cuando surgen esas corrientes que algunos autores denominan nacionalismo mestizo, pero que nunca llegaron a cuajar en el imaginario de la nación, donde la pervivencia de ese positivismo racialista aún se puede percibir en las élites intelectuales de la actualidad, y que tuvo su expresión máxima en el genocidio de Guatemala.

b) La configuración de una memoria colectiva consensuada que promueva la formación de una identidad nacional. Este es otro de los aspectos más resaltados en la construcción de las naciones, a la par de la creación de imaginarios colectivos, símbolos, historias colectivas, panteones, en donde estén representados los diferentes actores sociales y grupos étnicos que componen la nación, y en donde estén recogidos los diferentes elementos simbólicos, mitos de origen, héroes patrios, que son los fundadores de la identidad nacional. En dos de los tres países abordados, no se produjo en ningún momento ni siquiera un intento de negociación de las memorias colectivas, ni un intento de inclusión de los otros, indígenas o afrodescendientes, en la construcción de la identidad nacional. Más bien, se les invisibilizó de la historia, se les negó su presente y su pasado (Guatemala), se les borró de la memoria y de las estadísticas (El Salvador)³⁵ y de los censos (Costa Rica). En ningún caso fueron sujetos tomados en cuenta para la construcción de la nación, ni sujetos protagonistas de su historia. Es más, ni siquiera formaron parte de los museos nacionales (Casaús Arzú, 2012; Hernández, 2010). De modo que resulta difícil pensar siquiera en una hibridación o mestizaje cultural, sino más bien en una negación o una invisibilización de los indígenas y afrodescendientes (Gudmundson y Wolfe, 2010).

c) La etnización de la *polity*, la conversión de los grupos racialmente heterogéneos en una entidad racial homogénea. A juicio de los teóricos más connotados, para que exista un proyecto de homogeneización y de mestizaje como elemento constructor de la nación, resulta necesario un proceso de ciudadanía de los grupos étnicos con el fin de que dejen de identificarse por el factor étnico cultural y pasen a identificarse por lo cívico-político, como ciudadanos, o se produzca un proceso de integración, asimilación y, en el caso centroamericano, de ladinización.

En este caso, puede hablarse de un cierto éxito del proyecto de integración de los indígenas y afrodescendientes por la pérdida de sus referentes culturales en Costa Rica y en El Salvador, en la medida en que en este último país parece que el abandono de sus marcadores étnico-culturales es anterior a la matanza de 1932, y este proceso contribuyó a invisibilizarlos o a negar su existencia (Gould y Lauria, 2008; Alvarenga, 1996).³⁶ Sin embargo, hay que recordar que su desaparición como pueblos o comunidades indígenas no se da hasta después de la matanza de 1932, en donde El Salvador deja de tener indios para ser una república de mestizos.

En Costa Rica, este proceso fue más fácil al ser un área demográficamente vacía, como Argentina, en donde los indígenas y afrodescendientes fueron borrados del Valle Central, ubicados en la periferia y negados en los censos. De este modo, tampoco se produjo un proceso de integración, sino de negación e invisibilización. Si bien es verdad que ya para ese entonces el proceso de extinción de las comunidades indígenas se había producido, no fue así para los afrodescendientes (Gudmunson, 2010, Putnam, 2010).

En el caso de Guatemala, los intentos fueron infructuosos a pesar de todas las medidas tomadas por los gobiernos liberales de convertir pueblos de indígenas en ladinos por decreto de ley y de decidir que los indios, por su condición de atraso y abyección, estaban fuera de la civilización y de la historia (Casaús Arzú, 2008a). La

supuesta ladinización anunciada por Richard Adams y por la antropología cultural norteamericana del Seminario de Integración Social no produjo el efecto esperado por estos autores: la desaparición o aculturación de la población indígena. Esta asimilación, integración o ladinización, anunciada durante la década de 1930 y 1940 como la mejor vía para que Guatemala se convirtiera en una nación mestiza o ladina, produjo los efectos contrarios en las comunidades indígenas debido a los altos niveles de represión y genocidio. En las últimas décadas, lo que se está produciendo es una remayanización y una reivindicación colectiva de los derechos étnico-culturales de los pueblos mayas, quienes exigen el reconocimiento de una nación intercultural y de una ciudadanía multicultural.

“La etnización de la *polity*” fracasa así como política asimilacionista debido en parte a que en los tres países se recurrió a políticas eugenésicas que favorecieran la inmigración de razas europeas, alemanes o ingleses, copiando el proyecto de Alberdi y de Sarmiento en la Argentina de que, poblar es traer inmigración europea. Además, en muchos de estos países se llevaron a cabo experimentos eugénicos para mejorar la raza. De modo que, el proceso de ciudadanía no fue un proyecto prioritario para las élites políticas e intelectuales liberales centroamericanas, ni siquiera la integración o la ladinización, mucho menos el mestizaje, vocablo que apenas fue utilizado en los discursos nacionales de todos los países centroamericanos, en donde el término de mestizo es sustituido por el de ladino, sin que estos sean, en absoluto, sinónimos. Más bien hubo un intento de no integrarlos a la nación y a la ciudadanía, y hubo un permanente deseo de excluirlos legal y políticamente, a pesar de los esfuerzos de los grupos subalternos por incorporarse a la ciudadanía.

d) La creación de prácticas asociativas o espacios de sociabilidad que generen vínculos sociales, redes, asociaciones culturales, que consoliden culturas políticas comunes, espacios públicos compartidos y creen una opinión pública consensuada. En este punto, la creación de espacios de sociabilidad comunes y de creación de opinión pública propia del proyecto homogéneo-mestizo fue escasa e irregular, dado que las poblaciones indígenas y afrodescendientes estuvieron al margen de esos espacios al estar prácticamente ubicadas en la periferia, aisladas en la Costa del Pacífico, en Costa Rica; en el Altiplano, en Guatemala; o en el Occidente, en El Salvador. Son escasos los casos en que se diera este tipo de prácticas asociativas en donde estuvieran presentes los indígenas y afrodescendientes. Posiblemente se puedan mencionar los clubs unionistas y las sociedades teosóficas, en Guatemala y en El Salvador; los sindicatos, uniones vitalistas y en el Partido Comunista, en El Salvador y Costa Rica; y en general en el Partido Unionista Centroamericana (PUCA), las ligas antimperialistas y Apristas, y en las confrontaciones de obreros y campesinos contra la UFCo, pero en todos los casos con un marcado carácter clasista. Estos espacios alternativos surgen en instituciones como las Universidades Populares, la masonería y las sociedades teosóficas, en donde se puedan encontrar los gérmenes de estos escasos espacios de sociabilidad y en donde se genera una opinión pública consensuada (Valdés, 2010).³⁷ Sin embargo, el que se tuviera un discurso nacionalista y antimperialista y pro-indigenista no quiere

decir que ello fuera acompañado de un discurso mestizofílico. SiN duda, este un tema que hasta el momento ha sido escasamente abordado en toda la región (Gould y Lauria, 2008; Casaús Arzú, 2005; Molina Jiménez, 2001, 2011, Rodríguez Dobles, 2010).³⁸

e) Las prácticas electorales y la creación de partidos políticos como mecanismo de homogeneización. En este punto, poco abordado por los investigadores centroamericanos, es en donde el presente análisis considera que sí se dieron procesos de homogenización y de construcción de la nación, aunque no de mestizaje, en la medida en que fueron claros los intentos de los pueblos indígenas y afrodescendientes de incorporarse a los partidos liberales, conservadores, unionistas, socialistas o comunistas, y de participar en los eventos electorales como una vía de incorporación a la ciudadanía y de obtener plenos derechos. Los casos de Guatemala con Rafael Carrera, Justo Rufino Barrios y, sobre todo, en los clubs unionistas, así parecen demostrarlo, pero parece mucho más clara la participación de los grupos indígenas en la lucha por los ayuntamientos y por intentar que estos no fueran mixtos, sino que continuaran siendo municipios regidos por indígenas (Grandin, 2007; Esquit, 2010). Esa misma participación de los indígenas parece estar clara en El Salvador en la Federación Regional de Trabajadores Salvadoreños, en Socorro Rojo Internacional o en el Partido Comunista Salvadoreño (PCS), en donde convivían obreros y campesinos, indígenas y ladinos,³⁹ así como en Costa Rica en los partidos comunistas en la costa de Limón y en los enfrentamientos con la UFCo (Gould y Lauria, 2008; Molina Jiménez, 2011 y 2002; Guzmán Stein, 2009).

f) Las políticas tendientes a la uniformización lingüística y educativa que sienten las bases de los nuevos ciudadanos. Esta fue sin duda una las tareas primordiales de los liberales en la región, pero, ante la dificultad de llevarlas a cabo, y por la falta de medios económicos y por ser sociedades plurilingües y multiculturales que se resistían a perder sus rasgos identitarios, abandonaron la idea y prefirieron concentrarse en los ladinos que suponía una población más fácil de integrar, educar y civilizar. Como opina López Bernal (2007), ante la resistencia del indígena al proceso de integración y educación, decidieron dejarlos de lado y buscar a los ladinos, obreros y artesanos como sector de cambio y progreso, dado que estos mostraban más receptividad hacia la propuesta liberal (Taracena, 1997 y 2004; Molina Jimenez, 2001, 2002; Esquit, 2010).

Sin embargo, en dos de los tres países estudiados (Guatemala y El Salvador), la educación fue sustituida por el papel de la milicia o del ejército, el cual se convirtió en el medio más propicio para crear un sentimiento de pertenencia y lealtad a la nación e inventar símbolos patrios que unificaran a la población. Costa Rica fue la única que arremetió con fuerza una política educativa que posteriormente le sería de un gran apoyo a la hora de poder crear una cultura cívico-política entre los ciudadanos, además de poder implementar una política pacifista de un país sin ejército.

Con todas estas argumentaciones, es posible darse cuenta que de los seis indicadores que la mayoría de los teóricos sobre el *nation building* plantean como elementos

para crear una homogeneidad y un proceso de mestizaje, de etnización de la *polity* o de hibridación cultural en el caso de Centroamérica, especialmente en Costa Rica, El Salvador y Guatemala, prácticamente no se cumplen, más que dos de ellos, y de forma parcial, siendo escasos los aspectos que puedan llevar a pensar que existió una voluntad por parte de los gobiernos liberales y de las élites intelectuales de la época de llevar a cabo un proyecto mestizo de nación y de crear un proyecto de identidad nacional mestiza. Muy al contrario, hay muchos más indicios de que el proceso fue claramente de un blanqueamiento de la nación o una negación o invisibilización de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

Entonces, cabe preguntarse: ¿por qué la historiografía argentina y costarricense no ha afirmado que el proyecto de homogeneidad en ambos países nunca transitó por el mestizaje y que son casi inexistentes los autores que plantean la teoría de la mestizofilia? ¿Por qué las élites intelectuales centroamericanas de la actualidad, en países como El Salvador y Guatemala, siguen empeñados en pensar lo impensable, que en la etapa de *nation building* (1880-1930) existieron proyectos hegemónicos para construir una nación ladina o mestiza, cuando los hechos apuntan hacia otro modelo de nación eugenésica o de blanqueamiento de la nación?

Una posible respuesta a estas nuevas preguntas a modo de hipótesis sería reflexionar si este proyecto “mestizo de nación imaginada” por las élites intelectuales centroamericanas no representa una nueva forma de desconocer al Otro, negándole su identidad étnica, una vez más, y tratando de asimilarlo bajo un nuevo mito de “la nación mestiza”. Detrás tópicos como “todos somos mestizos, ladinos guatemaltecos o centroamericanos”, se esconde una falta de reconocimiento autocrítico de que los pueblos centroamericanos no fueron capaces de entender la diversidad étnico-cultural de sus sociedades, ni de reconocer sus derechos más elementales. Sin embargo, ahora que los Otros reivindican sus identidades y sus derechos, en lugar de empezar desde el principio y acompañarlos en sus demandas, el empeño está en reconocerlos como mestizos, ladinos, salvadoreños o centroamericanos, ¿no es esto acaso una nueva forma de colonialismo interno? Este sin duda sería un buen punto para reflexionar sobre el futuro de los estudios de las identidades étnico-sociales en Centroamérica.

Notas

- 1 El racialismo es definido por Todorov como aquel conjunto de doctrinas basadas en las teorías raciales seudocientíficas que surgen en el siglo XIX, a partir de la aplicación de las teorías de Darwin al campo social (el social-darwinismo), para explicar la existencia de razas inferiores y razas superiores, de acuerdo con la teoría de las especies y de la ley de la supervivencia del más fuerte. Las teorías raciales fueron uno de los principales fundamentos del positivismo (Todorov, 1991).
- 2 Por nación homogénea se entiende lo que algunos de los autores de la época de 1900-1930 definían como una nación “racialmente homogénea”, es decir la idea de una homogeneización racial por la vía del mestizaje, principalmente. También se incluye la acepción de Quijada (1994) sobre la homogeneidad como un proceso histórico político, propio del liberalismo

entre 1880-1930, que intenta alcanzar la integración del indígena y hacerlo ciudadano y miembro de la nación. La homogeneización para Quijada tiene un elemento racial, pero no es el único, hay otros medios para alcanzarla. La autora distingue entre homogeneización y mestizaje, pues puede haber homogeneización sin mestizaje. La otra vía puede ser el blanqueamiento o la asimilación.

- 3 El tema del color de la piel como factor determinante de la superioridad o inferioridad de los pueblos ya está planteado en el pensamiento ilustrado, en pensadores tales como Buffon, quienes otorgan al clima y al color de la piel el salvajismo y la barbarie de los pueblos primitivos. Para este autor, como para De Pauw, el color de la piel está vinculado a la belleza, a la bondad y a la civilización, por lo que cuanto más blanco se sea, más hermoso y más civilizado.
- 4 Gobineau propone una historia de las civilizaciones a través de las mezclas o de las hibridaciones con razas superiores para evitar la desigualdad de las razas y promover una civilización superior; de ahí que sus postulados sean el antecedente inmediato de las teorías degeneracionistas y eugenésicas de la segunda mitad del siglo XIX (Young, 1995; Stepan, 1991; y Graham, 1990).
- 5 Estas teorías tuvieron una rápida acogida en Argentina, México y Bolivia, como se puede observar en los estudios de Ingenieros, Bulnes y Arguedas; de Carlos Samayoa Chinchilla, Federico Mora y Miguel Ángel Asturias, en Guatemala; de Mauro Fernández Obregón, Manuel de María Peralta y León Fernández, en Costa Rica; y de J. David Guzmán y Francisco Esteban Galindo, Salvador Barberena, en El Salvador.
- 6 Los regeneracionistas hispanos tuvieron una doble influencia en sus planteamientos: la idealista alemana, a través de Krause, y la positivista francesa, a través de Comte. Este acercamiento de dos posturas presuntamente irreconciliables en sus orígenes fue lo que se denominó como Krausopositivismo, cuyos fundamentos fueron la creencia en la ciencia y en lo empírico como elemento sustancial del conocimiento moderno, el símil del organismo vivo con el organismo social, análisis compartido por Krause y Spencer, y la confianza en la educación como factor clave para regenerar la sociedad y la política (Casaús Arzú, 2007).
- 7 Estos autores, posiblemente influenciados por las corrientes teosóficas y espiritualistas basadas en otras fuentes de inspiración regeneracionistas e hinduistas, y en conceptos como la igualdad y fraternidad entre las razas y la valorización de todas las culturas, pensaron que se podría evitar la degeneración de la raza indígena por medio de la educación y de la incorporación plena a la ciudadanía de los indígenas y de las mujeres. En este sentido, es probable que el caso salvadoreño posea una cierta peculiaridad en las elites intelectuales proclives a un proceso nacionalista de valoración del pasado indígena, debido a la enorme influencia de la teosofía en dicho país (Casaús Arzú, 2005).
- 8 Las teorías degeneracionistas tuvieron un éxito enorme en Europa y América Latina. El impacto fue muy fuerte en el ámbito de la medicina, la psiquiatría y después en las ciencias sociales. Este se debió a las posibilidades de interpretar las desviaciones del comportamiento humano desde una base biológica. El degeneracionismo fue inspirado en Morel, con el *Tratado de las degeneraciones* (1857), y años más tarde modificado por Magnan y Legrain en 1895, quienes incorporaron la idea darwinista de la lucha por la existencia, dándole así a esta teoría un carácter más científico.
- 9 Tanto para Gobineau como para Taine, existe una estrecha relación entre raza y civilización, para ambos las razas no vienen determinadas por el medio ambiente o por el clima, como

pensaría Espinosa Altamirano, sino por la mezcla de sangres: “Los pueblos no se degeneran más que a consecuencia y en proporción a las mezclas que sufren”... “La vida de una raza está hecha de una serie infinita de mezclas, y, por ende, de mancillas” (Todorov, 1991: 164).

- 10 Para Todorov, el pensamiento racista europeo está muy influido por el cientificismo y el positivismo de la época, razón por la cual elaboran una teoría acerca de las razas superiores e inferiores, en función de la teoría del determinismo causal entre lo físico, lo moral y lo psicológico con una sola jerarquía y escala de valores. Charles Hale analiza este fenómeno para el caso del pensamiento racial latinoamericano en autores como Bunge, Ingenieros y Gamio.
- 11 Asturias no es el único de su generación. Se trata del discurso hegemónico de la época y la idea de la eugenesia no es más que una solución propuesta por muchos autores de la época de los años 20, que compartían dicho imaginario en otros países.
- 12 En este párrafo el proyecto eugenésico está muy claro, pues resulta la única forma de integración a la nación.
- 13 Este mismo concepto es utilizado por Gamio, quien solicita que se efectúe una política eugenésica eficaz, basada en los conocimientos antropológicos de los indígenas y de los emigrantes europeos para “facilitar con criterio eugenésico su cruzamiento con los indios” (Gamio, 1930: 333-336).
- 14 Queremos resaltar que durante toda esta época la mejor opción para alcanzar una homogenización de la población era la eugenesia, y así aparece en la mayor parte de los autores citados de la década del 20 y del 30. Como opina Nancy Stepan, la meta del movimiento eugenésico, basada en la idea de la mejora de la raza, más que en la educación, fue un rasgo común en toda América Latina a partir de la I Guerra Mundial (Stepan, 1991).
- 15 De este modo Mora, como otros teóricos franceses del degeneracionismo, trataba de definir los comportamientos patológicos en términos biológicos y ligaba los rasgos somáticos anormales a la patología mental. De este modo, el degeneracionismo aparecía como una herencia ligada inevitablemente a la raza y especialmente a la hibridación.
- 16 Stephen Palmer plantea que esa corriente racista y eugenésica sí se produjo en Costa Rica, pero que Guatemala evolucionó en dirección opuesta hacia el mestizaje. Sin embargo, los trabajos presentados por Casaús Arzú (2005) comprueban que Guatemala y Costa Rica tuvieron una evolución de su historia intelectual muy similar.
- 17 Tilley (2005: 172) llega a la conclusión de que en El Salvador se ha negado la matriz del pensamiento racial del siglo XIX y se ha encubierto con un mestizaje cultural, pero que “la revuelta en sí, sus slogans, liderazgo y metas, sugieren una ‘guerra de razas’, con grupos indígenas asaltando los emblemas del poder ladino”... “La represión subsiguiente indicaba las mismas dinámicas raciales. Ciertamente el ejército desempeñó un papel asesino en los primeros días y semanas. Pero el alcance genocida de la matanza (cuya escala no se conoce con precisión pero que diezmó y devastó a las comunidades indígenas), fue responsabilidad de grupos civiles ladinos y autoridades municipales que desearon con particular inquina “que se exterminen de raíz la plaga”.
- 18 López Bernal opina que Guzmán tuvo un proyecto más mestizo que racista acerca del indígena. Este análisis coincide con Hernández en que su visión del indio estuvo mucho más cercana al degeneracionismo y a la eugenesia que al mestizaje biológico-cultural.

- 19 Alcides Arguedas es el mejor exponente del degeneracionismo francés. Él articula de forma magistral las corrientes del determinismo genético, medio ambiental, geográfico y psicológico. En el degeneracionismo de Arguedas en *Pueblo enfermo* no parece haber ninguna salida, ni mediante la educación, ni por la mejora de la raza, ni con la inmigración.
- 20 Sobre ese tema existe aún mucha polémica en El Salvador debido a que muchos autores consideran que la política del Martinato, referida al General Maximiliano Hernández Martínez, una vez que se produjo la matanza de 1932, llevó a cabo, con la colaboración activa de los intelectuales progresistas como Salarrué, Guerra Trigueros y Gavidia, una política de apoyo a los indígenas y de visibilización de su cultura, intentando integrarlos a la nación. No obstante, cabe recordar que la red que unía a estos intelectuales con el General era la teosofía, y esos vínculos contribuyeron a guardar un absoluto silencio sobre la masacre. No obstante, esa tesis no explica que el indígena desaparezca de los censos y del imaginario para pasar a ser un indio petrificado o folklorizado (Lara Martínez, 2011).
- 21 Según los trabajos de Gudmundson, el mito de la blancura en Costa Rica se recrea con el positivismo, ya que a mitad del siglo XIX los censos hablaban de un 10 a un 20 % de afroamericanos, un 15 % de indígenas y el resto se hablaba de mestizos y no de blancos. Sin embargo, el positivismo racialista blanqueó la nación hasta hacer desaparecer a todos los grupos étnicos, incluso a los mestizos, como referentes propios de la nueva nación, para convertirla en una nación blanca. En este caso la homogeneidad se consigue a través del blanqueamiento, como fue el intento frustrado de Guatemala (Gudmundson, 1978; 2010).
- 22 Pakkasvirta (1997) plantea que en Centroamérica se crea una nación fragmentada y que hubo dos proyectos nacionales: el del centro y el de la periferia, costa o altiplano, en donde la nación fue un imaginario excluyente y casi inexistente.
- 23 Incluso se llega a pedir que se emitan leyes como en Estados Unidos, prohibiendo que los negros se sienten en los mismos tranvías que los blancos (Soto Quirós, 2008b).
- 24 Para Tilley (2005: 11), “La indianidad, en el siglo XIX en América latina, como identidad distinta, como pueblos reales con culturas vividas y sentimientos reivindicadores, era no solamente retrógrada, un impedimento al avance y al progreso económico, sino también sediciosa: un defecto racial atávico en naciones que ahora descansaban en la fusión racial para justificar su posición en un escenario internacional racializado”. Esta visión es común en el resto de América Central, al menos para Costa Rica y Guatemala (Palmer, 1996; Casaús Arzú, 2005).
- 25 Una de las hipótesis que lleva a pensar que en El Salvador el discurso racial fue hegemónico y la idea del blanqueamiento de la nación también es el genocidio de 1932, el cual contó sin duda con la complicidad de las elites políticas e intelectuales y la colaboración de la población ladina, de lo contrario no se hubiera producido. Esta misma opinión es compartida Ching y Tilley (2008) y Oliva (2011).
- 26 Ching y Tilley (1998 y 2005) consideran que se produjo un etnocidio físico y estadístico, y que a partir de allí se reforzó la idea del Salvador como nación mestiza o nación sin indios. Otros autores que avalan esta hipótesis son Marroquín (1975) y Alvarenga (1996), quienes plantean que a raíz de la masacre se dio una negación o una invisibilización de la población indígena.
- 27 Los últimos trabajos de Gudmundson y Wolfe (2010) ponen en duda el proyecto mestizo de nación para Nicaragua.

- 28 Véase el excelente trabajo de Young (1995) en el que se analiza el concepto de “raza” como una construcción social, política, científica y cultural a partir del positivismo y del darwinismo, y cómo la raza pasa a ser el elemento central del conocimiento y de la ciencia en el siglo XIX.
- 29 En casi toda la prensa de la época hay un llamado a la inmigración europea y una invitación por parte del Estado a concederles tierras y facilidades, ya que se considera que dicha inmigración “procede de una raza superior y genéticamente más fuerte y vital” (Casaus Arzú, 2005: 110).
- 30 González Ponciano (2004: 111) opina que “la blancura guatemalteca ha sido una estrategia cultural eficaz para consolidar el orden socio-racial o sociocultural”. En ese sentido, la blancura como ideología y los estudios de los otros grupos en su consideración de “no blancos”, podría ser un buen punto de partida para analizar la historia de Guatemala. En esta investigación sobre el mestizaje en Centroamérica, a pesar de los enormes esfuerzos que hacen algunos autores por encontrar un proyecto mestizo de nación en Guatemala, incluso los más partidarios de que existió un proyecto ladino de nación durante el periodo liberal llegan a la conclusión, de que el proyecto de blanqueamiento de la nación en Guatemala excluyó al proyecto mestizo de nación y lo encubrió con un proyecto ladino que estuvo liderado y dirigido por las elites criollas, las cuales se consideraban blancas y que despreciaron tanto al mestizo, al ladino, como al indígena.
- 31 La respuesta sobre el exterminio del indio en una encuesta realizada en 1979 a varios miembros de la elite económica y política, ambos terratenientes, es muy elocuente: “Yo no encuentro otra solución más que exterminarlos o meterlos en reservaciones como en Estados Unidos. Es imposible meterle cultura a alguien que no tiene nada en la cabeza, culturizar a esa gente es obra de titanes, son un freno y un peso para el desarrollo, sería más barato y más rápido exterminarlos”. Un joven agricultor de 26 años, que se considera “blanco” opina: “Integrarlos no sería una solución, tampoco repartirles tierra, ni darles dinero, ni siquiera educarlo merece la pena. En el fondo yo soy un reaccionario, porque algunas veces me dan ganas de exterminar a todos los indígenas del altiplano”. Otro empresario opina: “La única solución para esa gente sería una dictadura férrea, un Mussolini o un Hitler que les obligara a trabajar y a educarse, o los exterminara a todos”. Estas respuestas son lo suficientemente elocuentes para percibir el profundo desprecio, temor y odio que un sector de la oligarquía siente y expresa hacia el indígena, y que sin duda justificaron las prácticas racistas y genocidas entre 1982-85 cuando tuvieron acceso al poder (Casaús Arzú, 2007: 250).
- 32 Parece curioso que Euraque, Gould y Hale (2004) omitan a Costa Rica del proceso de homogeneidad por la vía del mestizaje, dado que es uno de los países en donde más se ha trabajado el tema y debido a que ningún historiador costarricense se ha atrevido a defenderlo.
- 33 A juicio de Quijada (2001), la construcción de los Estados nacionales en el periodo ente 1880-1930, se llevaron a cabo pensando en la homogeneidad, es decir en la fusión del pasado con el presente y de los pueblos originarios, de los españoles y los criollos y mestizos nacidos en América para homogeneizar racialmente la nación. Para Quijada, homogeneización y mestizaje no son sinónimos, ni van inextricablemente unidos. A su juicio, las vías pueden ser varias, a saber, la del blanqueamiento, la ciudadanización, la integración o la hibridación cultural. En cualquier caso la homogeneización se resuelve en los discursos y en el imaginario y no en la realidad o en el éxito o fracaso de las políticas, aunque exista un reflejo en ello.
- 34 Para estos autores, el mestizaje es la esencia de la mexicanidad, ser mestizo equivale a ser mexicano y aquí la ideología sí que supone una fusión racial y cultural y la mestizofilia es el discurso hegemónico.

- 35 Hay algunos autores salvadoreños que consideran que este ejercicio de incluir al indígena como un referente de la nación sí se produjo. López Bernal (2007) considera que fue un mito en el que participaron cierto grupo de intelectuales como Gavidia y Lardé, pero que no contó con el apoyo de las esferas oficiales e intelectuales. Lara Martínez (2011) considera que el martinato tuvo una política a favor de los indígenas en la recreación de la cultura y del folklore de los indígenas, y que contó con el apoyo de los intelectuales teósofos como Salarrué. Sin embargo, ello no supone que la mestizofilia haya sido la corriente hegemónica en el país.
- 36 Alvarega (1996) y Marroquín (1975) creen que a partir de la matanza de los indígenas, estos por temor a las represalias se dispersaron o compraron apellidos para mimetizarse y evitar las represalias (Lara Martínez, 2006; Álvarez y Grégori, 2007; López Raimundo, 2011).
- 37 Son escasos los estudios que hay sobre este tema, por lo que se debería estudiar con mayor detenimiento esos espacios de sociabilidad de carácter intercultural.
- 38 El mismo Gould, que en algunas ocasiones defiende la existencia de ese nacionalismo mestizo en toda la región, en otro libro sobre la matanza de 1932 cuestiona el mito del mestizaje debido a la enorme resistencia indígena. Parece haber una contradicción entre lo escrito en *Memorias del Mestizaje* (2004) y en *La rebelión en la oscuridad* (2008), en coautoría con Aldo Lauria-Santiago.
- 39 Sin embargo, que participaran en este tipo de organizaciones de clase no quiere decir que fueran adalides del mestizaje.

Bibliografía

- AA.VV. *La imagen del "indio" en la Europa Moderna*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Alvarenga, Patricia. *Cultura y ética de la violencia. El Salvador, 1880-1932*. San José: EDUCA, 1996.
- Álvarez Peláez, Raquel. "Biología, medicina, higiene y eugenesia. España a finales del siglo XIX y comienzos del XX". *El regeneracionismo en España, política, educación, ciencia y sociedad*. Eds. Vicente Salavert y Manuel Suárez. Valencia: Universidad de Valencia, PUV, 2007.
- Álvarez, Joyce y Ruth Grégori. "1932, las dos caras de una historia por contar". *El faro*, 22 de enero de 2007.
- Arguedas, Alcides. *Pueblo Enfermo*. La Paz: Gisbert y Cia., 1979.
- Asturias, Miguel Ángel. *El problema social del indio*. Guatemala: Tipografía Sánchez y De Guise, 1923.
- Banton, Michael. *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Barrera, Marios. *Race and class in the southwest, a theory of racial inequality*. Londres: University of Notre Dame, 1979.
- Besave Benítez, Agustín. *México Mestizo*. México: FCE, 1992.
- Brett, Roddy. *Una guerra sin batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*. Guatemala: F&G editores, 2007.
- Cáceres, Rina. *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. México D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2000.
- Casaús Arzú, Marta. "Las élites intelectuales y la generación del 20 en Guatemala: Su visión del indio y su imaginario de nación". *Historia Intelectual de Guatemala*, Marta Casaús Arzú y Oscar Guillermo Peláez Almengor eds. Guatemala: CEUR-UAM, 2001. 1-51.

- “La generación del 20 en Guatemala y sus imaginarios e nación (1920-1940)”. *Las redes intelectuales centroamericanas: Un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Eds. Marta Elena Casaús Arzú y Teresa García Giráldez. Guatemala: F&G editores, 2005. Pp. 253-267.
- *Guatemala: Linaje y Racismo*. 3ª edición, Guatemala: F&G editores, 2007.
- *Genocidio, ¿la máxima expresión del racismo en Guatemala?* Guatemala: F&G editores, 2008.
- “El gran debate historiográfico de 1937 en Guatemala: Los indios fuera de la historia y de la civilización. Dos formas de hacer historia”. *Revista Complutense de Historia de América*. Madrid: 34 (2008a): 209-231.
- “El binomio degeneración-regeneración en el positivismo y espiritualismo de principios del siglo XX”. *El lenguaje de los ismos: Algunos conceptos de la modernidad en América Latina*. Coord. Marta Casaús Arzú. Guatemala: F&G editores, 2010. Pp. 157-202.
- “Museo Nacional y museos privados en Guatemala: patrimonio y patrimonialización. Un siglo de intentos y frustraciones”. *Revista de Indias* 72.254 (2012): 93-130
- Ching, Erik y Virginia Tilley. “Indians, the Military and the Rebellion of 1932 in El Salvador”. *Journal of Latin American Studies* 30.1. Feb. (1998): 121-156.
- Cruz Molina, Yolanda. *Indianidad y negritud, en el Repertorio Americanos*. San José: EUNA, 1999.
- Darwin Charles. *On the origin of the species by means of the natural selection*. London: Jhon Murray, 1859.
- De Goubineau Joseph Arthur. *Essai sur l'inegalité des races humaines*. Paris, Editions Belfond, 1967.
- Delacampagne, Christian. *Racismo y Occidente*. Barcelona: Argos Vergara, 1983.
- Esquit, Edgar. *La superación del indígena: La política de modernización ente las elites de Comalapa, siglo XX*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos, 2010.
- Euraque, Darío, Gould, Jeffrey y Hale, Charles, eds. *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica, de 1920 al presente*. Guatemala: CIRMA, 2004.
- Farrar, Frederick. “Aptitudes of races”. *Images of Race*. Ed. Michael Biddiss. Nueva York: Holmes and Meier Publishers, 1979. Pp. 141-155.
- Galton, Francis. “Eugenics: its definition scopes and aims”. *Essays in Eugenics*. Londres: The Eugenic Education Society, 1909.
- Gamio, Manuel. “El mestizaje eugenésico en la población de la América Indoibérica”. *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Año V, Tomo VI, 1930. Pp. 333-336.
- García González, Armando y Raquel Álvarez Peláez. *En busca de la raza perfecta, eugenesia e higiene en Cuba (1898-1958)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.
- González Ponciano, Ramón. “La visible invisibilidad de la blancura y el ladino como no blanco en Guatemala”. *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica, de 1920 al presente*. Eds. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale. Guatemala: CIRMA, 2004. Pp. 111-165.
- Goldberg, David T. *The Racial State*. Londres: Blackwell, 2006.
- Gould, Jeffrey. “Nacionalismo revolucionario y memoria local en El Salvador”. *Memorias del Mestizaje. Cultura política en Centroamérica, de 1920 al presente*. Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale, (eds.). Guatemala: CIRMA, 2004.
- Gould, Jeffrey y Aldo Lauria-Santiago. *1932, Rebelión en la oscuridad*. San Salvador: Museo de la Palabra, 2008.

- Graham, Richard, ed. *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Texas: Austin Texas University Press, 1990.
- Grandin, Greg. *La sangre de Guatemala. Raza y nación en Quetzaltenango 1750-1954*. Guatemala: Editorial Universitaria, 2007.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Gudmundson, Lowell. *Estratificación socio-racial y económica en Costa Rica: 1750-1850*. San José: 1978.
- Gudmundson, Lowell and Wolfe, Justin (eds). *Blacks and blackness in Central America: Between race and place*. Duke University Press, 2010.
- Gudmundson, Lowell, "What difference did color make? Black in the white towns of Western Nicaragua in 1980s". *Blacks and blackness in Central America: Between race and place*. Eds. Gudmundson, Lowell and Wolfe, Justin. Duke University Press, 2010. 209-246.
- Guzmán, David J. "Población y área. Raza y costumbres". *Libro Azul de El Salvador*. Ed. Ward, L.A. San Salvador: Imprenta Nacional y Bureau de América Latina, 1916.
- . *Apuntamientos sobre la topografía física de la República de El Salvador*. San Salvador: Tipografía El Cometa, 1883.
- Guzmán Stein, Miguel. "Masonería, Iglesia católica y Estado: Las relaciones entre el Poder Civil y el Poder Eclesiástico y las formas Asociativas en Costa Rica (1865-1875)". *REHMLAC 1.1*, mayo-noviembre, 2009: 100-134.
- Hale, Charles. "Ideas políticas y sociales 1870-1930". , *Historia de América Latina*. Ed. Bethell, L. Tomo VIII. América Latina: Cultura y Sociedad, 1830-1930. Barcelona: Crítica, 1991.
- Hall, Carolyn y Héctor Pérez Brignoli. *Historical Atlas of Central America*. Norman: University of Oklahoma Press, 2003.
- Hernández, Georgina. *David J. Guzmán: La Institucionalización del Discurso Racista en las Elites Intelectuales del Poder*. *Boletín AFEHC 41*, 4 junio de 2009. Recuperado el 10/06/2011 de http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2222
- Horsman, Reginald. *La raza y el destino manifiesto*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Huertas García, Alejo. *Locura y degeneración. Psiquiatría y Sociedad en el positivismo francés*. Madrid: CSIC, 1987.
- Juárez Muñoz, Juan Fernando. ¿Cuál inmigración nos conviene? *El Imparcial*, 17 de julio de 1922.
- Lara Martínez, Carlos Benjamín. "La cuestión indígena: una problemática no resuelta en El Salvador". *El faro*, 27 de marzo de 2006.
- Lara Martínez, Rafael. *Política de la Cultura del Martinato*. San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco, 2011.
- Le Bon, Gustave. *Psicología de las masas*. Madrid: Plaza, 2000.
- Le Bot, Yvon. *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Lindo-Fuentes, Héctor. *La economía de El Salvador en siglo XIX*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2002.
- Lindqvist, Sven. *Exterminad a todos los salvajes*. Madrid: Turner, 2004.
- López Bernal, Carlos Gregorio. "El pensamiento de los intelectuales liberales salvadoreños sobre el indígena, a finales del siglo XIX". *Boletín AFEHC N°41*, 4 junio de 2009. Recuperado el 10/05/2012 de http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2198.

- López Bernal, Carlos Gregorio. *Tradiciones inventadas y discursos nacionalistas: El imaginario nacional de la época liberal en El Salvador, 1876-1913*. San Salvador: Editorial Universitaria, 2007.
- López, Raimundo. "El Salvador: Indígenas, historia de discriminación y exterminio". *Prensa Latina*, 26 de junio de 2011.
- Magnan, Valentín. *Leçons cliniques sur les maladies mentales*. París : Bureaux du Progrès Médical, 1891.
- Marroquín, Dagoberto. "El Problema Indígena en El Salvador". *América Indígena* 35.4 (1975): 747-771.
- Mendieta, Salvador. *La enfermedad de Centroamérica. Diagnóstico y orígenes de la enfermedad*, Tomo II. Barcelona, Tipografía Maucci, 1934.
- Molina Bedoya, Felipe. *Bosquejo de la República de Costa Rica*. Alajuela, Costa Rica: Museo Histórico-cultural Juan Santamaría, 2001.
- Molina Jiménez, Iván. *La Ciudad de los monos, Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*. San José: EUNA, 2001.
- . *Costarricense por dicha, Identidad Nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 2002.
- . "Afrocostarricense y comunista. Harold Nichols y su actividad política en Costa Rica de la década de 1930". *Izquierdas y Sociedad Hacia una Historia Social en América Latina*. Comp. José D. Carillo Padilla. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2011. Pp. 21-57.
- Mora, Carlos Federico. *Higiene psíquica. Eugenesia*. Guatemala: USAC, 1947.
- Mora, Federico. "Nuestro Modo de ser, esbozo psicológico". *Revista Vida*, N.4. 3 de octubre de 1925.
- Morel, Benedict. *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espece humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives*. Paris: Arno Press Inc., 1857.
- Moreno, Roberto. *La polémica del darwinismo en México*. México: Siglo XXI, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- Nacach, Gabriela. "Antropología, genocidio y olvido en la representación del Otro étnico a partir de la conquista". *Paisajes del Progreso*. Coord. Navarro Floria. Neuquén: Editorial de la Universidad Nacional del Comahue, 2007. Pp. 79-106.
- Naranjo, Consuelo. "Immigration, race, and nation in Cuba in the second half of the 19th Century". *Ibero-Amerikanisches Archiv (Berlín)* 24 3/4 (1998): 303-326.
- Nordau, Max. *Degeneration*. Nueva York: Appleton and Co., 1895.
- Oliva Mancia, Mario Daniel Ernesto. "Ciudadanía e higienismo social en El Salvador, 1880-1932". Tesis doctoral. El Salvador, Universidad Centroamericana José Siméon Cañas, 2011.
- Pakkasvirta, Jussi. ¿Un continente, una nación?, Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en el Perú, 1919-1930. Finlandia: Academia scientiarum Fennica, 1997.
- Palmer, Steven. "Racismo intelectual en Costa Rica y Guatemala, 1870-1920". *Mesoamérica* 31, Junio, (1996): 11-39.

- Pino, Fermín del y Carlos Lázaro. *Visión de los otros y visión de sí mismos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- Pol Droit, Roger. *Genealogía de los Bárbaros, Historia de la inhumanidad*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Putnam, Lara. *The Company They Kept. Migrants and the Politics of Gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2002.
- Putnam, Lara, Sarah C. Chambers, y Sueann Caulfield. "Introduction: Transformations in honor, status and law over the long nineteenth century". *Honor, status, and law in modern Latin America*. Duke University Press, 2005. Pp. 1-24.
- Putnam, Lara, "The multigenerational saga of British West Indians in Central America, 1870-1940". *Blacks and blackness in Central America: Between race and place*. Eds. Lowell Gudmundson and Justin Wolfe. Duke University Press, 2010. Pp. 278-306.
- Quijada, Mónica. "La nación reformulada: México, Perú y Argentina 1900-1930". *De los imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Eds. Antonio Annino, Luis Castro y Francois-Xavier Guerra. Madrid: Ibercaja, 1994.
- Quijada, Mónica, Carmen Bernand y Arnd Schneider. *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: CSIC, 2001.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariateguiano* 9 (1997): 113-121.
- Rodríguez Dobles, Esteban. "Conflictos en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la iglesia católica y la Sociedad Teosófica de Costa Rica". *REHMLAC* 2. 2 (dic.2010-abril,2011): 86-110.
- Roque Baldovinos, Ricardo. "Exotismo y autoridad cultural modernista: dos viajeros centroamericanos por el extremo oriente". *Tensiones de la modernidad: del modernismo al realismo*. Eds. Valeria Grinberg Pla y Ricardo Roque Baldovinos. Guatemala: F&G editores, 2009. Pp. 167-189
- Samayoa Chinchilla, Carlos. "Algo más acerca del indio". *El Imparcial*, 28 de enero de 1937.
- Sandford, Victoria. *Violencia y Genocidio en Guatemala*. Guatemala: F&G editores, 2003.
- Soto Quirós, Ronald. "Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica: 1821-1914". *Cahiers ALHIM (Amérique Latine, Histoire et Mémoire)*, Université Paris 8, N.15 (2008a) : 233-271.
- _____. "Y si el olor y el color de...: racismo en la Costa Rica de principios del siglo XX". *Aguaita (Revista del Observatorio del Caribe Colombiano, Cartagena de Indias)* 18, Diciembre 2007-Junio, (2008b): 41-58.
- _____. "Etiquetaje étnico-racial de Nicaragua por los extranjeros: 1821-1870". *Boletín AFEHC*. 50, 4 de julio de 2011. Recuperado el 20/05/2012 de http://afehc-historiaDcentroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2730
- Stepan, Nancy. *The Hour of eugenics in Latin America, Race, gender and Nation in Latin America*. Nueva York: Cornell University Press, 1991.
- Taracena Arriola, Arturo. "Guatemala: el debate historiográfico en torno al mestizaje, 1970-2000". *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala: Cirma, 2004. Pp. 79-110.
- _____. *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*. Guatemala, CIRMA, 1997.
- Tilley, Virginia. *Seeing indians, a study of race, nation and power in El Salvador*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2005.
- Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los Otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI, 1991.

- Ugarte, Manuel. *Enfermedades sociales*. Barcelona, Joaquín Sopena, 1906.
- Valdés Valle, Roberto Armando. "Masones, liberales y ultramontanos salvadoreños: debate político y constitucional en algunas publicaciones impresas, durante la etapa final del proceso de secularización del estado salvadoreño (1885-1886)". Tesis doctoral. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2010.
- Ward, L. A., ed. *Libro azul*. San Salvador: Bureau de publicidad de la América Latina, 1917.
- Young, Robert. *Colonial Desires, Hybridity in theory, culture and race*. Londres, Routledge, 1995.
-

Marta Elena Casaús Arzú. Guatemalteca, doctora en Ciencias Políticas y Sociología. Es profesora titular de Historia de América en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido investigadora principal en múltiples proyectos relacionados con el desarrollo intelectual centroamericano. Entre sus publicaciones más recientes están: *La metamorfosis del racismo en Guatemala* (Guatemala: Cholsamaj, 2002), *Historia intelectual de Guatemala* (Guatemala: USAC-CEUR/UAM), *Desarrollo y diversidad cultural en Guatemala* (Guatemala: Cholsamaj, 2000), *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)* (Guatemala: F&G Editores, 2005).

Contacto: marta.casaus@uam.es

