

LA CREACIÓN DE NUEVOS ESPACIOS PÚBLICOS EN CENTROAMÉRICA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX: LA INFLUENCIA DE LAS REDES TEOSÓFICAS EN LA OPINIÓN PÚBLICA CENTROAMERICANA¹

*Marta Elena Casaús Arzú**

El tema de la formación de asociaciones, clubes, logias masónicas etc., a través de las cuales se establecen vínculos estrechos, relaciones interpersonales e intelectuales que posteriormente generarán opinión pública y consensos entre diferentes elites intelectuales y políticas, sin tener que compartir forzosamente lazos ideológicos comunes, ha producido una rica bibliografía acerca de estas prácticas asociativas en donde germinaron las repúblicas secularizadas, erigidas sobre nuevos valores ciudadanos y formas de representación colectiva.² Sin embargo este tema ha sido poco tratado en Centroamérica —especialmente en Guatemala— desde

* Profesora de Historia de la Universidad Autónoma de Madrid.

la perspectiva de la opinión pública y de las redes sociales, cruzando ambas variables se podría analizar como un espacio vertebrador de la sociedad civil, un ámbito generador de opinión pública que va conformando una nueva comunidad de ciudadanos.³

En la Guatemala de fines del siglo XIX proliferaron estos espacios de sociabilidad, especialmente entre las dictaduras de Estrada Cabrera y Ubico así como bajo los gobiernos de Orellana y Chacón (1920-1931), períodos en los que esas prácticas asociativas figuraron como nuevas formas de legitimidad de la sociedad civil e inicio del período de conquistas de derechos políticos y sociales.⁴

Los clubes liberales y los unionistas formados durante la dictadura de Estrada Cabrera, las asociaciones de obreros y estudiantes, los círculos centroamericanos, los sermones dominicales, las tertulias, las logias masónicas y las sociedades teosóficas fueron creando importantes redes sociales, con sólidos vínculos, cuyo principal objetivo era la búsqueda de nuevas formas de representación política y nuevos modelos que permitieran el derrocamiento de las dictaduras, la regeneración de la sociedad y la democratización de las instituciones públicas. Estas asociaciones fueron creando una conciencia ciudadana y unos valores cívicos y pedagógicos que —a juicio de estos colectivos— contribuyeron a la regeneración de la sociedad y a la formación de “buenos ciudadanos”.

Especialmente relevantes fueron los debates en las revistas y en la prensa centroamericana acerca de la incorporación de los indígenas y de las mujeres a la ciudadanía plena, la redención del indio y la regeneración de la sociedad. En el trasfondo, lo que los autores se planteaban era un modelo de nación y en ese contexto emergían los indígenas, las mujeres, los mestizos y otros grupos subalternos como problema o como solución para “una nacionalidad positiva”, “una auténtica nacionalidad” o para la “regeneración de la nación”.

En América Latina no abundan estudios sobre el papel de las redes teosóficas en la formación de una

conciencia antidictatorial, integradora, antiimperialista, ni sobre el debate que abrieron acerca del valor de la igualdad frente a la libertad, del trabajo como derecho inalienable y de la necesidad de conseguir el sufragio para las mujeres y los indígenas. Este fenómeno lo han puesto de relieve en México, Yoila Tortolero y Ricardo Melgar Bao y en Centroamérica, Wunderich, Casaús y Devés Valdés.⁵ El espiritualismo, el vitalismo, el espiritismo y la teosofía fueron corrientes de pensamiento que se enfrentaron con el positivismo y con el materialismo, trataron de encontrar en el espíritu, en la vida y en el estudio de las religiones comparadas elementos identitarios y regeneradores del individuo y de los pueblos americanos.⁶

En esta línea de pensamiento el krausismo, el arielismo y en general el regeneracionismo hispano, junto con el neoplatonismo y el hinduismo y, en menor medida, el socialismo fabiano jugaron un papel fundamental en la formación de estas redes de intelectuales —de hombres y mujeres— muy vinculadas a las corrientes literarias del modernismo, que modificaron muchos de los aspectos más singulares del positivismo latinoamericano, sobre todo en su vertiente del pensamiento racial decimonónico.

Estas redes de intelectuales y políticos centroamericanos, con densos vínculos a nivel regional, compartían una visión del mundo opuesta al positivismo y al materialismo que condenaron. Junto con otros grupos centroamericanos, latinoamericanos y europeos en los que se inspiraron, lucharon contra esta hegemonía en el ámbito cultural y político dentro de sus propios países,⁷ e introdujeron unas variantes en estas nuevas corrientes que desataron un gran debate en la opinión pública de la época y se enfrentaron con amplios sectores liberales y social-católicos. En líneas generales los puntos más relevantes de este fragmento de red que investigamos eran los siguientes:

Primero, partían del principio de la igualdad de las razas y rechazaban los planteamientos spencerianos de la jerarquización racial o fenotípica; consideraban a

todas las razas iguales y su degeneración como producto de la sociedad y la falta de educación cívica. Esa igualdad “espiritual” o “de origen” es lo que les llevaba a pensar que los hombres y las mujeres tenían los mismos derechos y obligaciones, y por ello habían de ser incorporados como ciudadanos o ciudadanas en igualdad de condiciones. Abogaban, pues, por el acceso a la educación, al trabajo y al sufragio universal, sin restricciones de género o cultura.

Segundo, rechazaban las injerencias culturales y políticas foráneas, especialmente las norteamericanas. Influidos por Rodó y la crítica a la nordomanía, consideraban que había que buscar los valores propios de la identidad latinoamericana y volver la mirada a las culturas ancestrales. En esa dirección muchos de ellos expresaron su rechazo a Estados Unidos.

Tercero, buscaban en la regeneración moral del individuo y de la sociedad evitar el retorno al caudillismo y las dictaduras; en esa línea intentaban imaginar una nación de ciudadanos iguales ante la ley, en la que se reconocían, respetaban y toleraban las diversidades de raza, credo, cultura y género. En este sentido abogaron por una ciudadanía incluyente y más participativa de los indígenas, mestizos y mujeres. En ese proceso de reencontro y de reconocimiento mutuo, muy influidos por el hinduismo, buscaron en las culturas autóctonas, especialmente de las grandes culturas americanas, aquellos valores propios de la identidad americana.

Estas redes intelectuales fueron indigenófilas e incluso en algunos casos mestizófilas, cuando trataron de fundir ambas razas en una “raza cósmica”, síntesis de las anteriores. Fueron unionistas, promovieron encuentros y uniones regionales o continentales, y se manifestaron en contra de las tiranías y a favor de la incorporación de colectivos excluidos del sufragio.

En la Centroamérica de la década de 1920 —opina Wunderich— se vivió “una irrupción de la cultura y de la discusión, que pareció sacarla del aislamiento provinciano y del estancamiento de las décadas anteriores... El interés por la sabiduría oriental y, en especial por

la teosofía, marcó a toda una generación de poetas e intelectuales centroamericanos.”⁸

Me atrevería a formular una hipótesis arriesgada, pero no infundada: la reformulación de la identidad colectiva, en la búsqueda de una identidad nacional y centroamericana, así como la emergencia de corrientes nacionalistas locales y regionales, estuvo estrechamente ligada a la irrupción de corrientes idealistas de corte espiritualista, espiritista e hinduista,⁹ que recorrieron América Central de la mano del modernismo como corriente literaria y de la teosofía como corriente filosófica.

Ante el escaso éxito del proyecto liberal en la región en materia de educación y de integración de la población indígena en la nación y ante la imposibilidad de exterminarla e invisibilizarla, debido a la incapacidad de las elites de conformar una nación homogénea de ciudadanos, pero sobre todo debido al desgaste de los regímenes liberales tras prolongadas tiranías en esta región, se produjo una crisis orgánica de legitimidad del sistema y un rechazo de las doctrinas liberales, la francmasonería y el materialismo.¹⁰

Esta reacción popular y también de parte de las elites urbanas repercutió en todos los ámbitos de la sociedad. De la mano de corrientes idealistas y espiritualistas, como el krausismo y el regeneracionismo hispano¹¹ se convirtió, junto con las tendencias social-católicas, en la principal fuerza cultural, ideológico-política del momento, contraria a las tiranías, adversaria de los recortes de las libertades públicas, opuesta a la corrupción de los regímenes liberales anteriores y con una oposición antiimperialista.

Por ello, la emergencia de este “espiritualismo nacionalista” de carácter social, religioso y moralizante, surgió muy vinculado a la filosofía regeneracionista de la época en sus diversas interpretaciones.¹² Este concepto se dispersó como palabra mágica, como idea fuerza, como vocablo aglutinador de los anhelos, esperanzas y deseos de un conjunto de ciudadanas y ciudadanos que buscaban mayores espacios públicos y una mayor representación social y política.

En la medida en que intentaron oponerse o romper con el materialismo y el positivismo y buscaron nuevas fuentes de inspiración en las raíces de lo ibero-latinoamericano frente a lo foráneo, retornaron a un cierto hispanismo, revalorizaron las raíces indígenas frente a lo mestizo y mestizófilo —en algunos casos— como fusión de lo español y lo indígena, buscaron nuevos rasgos de identidad nacional, no necesariamente homogénea, más bien respetuosa con la pluralidad cultural de los pueblos americanos.

Para el caso de Guatemala resulta bastante esclarecedora esta hipótesis, porque supuso una ruptura con el pensamiento liberal anterior, por el enorme y rico debate que se generó en torno a estos temas en los periódicos y en las revistas de corte regeneracionista, en la filiación de los autores que planteaban este nuevo abordaje y en las propuestas de las reformas constitucionales de 1921 y 1927, encaminadas hacia la ampliación de los derechos sociales y hacia la consecución del sufragio para mujeres e indígenas. Es especialmente notable la presencia de estas redes con densos vínculos de parentesco y de afinidad y su relación con otras redes centroamericanas y latinoamericanas, articuladas con sociedades teosóficas de carácter político como las de Madero en México, las de Alberto Masferrer en El Salvador, las de Sandino en Nicaragua; o de tipo intelectual como Vasconcelos en México, Mistral en Chile, Haya de la Torre en Perú, García Monge y Brenes Mesén en Costa Rica; y para el caso de Guatemala, las que se vinculan en torno a Wyld Ospina, Arévalo Martínez y Guillén; y en el caso de las mujeres se unifican en torno a la Sociedad Gabriela Mistral.¹³

Analizamos en este artículo dos momentos en los que se forman fragmentos de red¹⁴ y se crean espacios de sociabilidad que negocian nuevas representaciones colectivas, generan importantes debates públicos y nuevos imaginarios nacionales que pugnarán por ser hegemónicos cultural y políticamente. Si bien no llegaron a alcanzar su meta, porque el positivismo en su vertiente racia lista era aún muy fuerte, sin duda abrieron un nuevo

debate en la opinión pública nacional e internacional, creando nuevas asociaciones de redes de intelectuales, promoviendo la discusión y proponiendo importantes reformas a la Constitución, consiguiendo con ello ampliar los derechos políticos y sociales, especialmente de los sectores subalternos, mujeres, campesinos e indígenas.

Nos referiremos a la red intelectual que se creó en torno a la generación de 1898 y 1910, con personajes de gran relevancia como el ensayista, escritor y poeta Carlos Wyld Ospina, Rafael Arévalo Martínez junto con Flavio Guillén y Fernando Juárez Muñoz, quienes aglutinaron a las primeras redes de intelectuales teosóficas y espiritistas del país y se relacionaron con otras redes centroamericanas, como la salvadoreña con pensadores como Alberto Masferrer. Todos escribieron y lucharon contra las dictaduras, manifestaron su antiimperialismo y una cierta conciencia de la necesidad de fundar una identidad nacional. Si bien no todos estuvieron abiertamente vinculados a la teosofía, la mayor parte de ellos participaron de las diferentes corrientes del regeneracionismo hispano, del vitalismo y espiritismo o de la influencia oriental.

Los presencia de la teosofía en América Latina y la creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica

La relevancia de las sociedades teosóficas fue muy grande en América Latina y constituyeron, como las logias masónicas, uno de los espacios de sociabilidad más importantes del momento, auténticos generadores de opinión pública. Según Devés y Melgar, influyeron en la red intelectual de pensadores más importante de los años 1920, sobre todo en el grupo que tuvo un proyecto más socializante, mestizófilo, anti-imperialista y pro-indigenista.¹⁵

Hubo poetas, políticos y pensadores como José Vasconcelos, Santos Chocano, Gabriela Mistral, César Sandino, Víctor Raúl Haya de la Torre o Alberto Masferrer,

influidos por las ideas teosóficas y espiritistas, casi todos vinculados a proyectos de corte popular o populistas y con un compromiso público de defensa de las clases subalternas o más desfavorecidas, habiendo en algunos de ellos un claro resabio anarquista.¹⁶

Al lado de la teosofía —opinan Devés Valdés y Melgar Bao— surgió en las décadas de 1920 y 1930, una variada gama de corrientes espiritualistas, orientalistas y nativistas que, en algunas ocasiones, se asociaron al pensamiento socialista y anarquista. Muchos de los teósofos latinoamericanos como Ezequiel Redolat y Miguelina Acosta fueron dirigentes anarquistas comprometidos con la causa obrera y, esta última adscrita también a una corriente feminista. Line Gale y Fulgencio Luna fundaron el Partido Comunista de México. A Line Gale le llamaban “*el Lenin de América*”. A lo largo, pues, de estas décadas encontramos una cierta hibridación entre pensamiento progresista, anarquista, antiimperialista, feminista e indigenista.

Entre 1920 y 1930, la teosofía latinoamericana volvió a tener un gran impulso y se vinculó fuertemente con el pensamiento orientalista de Jiddu Krishnamurti, “el nuevo Mesías”, que había causado ya un gran impacto en Europa y América y ahora lo introducía en América Latina Annie Besant. Resulta curioso resaltar que en *Repertorio Americano* aparecieron varias alusiones y noticias de primera plana del “mensajero de Oriente”, del nuevo “Juan Bautista”, del “joven pensador del mundo teosófico”. En un editorial de 1926 se cuestionaban seriamente los postulados del pensamiento positivista y se propone un retorno al pensamiento oriental de la mano de Krishnamurti.

Krishnamurti viajó por América Latina en 1926 y 1935, recorrió toda la región y pronunció más de 25 conferencias en Brasil, Uruguay, Argentina, Chile, México y en dos ocasiones estuvo en Guatemala, bajo la dictadura de Ubico. Los discursos publicados en 1936 por la Sociedad Teosófica Hispanoamericana *Sapientia*, enfatizaban el nuevo cambio de valores bajo dicho ideario teosófico. En sus pláticas resaltaba: la difícil relación del

individuo con la sociedad, la búsqueda de la verdad como fin en sí mismo y la necesidad de despertar la inteligencia individual para luchar contra la explotación y la guerra. La idea de la reencarnación y de la regeneración del individuo y de la sociedad, las religiones como sistemas de explotación, la necesidad de educar en condiciones de igualdad y de libertad a ambos géneros para alcanzar una vida plena.¹⁷

La faceta de Krishnamurti que más nos interesa es la vinculada directamente a la teosofía —con la que rompe en 1929— faceta en la que su posición era más política, anticolonialista, pacifista y antiimperialista. En la IV Conferencia del 46° aniversario de la Sociedad Teosófica en Benares (1921), se apreciaba el carácter movilizador político de su discurso. Planteaba la importancia de la teosofía como una forma de vida que pretendía vivir en la verdad y en el respeto de uno mismo y de los demás y en la regeneración moral que pusiera fin a la opresión y explotación. Entendía el internacionalismo como un préstamo cultural estipulado entre el este y el oeste, entre el pasado y el presente, que buscaba lo mejor de cada cultura, de cada raza y de cada nación con el fin de lograr una fraternidad universal.¹⁸

En Centroamérica fue Annie Besant una de las pensadoras más influyentes, si consideramos las referencias bibliográficas de las revistas, las lecturas recomendadas y la presencia de su obra en las bibliotecas particulares de varios de los autores aquí citados.¹⁹ Además fue la introductora de Krishnamurti en América Latina, sostuvo una posición muy interesante en los temas de educación, feminismo y ciudadanía. Por el discurso moralizante y regenerador de su obra y por las citas encontradas en sus escritos, consideramos que su influencia fue especialmente relevante en temas de educación, la modificación del canon femenino y la formación de nuevos valores, como igualdad, fraternidad y libertad para ampliar la ciudadanía.

Besant en sus libros *Lecturas populares de teosofía* y *El gobierno interno del mundo* —este segundo es un compendio de conferencias pronunciadas en India en

1920 y en Londres en 1924²⁰— explicaba con detenimiento las claves para encarar los problemas del mundo moderno occidental para alcanzar un desarrollo más armónico y equitativo. Partía de que en la naturaleza y no en el espíritu era donde se generaban las desigualdades entre las razas y los géneros, porque en el espíritu todas las razas se hallaban en un plano de unidad e igualdad en cuanto a seres humanos. Esta idea de la igualdad de géneros y de razas será un presupuesto novedoso en el pensamiento latinoamericano.

En su teoría de la evolución de los grupos raciales sostenía que la raza primigenia era el aria, de la que procedían todos los pueblos eslavos y germanos. A cada raza le correspondían unos aspectos —físicos, emocionales y mentales— así como un desarrollo espiritual determinados. Consideraba que se abría un nuevo período de evolución en el que la raza americana representaba la síntesis de las anteriores.²¹

Este planteamiento no implicaba una jerarquización racial, como la del positivismo, por el contrario en todos sus textos, especialmente en “The problem of the colour”, denunciaba la inclinación de esta corriente por la raza blanca, que dejaba a las otras razas con la caracterización de “coloured races”, manifestaba así un escaso reconocimiento para dichas razas, debido a una “supuesta superioridad en función del color y la civilización” y se preguntaba: “¿en dónde descansa el derecho de la raza blanca a dominar a otras culturas ancestrales como a la india?” Terminaba haciendo un llamamiento a la Corona inglesa a “no dejarse llevar por el color de la piel y creer que eso indica superioridad”. El texto termina con una reflexión acerca de la educación “en igualdad de condiciones para los niños y las niñas para lograr una sociedad más tolerante y estable y una nación más exitosa, “... sólo así podremos dejar una herencia de amor, servicio y de paz a nuestras futuras generaciones.”²²

Con un planteamiento propio del socialismo fabiano, Besant consideraba que el acceso a la educación y al trabajo eran la clave para alcanzar la igualdad social y

para lograr buenos ciudadanos.²³ A su juicio, ello era posible solo mediante una educación igualitaria para hombres y mujeres, jóvenes y niños que despertara las capacidades ciudadanas y fomentara los valores de la igualdad, fraternidad, tolerancia y armonía. Solo así se podría formar una nación.

Para Besant, la nación no era más que una gran familia organizada, cuyo fin es la búsqueda de la felicidad de los “hombres y mujeres que habitan un territorio común, que poseen una misma educación y poseen tierra para cultivar”. La riqueza de una nación residía en que todos sus ciudadanos contasen con estos dos bienes básicos: tierra y educación, aspectos que eran la clave para la construcción de una sociedad más humana y civilizada.²⁴

La introducción de la teosofía en Centroamérica

La profusión de logias y sociedades teosóficas y espiritistas en el resto de Centroamérica fue enorme. En 1921 encontramos “La Confederación de Centros Espiritistas de Centroamérica y México”, esta última representada por Flavio Guillén. En ese año aparecieron representados 43 centros, de los cuales 34 se encontraban en Guatemala y más de la mitad en la capital, estando un buen porcentaje de ellos representados por mujeres.

Opina Wunderlich que el renacimiento del nacionalismo centroamericano en los años 1920 tuvo un carácter decididamente idealista, marcado por personajes vinculados a la teosofía como Froilán Turcios, Trincado y el mismo Sandino. “El interés por la sabiduría oriental y, en especial por la teosofía, marcó a toda una generación de poetas e intelectuales centroamericanos.”²⁵ Esta irrupción en el ámbito internacional mediante la literatura y las redes teosóficas y espiritualistas, les sacó de su aislamiento provinciano y los vinculó al pensamiento más actualizado de la época.

Las conclusiones del Primer Congreso Teosófico Centroamericano mostraban bastante bien las preocupaciones de ese colectivo, la lucha por la federación centroamericana y la unión de las repúblicas, la regeneración de la sociedad a través de una educación que respetara la igualdad de razas, culturas y religiones, la tolerancia y el respeto para todas las opiniones y creencias.²⁶ Lo que nos parece más significativo es que se instase a los participantes a que:

“Influyan en las Asambleas legislativas, a fin de que adelanten a resolver las peticiones del socialismo obrero y agrario y también que resuelvan los problemas del analfabetismo, el alcoholismo y la prostitución; y que por último, edificando sobre la piedad, la igualdad y la justicia, se elabore una legislación nueva, más progresista y fraterna, que procure que, los pueblos de igual raza se unan con diferentes razas confederándose, con la santa intención y enérgica voluntad de realizar, dentro del más breve plazo, el pensamiento humano, que antes divino de la fraternidad universal.”

El pacto de la Federación Centroamericana de Espiritistas apelaba a todos los intelectuales y políticos afiliados para que promovieran en sus foros, en la prensa y en la tribuna y en las cátedras debates públicos para lograr la Federación de Repúblicas Centroamericanas —“El pacto de la Unión Federativa”— y luchasen para regenerar a la sociedad frente a la crisis total de valores morales. Resultaba evidente el carácter movilizador y generador de opinión pública que estas asociaciones pretendían y los fines políticos que perseguían. Muchos de los participantes ocupaban altos cargos en los gobiernos de la región y gran parte de ellos eran diputados, como el caso de Masferrer, Wyld Ospina, Guillén, Juárez Muñoz, Mayora y Mendieta.²⁷

En El Salvador la dispersión de la teosofía fue tan grande que alcanzó a tener un presidente teósofo, el General Maximiliano Hernández Martínez, quien impuso la teosofía a todo el gobierno y desarrolló experimentos agrícolas basados en esta ideología —según Krehm.²⁸ Además se hacía llamar “Maestro”, leía cartas astrales y

“los textos escolares estaban sazonados de pizcas de budismo y teosofía”. Uno de sus primeros aliados y luego enemigo acérrimo fue Alberto Masferrer, que se inició en la teosofía y terminó en el vitalismo, pero todo su pensamiento está permeado por dicha ideología que influyó notablemente en toda la región centroamericana.²⁹

En Nicaragua, César Augusto Sandino aparecía vinculado a Joaquín Trincado, inmigrante español en Buenos Aires donde fundó la Escuela Magnético-espiritual de la Comunidad Universal, EMECU, y también en México y otros países de América Latina, constituyéndose uno de los movimientos espiritistas de mayor difusión en este continente. A juicio de Wunderich, Sandino-teósofo era discípulo en México de Barbiauz y posteriormente perteneció a EMECU. En él es recurrente la idea de la lucha por la liberación y por la dignidad nacional en contra de la invasión extranjera, así como la idea de la redención de los oprimidos.³⁰

En el caso de Costa Rica la proliferación espiritualista y teosófica fue aún mayor. Joaquín García Monge, editor de *El Repertorio Americano*, había estudiado pedagogía en Chile con Roberto Brenes Mesén, uno de los fundadores en 1910 de las sociedades teosóficas.³¹ El papel de García Monge como intelectual orgánico costarricense que reivindica lo nacional y lo continental ha sido puesta de relieve recientemente. Para García Monge, el utopismo, el arielismo y el bolivarismo y un cierto anti-norteamericanismo van a ser los fundamentos de la nueva idea de Patria y de nación, cuyo contenido central va a ser fundamentalmente estético, espiritual y cultural.³²

La red de intelectuales que García Monge unificó a través de *El Repertorio Americano*, una de las revistas de mayor tirada e influencia en América Latina, estaba imbuida de ideas espiritualistas y de orientación teosófica o vitalista. Esta revista tuvo una enorme importancia en la historia intelectual de Costa Rica y en toda América Latina; en la medida en que contribuyó a fortalecer la conciencia continental de la América hispana, reforzó los lazos de la hispanidad y desarrolló una conciencia antiimperialista. Pakkasvirta, Solís Avedaño y González Ortega han

estudiado la importancia de García Monge como el intelectual orgánico que forjó la nación costarricense y creó alrededor de la revista una amplia y extensa red en la que figuraban intelectuales americanos y españoles de diversa raigambre y variada ideología: desde Lugones, Santos Chocano y Maeztu hasta Palacios, Mistral, Ugar-te y Vasconcelos, con el fin de crear un espacio público de voces disímiles que generaran un debate continental.³³

En Guatemala se fundó muy pronto un Círculo de Estudios Teosóficos (1922), que dependía de Cuba y rápidamente se dispersó por toda la república, siendo más de 150 sociedades las que funcionaban en el país, cuyo vicepresidente era Carlos Wyld Ospina. En otros artículos hemos reflejado la alta participación de las mujeres en las sociedades teosóficas. La Sociedad Gabriela Mistral fue una de las asociaciones culturales con influencia de la teosofía más extensa y permanente en el país y que más luchó por ampliar los derechos cívico-políticos de las mujeres. Sus fundadoras, Rosa y Graciela Rodríguez, Matilde Saravia y Josefina Herrera, escribían en una sección permanente de la revista *Vida* y proponían medidas para emancipar a la mujer del hogar.³⁴

La revista *Estudio* se fundó en marzo de 1922 y sus directores, el Dr. Leiva y Carlos Wyld Ospina, expresaban en el editorial del primer número la necesidad de editar una revista de carácter espiritualista, en donde cupiera la teosofía, el espiritismo, las religiones del mundo, el ocultismo y la magnetología con el fin de mejorar la moral y la formación intelectual del pueblo. Wyld Ospina afirmaba que, "Nuestros pueblos están necesitados de ciencia, pero también de moralidad....Es directamente sobre las conciencias, donde se debe proyectar la luz moral superior que hace al individuo más bueno y más justo y de la ciencia que lo hace más poderoso y más libre".³⁵ El afán regeneracionista a través de la educación y la moralización de la sociedad fue una constante en todas las publicaciones, no solo de *Estudio*, sino de las que estaban vinculadas a pensadores y pensadoras de estas tendencias como *Studium*, *Electra* y *Vida*, aunque estas fueron más plurales.

En síntesis, nos interesa resaltar que la teosofía y las corrientes espiritualistas de la época, además de representar una moda y para algunos autores fue “como el sarampión”, formó parte del imaginario de toda una generación de intelectuales, en su mayor parte literatos, poetas y poetisas vinculados al modernismo que trataron de llevar a cabo una utopía nacionalista y moralizante de búsqueda de los valores propios y de una identidad nacional.³⁶ Imbuidos por este pensamiento pacifista, orientalista y espiritista —que Wyld Ospina catalogó como una filosofía espiritualista, fraternal, constructiva y libertadora— rompieron con el pensamiento hegemónico positivista y materialista y abrieron nuevos debates, proponiendo nuevas alternativas a viejos problemas sin resolver como lo era la nación y el papel que debían de jugar los indígenas y las mujeres en las sociedades modernas.

Las influencia de la teosofía en el pensamiento espiritualista centroamericano: Carlos Wyld Ospina y Alberto Masferrer

Nos interesa resaltar estos autores, —nacidos a finales de siglo XIX, con una activa participación política en la década de 1920—, no por su obra literaria, ensayista y artística de todos conocida, sino por encontrarse entre los fundadores de las primeras redes teosóficas centroamericanas, de las cuales hay poca constancia de su existencia, al igual que del cambio en las ideas y en el pensamiento de la época.

Su pertenencia a sociedades teosóficas, a tertulias y círculos de lectura espiritualistas o espiritistas no es muy conocida. Por escritos y conversaciones con los autores o sus familiares hemos podido ir armando esta red social, cuya estructura era muy extensa y con vínculos más o menos laxos, pero que poseía un núcleo de pensadores central y de pensamiento sólido. Los mediadores de la red fueron sin duda Flavio Guillén y Carlos Wyld Ospina, en Guatemala, y Alberto Masferrer, en El

Salvador. Fueron ellos quienes introdujeron la teosofía desde México y Guatemala y quienes fundaron los primeros círculos teosóficos centroamericanos en 1922.

A pesar de que los nombres de Arévalo Martínez, Juárez Muñoz y Margarita Leal Rubio,³⁷ no aparecen en las revistas propiamente teosóficas, por datos recopilados de sus familiares, hemos deducido que casi todos ellos eran discípulos de Porfirio Barba Jacob, joven teósofo que Vasconcelos envió a Guatemala para fundar la Universidad Popular. Aparecen constantes citas de teósofos de renombre como Rosso de Luna, Besant Blavatsky y pensadores hinduistas como Vivekanda, Ramacharaka o Krishnamurti y sus libros son recomendados en sus revistas. Los prólogos de sus libros están escritos por teósofos o espiritistas reconocidos, como Flavio Guillén, Alberto Masferrer, Gabriela Mistral, etc. Los autores manejados por ellos en su bibliografía o en sus bibliotecas familiares son comunes: Rosso de Luna, Kardec, Bessant, Blavatsky, Krishnamurti, Vivekananda, y el Yogi Ramacharaka etc. Además del análisis del discurso que permite resaltar que formaban parte de los círculos teosóficos del momento, escribían en los mismos diarios y participaban en las mismas revistas, *Estudio*, *Studium*, *Vida* o *La Patria* de claro corte teosófico y vitalista, inspirado en su fundador centroamericano, el poeta y educador Alberto Masferrer. La *Sociedad Gabriela Mistral*, va a tener una fuerte impronta teosófica y va a participar activamente en la consecución de los derechos cívico-políticos de las mujeres.³⁸

No nos interesa el aspecto esotérico ni espiritualista de su obra literaria, sino centrarnos en tres aspectos básicos: su crítica al proyecto liberal, al positivismo y materialismo; su idea de nación y de regeneración social; su posición anti-norteamericana y la búsqueda de nuevos valores para la formación de la nación, por considerar que para el caso de América Central fueron estos intelectuales orgánicos los que reformularon la nación en términos étnico-culturales.

Abordaremos, en un primer momento, a dos autores centroamericanos, en torno a los cuales giraron varias

redes de intelectuales vinculadas a través de espacios de sociabilidad como las sociedades teosóficas, los clubes unionistas y los círculos vitalistas. Carlos Wyld Ospina el fundador del primer círculo teosófico y de la primera revista espiritista y Alberto Masferrer, artífice del vitalismo centroamericano y uno de los pocos autores de la región con influencia anarquista y socialista. Ambos compartían su pertenencia a sociedades teosóficas y su interés por las doctrinas orientales.

a. Alberto Masferrer y la formulación de la nación étnico cultural y social

Alberto Masferrer (1868-1932), –conocedor del socialismo pacífico y revolucionario, del socialismo fabiano, inspirado en las doctrinas de Henry George, en el vitalismo de Tolstoi y en el anarquismo de Kropotkin– fue uno de los pensadores más singulares y ricos de la época. Es el único autor centroamericano, a juicio de sus biógrafos, influido por las enseñanzas orientalistas y la teosofía. Era un seguidor de Montalvo, en el estilo literario y se encontraba muy cercano a pensadores como Anatole France, Chejov, Krishnamurti o Azorín.

Fue cónsul en Costa Rica en 1895 y años más tarde, en 1902 fue enviado a Chile, donde conoció a anarquistas, comunistas y socialistas y posiblemente a varios teósofos chilenos. Mantuvo una estrecha relación como escritor, poeta y pedagogo con Brenes Mesén y García Monge. Participó activamente en la política unionista de su época, fue delegado por el gobierno salvadoreño para la firma del Pacto de Unión de 1921. Se presentó a las elecciones con Arturo Araujo, miembro de la oligarquía y opositor a Maximiliano Hernández. Sus biógrafos comentaban que Araujo ganó las elecciones en 1931, gracias al programa social de corte vitalista elaborado por Masferrer.³⁹

Sin duda Masferrer ha sido uno de los autores más citados, populares e influyentes de América Central como impulsor de la teosofía, del espiritualismo y

especialmente del vitalismo centroamericano, que quedó plasmado en su obra breve pero muy difundida, *Minimum vital*, una especie de catecismo social, para formar buenos ciudadanos, mediante la regeneración individual y colectiva de las sociedades centroamericanas. Masferrer resumía los principios de la doctrina vitalista en aquellos deberes imprescindibles de cada individuo para constituirse como ciudadano justo y conseguir que todos los hombres poseyeran una vida íntegra.⁴⁰

Para Masferrer la doctrina vitalista estaba inspirada en las obras de Henry George *Progreso y miseria* y *El problema de la tierra*, en *La conquista del pan*, de Kropotkin, y en *Confesión y Resurrección*, de Tolstoi.⁴¹ Citaba a estos autores para confirmar que el vitalismo no era invención suya, que contaba con muchos seguidores en otras partes del mundo y que no debía verse con recelo en Centroamérica y mucho menos como doctrina bolchevique, como le acusaba la oligarquía salvadoreña. El *Minimum Vital* de Masferrer era una filosofía de vida, pero también un derecho primario y absoluto de todos los individuos que conforman la sociedad; es “la nación organizada como una gran familia, en que se atiende a la función capital primaria de procurar la vida a todos sus miembros.”⁴²

El Minimum vital era una forma de vida, una transformación de la conciencia individual y colectiva que se plasmaba en las leyes y en las instituciones y que garantizaba a todos los ciudadanos un decálogo de derechos y obligaciones entre los que merecía destacar: “el derecho al trabajo vital como el fundamento y la condición indispensable del bienestar común y de la justicia social, el derecho a la tierra, al agua y a todos los bienes de la tierra.”

En la línea de George, de Kropotkin y de Costa, ningún hombre era dueño de la tierra, la usaba en cuanto se lo permitían las leyes y las costumbres creadas por la colectividad, “que es la sola y legítima propietaria”. El deber primario de todo Estado y colectividad era organizar la propiedad, el trabajo, la producción y el consumo de manera que todos tuvieran lo necesario, el mínimo vital.⁴³

El vitalismo era un proyecto político centroamericano de corte regeneracionista que tuvo fuertes raíces en toda la región y prendió con fuerza en El Salvador, donde se fundó el Partido Vitalista y el programa de Masferrer ganó las elecciones con Araujo, en 1931. En Guatemala, se fundó el grupo *Vida* y una revista del mismo nombre en la que escribían prominentes intelectuales como Mora, Mayora, Rendón Barnoya, Bauer Avilés; fue especialmente notable su presencia en Quetzaltenango. En Costa Rica y Honduras se crearon innumerables círculos vitalistas. Al amparo del vitalismo aparecieron numerosas revistas y publicaciones en la década de 1920.⁴⁴

En la doctrina vitalista adquiría especial relevancia la regeneración moral del individuo y de la sociedad con el fin de crear una nueva conciencia continental que fundara “*el hombre nuevo*”. Este proceso que iba del individuo a la sociedad se plasmó en un programa político de carácter social, cuya finalidad era la emancipación del conjunto de la sociedad, especialmente de las clases subalternas, campesinos, obreros y mujeres. Con el fin de que “todo ello contribuya a forjar la patria.”⁴⁵

Nos interesa especialmente adentrarnos en su concepto de nación en su triple vertiente de: república, región centroamericana y continental; su búsqueda de raíces propias para forjar la identidad nacional, su posición ante Estados Unidos y la relación entre raza y cultura.

En cuanto al concepto de nación, rehuía del término por considerarlo estático y vacío y suponemos que porque respondía al concepto utilizado hasta la saciedad por los liberales. Sin embargo empleaba el término Patria, y así se llamó el nuevo periódico que iba a dirigir: *La Patria*, editado por José Bernal en 1927, en donde volcaba todas sus proyectos de reforma social y su proyecto nacional y continental. Para Masferrer el concepto de Patria representaba la vida de los salvadoreños que vivían y luchaban por la prosperidad, la cultura, la libertad y la paz. A su juicio, “el escudo, la bandera, los próceres y los antepasados... la mitología y todo lo demás forma parte del ayer.”⁴⁶ Negaba todos aquellos rasgos

simbólicos del liberalismo como referentes para la construcción de la nación, porque consideraba que no beneficiaban a los grupos más excluidos en su acceso a los derechos mínimos, como eran la tierra, el trabajo, la salud, etc. Es más, cuestionaba la construcción simbólica de la nación y de la identidad salvadoreña como una abstracción, porque no contribuía a mejorar la vida de los trabajadores, campesinos, niños y mujeres salvadoreñas.

Tomaba como punto de arranque al individuo en concreto, más que al concepto abstracto de ciudadano, a los grupos más excluidos como sujetos inalienables sobre los que conformaba la nueva Patria, porque: “De nada sirve mirar atrás lo que llaman sus glorias y su naturaleza y su civilización ancestral y sus próceres y su idealismo ya que estos pueblos han perdido la facultad de hacer, de vivir su propia vida.”⁴⁷

Consideraba necesario buscar otros referentes sociales y espirituales para construir lo que denominaba “*el alma de la nación*”, inclinándose hacia el planteamiento de Renan, en la búsqueda de los valores espirituales y morales de los pueblos, en aquellos rasgos culturales y sobre todo en el idioma que era lo que daba unidad a la nación.⁴⁸ En la línea de este autor, hablaba de la conciencia colectiva de la voluntad de forjar una nación como comunidad de cultura, basada en el concepto de raza que de ninguna manera debía ser un concepto jerárquico ni excluyente. Consideraba que la unidad de la nación debía fraguarse en el ámbito cultural y social, basado en un proyecto de vida que definía como “mínimum vital”. En este sentido va a ser uno de los precursores de la construcción de la nación étnico-cultural en América Central.⁴⁹

Indudablemente, tanto los elementos o rasgos singularizadores de la nación como los símbolos y conceptos de patria y nación, adquirirían un nuevo carácter y una nueva legitimidad más espiritual, más cultural, si estaban basados en la lengua y en la raza y tenían un carácter más social, si se fundaban en la consecución de derechos no solo políticos sino que también los derechos culturales y sociales.

Como sus antecesores unionistas y federalistas, Valle, Bolívar, San Martín, Sucre o sus contemporáneos Mendieta, Espinosa Altamirano, Soto Hall y Rodríguez Beteta, Masferrer creía que los límites de la nación debían trascender “las fronteras del territorio para fundar la unidad de la Patria hispano o latinoamericana”, porque Hispanoamérica se iba a alzar pronto “como una sola Nación Americana, con dos lenguas únicas, práctica a un tiempo y soñadora, creyente y activa, justiciera y humanitaria.”⁵⁰ En la línea de su contemporáneo, Mendieta sostenía que : “El ideal unionista que representa el anhelo de formar en el centro del continente una gran nación; que representa con Bolívar el anhelo de convertir a la América ibera en una potencia mundial, y que con Valle... quiere hacer de la humanidad una sola nación...”⁵¹

Con todo el bagaje arielista consideraba que Europa estaba caduca y pronta a desaparecer como potencia y Estados Unidos era una potencia sin raíces, egoísta, sin valores espirituales, que pretendía invadir la cultura y el territorio americano. En su artículo sobre, “La unidad de Nuestra América”, influido por Bolívar, San Martín, Martí y Rodó, partía de la búsqueda de los valores propios de sus habitantes, porque eran ellos las células básicas sobre las que descansaba América y los responsables de forjar “ *el hombre nuevo*”, sobre el que nacería la Nueva América. Fundada sobre una nueva conciencia continental, de la creación de una cultura propia y un hombre con nuevos valores, como: “la comunión, el respeto, la tolerancia, la concordia, la equidad y la cooperación.”⁵²

Combinaba esa conciencia continental de América con la unión territorial de las repúblicas centroamericanas, por eso fue Mendieta uno de los impulsores del unionismo, y firmó el Pacto de Unión en 1921, que tenía como principios básicos reconocer la federación centroamericana como la única nación soberana e independiente, cuya soberanía estaba por encima de la de los estados. El tipo de gobierno había de ser republicano, popular, democrático, representativo y responsable;

y los poderes separados y limitados; en la que estuvieran claras la tolerancia y la igualdad entre los hombres y el compromiso del Estado en la protección de las clases más desfavorecidas y más trabajadoras. Una de las medidas propuestas por ambos autores era alfabetizar a la población, para que, en un futuro el requisito de ser alfabeto no fuera discriminatorio en el momento de elegir a los representantes federales.

El unionismo se presentaba para Mendieta, Masferrer y Wyld Ospina como un movimiento social y político que trataba de reconstruir la nación sobre bases republicanas, democráticas, para realizar la justicia, promover el bienestar general, libre e independiente en campo internacional.⁵³ Por eso luchaban contra el dominio dictatorial de los caciques locales y centroamericanos, apoyando la lucha por la soberanía nacional de Sándino y la unidad continental de América Latina.

Mendieta, al igual que Masferrer y Wyld Ospina, defendía la federación centroamericana y definía al partido unionista como la práctica de la doctrina unionista en un partido cívico y educativo, que apoyaba la economía socialista⁵⁴ y el sistema de gobierno conocido como "federalismo autóctono", con una división territorial y normas administrativas que corrigieran los graves y trascendentales errores de la Federación de 1824. Así la autonomía regional se había de mover dentro de su propia órbita, sin roces con la unidad nacional que debía ser vigorosamente mantenida y extendida.⁵⁵

Masferrer en su concepción socialista y anarquizante iba más allá que Wyld Ospina y Mendieta en su visión escatológica y visionaria de la reconstrucción de la América Hispana. Consideraba que América tenía una misión que cumplir que otros continentes no podían desempeñar o no tenían la capacidad para ello, debido a su pluralismo cultural. "...con cinco millones de blancos, veinte millones de negros y veinte de indios y sesenta millones de mestizos y dos millones de asiáticos, que mezclan sus almas y sus sangres", que darán como resultado "la nueva raza de la raza cósmica que forjará la América". Esta "nueva raza", creará una

nueva conciencia continental que traerá “la vida nueva, la humanidad nueva” y forjará a “los hombres nuevos de América.”⁵⁶

En un discurso encendido, retórico, muy vinculado al pensamiento de Rodó, Ugarte y Vasconcelos, con tintes espiritualistas y esotéricos, fue perfilando la misión de América, como un proyecto de futuro en el que se unían los hombres nuevos para convertirse en una enorme fuerza “...unida, concorde, consciente de su misión, dispuesta al dolor y a la muerte para realizar su misión”.⁵⁷

La otra vertiente de Masferrer era su antiimperialismo, aunque no su anti-norteamericanismo, ya que distinguía perfectamente entre el pueblo norteamericano y las políticas de las administraciones norteamericanas, frente a las cuales era enormemente crítico. Proponía una reacción conjunta de la región centroamericana ante las injerencias del “imperialismo yankee”, pero defendía los valores del pueblo norteamericano, —como Mendieta— especialmente aquellos de carácter individual, moral y cultural que a su juicio era lo que les había permitido dar el gran salto. Su antiimperialismo era más bien rodoniano, de búsqueda de lo propio frente a lo ajeno, de reencuentro con los valores hispanoamericanos y de rechazo a la imitación de lo norteamericano, evitando copiar lo extranjero como lo único bueno y válido para la constitución de la patria y la nación.⁵⁸ En la línea de Rodó y Martí, a quienes citaba frecuentemente, buscaba aquellos rasgos propios de lo latino, hispano y centroamericano y los contraponía a lo anglosajón, como rasgos de singularización de la nación y elementos de formación de la identidad nacional, regional y continental.⁵⁹

Consideraba que los hispanos no buscaban los referentes de la historia pasada ni los rasgos del “alma nacional”, sólo copiaban y eso es lo que impedía la creación de nuestra propia singularización como nación y como continente.⁶⁰

Por ello en la línea de Rodó, Martí, Montalvo y Mistral a quienes conocía y citaba, proponía buscar los signos de identidad en los rasgos culturales como la

lengua, la cultura, la visión poética y soñadora, en la inspiración de lo propio frente a lo ajeno.

“Si esta corriente doble fuera encauzada e impulsada, América sería bien pronto una sola nación, con dos lenguas únicas...llegaríamos a ser un solo pueblo... y crearíamos la más hermosa civilización imaginada, donde para todos habría luz, pan, justicia y amor.”⁶¹

Consideraba que, mientras los hispanoamericanos no supieran adónde iban —o tal vez no quisieran ir a ninguna parte—, los anglosajones poseían “conciencia de sí mismos”, en la medida en que, “...nosotros nos avergonzamos de tener algo nuestro y ellos se enorgullecen de no tener nada que no sea propio.”⁶² Definía al pueblo norteamericano como un pueblo que poseía una fuerte conciencia de sí mismo y una gran confianza en su futuro, que colocaba la fe en su desarrollo basado en su propia inspiración sin buscar modelos exógenos. Por eso hacía un llamamiento a la búsqueda de valores propios, modas, gustos, costumbres, creencias y conceptos de la cultura hispana para alcanzar una auténtica nación. En este sentido, como afirma Abellán, es uno de los fundadores o precursores del hispanoamericanismo.⁶³ En su disociación entre pueblo y gobierno norteamericano, entre pueblo y política imperialista, hacía un llamamiento a formar la nación Americana y un ejército de unidad nacional para luchar contra el imperialismo. La influencia de Ingenieros, Palacios, Martí y Ugarte se palpa en sus innumerables llamamientos a manifestarse en contra del imperialismo y por la unidad continental de la América Hispana.⁶⁴

La otra aportación novedosa de su pensamiento, relacionada con las corrientes teosóficas y espiritualistas, especialmente en la línea del socialismo fabiano de Bessant, era su concepto de raza y cultura. Este es sin duda uno de los aspectos, como el de la nación y de la identidad, en donde la ruptura con el positivismo y con la vertiente spenceriana y determinista es más fuerte. Partía de un rechazo al planteamiento darwiniano sobre la ley del progreso y de la evolución de las especies e, influido por Henry George en relación a las teorías acerca del progreso y de la evolución, planteaba un

nuevo punto de partida más cercano a la teosofía y al hinduismo, en los temas de la naturaleza humana, la igualdad entre los hombre y las mujeres y en la absoluta paridad de todas las razas, colores y culturas.

En la línea de Vasconcelos, Mistral y Sandino, a quienes cita como "*caballeros andantes*", que luchaban por la justicia, la belleza y la verdad, iba más allá que estos autores al negar la validez del concepto de raza para explicar la identidad de América, considerando que para forjar "*una verdadera nacionalidad*, ...la defensa de la raza no es un buen punto de partida sobre el que debe descansar el andamiaje de nuestro patriotismo indioamericano", porque,

"... edificando sobre ella, una palabra sin sentido real, no edificamos nada sólido pues el problema según nosotros lo entendemos no es de raza sino de cultura, porque si la América Latina —usemos ese falso nombre—, se viene desmoronando y cayendo a pedazos grotescamente, en los bolsillos insondables de los norteamericanos...no es porque en ella predomine una u otra raza no porque nadie intente destruir o alterar sus caracteres raciales, sino porque no tiene o no ha sabido crearse una cultura propia, original y elevada, que justifique su existencia como elemento de valía en el concierto de las naciones..... porque en vez de crear, ha sido copiar y caricaturizar."⁶⁵

Consideraba inválidas las argumentaciones acerca del supuesto de la defensa de la raza americana. Masferrer se preguntaba, ¿cuál raza?, ¿defenderla de quién? De Estados Unidos que posee un millón de negros y de otras razas? Disiente del planteamiento vasconceliano o rodoniano y sus seguidores acerca de la existencia de una raza hispanoamericana, considerando que esta se hallaba todavía en formación, en búsqueda de su propia identidad y de su propio destino como nación. Consideraba que el imaginario de la raza indohispana con preponderancia del elemento indio sobre el hispano forjado por una mayoría de mestizos era una falacia, porque ningún hispano quería considerarse descendiente de indios o de negros, porque renegaban de esa parte de su identidad. Era una falacia porque cuando se hablaba de raza indohispana o indoamericana para defender

y cultivar la raza, opinaba Masferrer, se estaban refiriendo a un núcleo de blancos o casi blancos, al que se designaba con el adjetivo de "latino".

Por ello proponía cambiar la palabra *raza* por la de *cultura* porque esta reflejaba mejor un proceso de creación, de arraigo, un proceso de "creación nacional", mientras que la raza se refería más bien a lo físico, a lo puramente biológico.

A juicio del autor, era una palabra limitante y excluyente que lo único que hacía era *estorbar*:

"nos estorban los millones de indios mexicanos y centroamericanos, nos estorban los rotos chilenos mestizados de araucanos... nos estorba todo lo que no sea blanco o mestizo con más sangre blanca... y como nos estorban, para ser lógicos trataríamos de aniquilarlos o por lo menos seguiríamos tratándolos como hasta el presente, como una raza inferior buena para explotarla..."⁶⁶

Masferrer era consciente de la discriminación e incomunicación que se producía entre los diversos grupos que conformaban América Latina y creía que el término raza contribuía a profundizar el racismo, la discriminación y a justificar un sistema de dominación y explotación. Es por ello por lo que apostaba por el concepto de cultura, porque abarcaba más expresiones y manifestaciones materiales y espirituales de los pueblos americanos. "Al hablar de cultura, hablamos de espíritu" de instituciones de leyes, de costumbres y de educación". Proponía cambiar el lema de la Universidad de México "por mi raza hablará mi espíritu" por el lema "por mi cultura hablará mi espíritu". Solo desde estos supuestos pluralistas, se podría forjar, "el hombre nuevo, la América nueva."⁶⁷

Otra de las aportaciones de Masferrer fue su defensa de la emancipación de las mujeres, reivindicación propia del teosofismo, pero no solo de aquellas de clase alta que convertían en esclavas al resto de sus compañeras, sino al conjunto de la población femenina, abogaba por la "emancipación de todas las mujeres. En este sentido, para su época es uno de los pocos autores que cruza la variable de género con la de clase."⁶⁸

Masferrer constituye un importante precursor del feminismo centroamericano abriendo al debate público el tema de la emancipación de las mujeres en todas las revistas y periódicos centroamericanos vinculados al vitalismo y a la teosofía.

b. Carlos Wyld Ospina, la denuncia del caudillismo y del imperialismo como principal obstáculo para la formación de la “verdadera nacionalidad”

Carlos Wyld Ospina (1891-1947), era miembro de una de las familias de la oligarquía guatemalteca, descendiente por parte de su madre, Soledad Ospina, de los promotores del café en Colombia, que pronto emigraron a Guatemala y adquirieron las primeras plantaciones de café; y por línea paterna, la familia Wyld, de origen inglés, emigró a mediados del siglo XIX y emparentó con las familias alemanas cafetaleras de Alta Verapaz.

Nació en la Antigua Guatemala y se educó en la Escuela Normal de la Antigua Guatemala y más tarde en el Colegio de Infantes. Casó con Amalia Chévez, escritora y poetisa que cambió su nombre por el de Malin d'Echevers y con quien tuvo tres hijos.⁶⁹ Dedicó su vida a actividades comerciales y financieras, —fue director del Banco de Occidente (1928-31) de propiedad familiar—, y al periodismo, que fue su pasión⁷⁰ y, sin embargo, se le conoce más como poeta y ensayista. Vivió en Cobán y en Quetzaltenango; era catedrático de Literatura Castellana en la Facultad de Derecho de Occidente y durante la época de Ubico diputado nacional de la Asamblea Legislativa de 1932-35 y 1937-1942. Al igual que Juárez Muñoz fue socio fundador de la Sociedad de Geografía e Historia y miembro de la Real Academia Española.

Sus principales obras fueron *Las dádivas simples*, (poemas), *El solar de los Gonzaga* y *La Gringa*, (una novela criollista que reflexiona sobre la nación), *La tierra de las Nahuyacas*, una serie de cuentos en donde a través de un personaje central, un indígena

kekchí, va narrando la vida y las costumbres de este grupo étnico, así como las injusticias y la explotación a la que estaban sometidos los indígenas en Alta Verapaz. Coincidimos con Seymour Menton en la importancia de Wyld Ospina en la novela criollista, (es el equivalente a Rómulo Gallegos en Guatemala) y por considerarle como uno de los precursores del indigenismo en la literatura.⁷¹

Nos interesa centrarnos en su famoso ensayo sobre la personalidad y vida de Estrada Cabrera, *El Autócrata, ensayo político-social* (1929). Este ensayo lo publicó nueve años después del derrocamiento de Estrada Cabrera e iba dirigido a uno de los espiritualistas más reconocidos del momento, Henri Barbousse. En él confesaba que su propósito no era solamente perfilar la personalidad de aquel como un autócrata más de la historia de Guatemala, sino dejar constancia, como en su momento lo hiciera Octavio Bunge, de los males del caudillismo y los procedimientos autocráticos en América Latina. Así la finalidad de esta obra era contribuir a “la regeneración de Guatemala”, colaborar en la formación de la patria, proclamar la verdad y forjar una “verdadera nacionalidad”.⁷² Pretendía que fuera un testimonio para los jóvenes de las luchas que se libraron contra el autócrata, así como una reflexión sobre los medios para regenerar a la ciudadanía.

El Autócrata empezaba lamentándose de los obstáculos con que se enfrentaban Guatemala y Centroamérica para formar “nuestra nacionalidad”. En parte la incapacidad se debía a los males propios de la colonización española, especialmente al catolicismo oscurantista, pero consideraba aún más responsables a los liberales por su falta de patriotismo y por el caudillismo que había heredado el país desde los tiempos de Justo Rufino Barrios. El liberalismo, a juicio de Wyld Ospina, dejó de ser progresista, se ancló en el poder e implantó una serie de dictaduras sobre unas constituciones liberales que permitieron la reelección indefinida, la corrupción, los recortes de libertades y el fraude electoral. El colmo de estas prácticas fraudulentas, a juicio del autor, había sido la dictadura de Estrada Cabrera.⁷³

En la línea de Bunge, Bulnes o Rómulo Gallegos, hacía una disquisición sobre los caudillos, planteaba que los pueblos hispanoamericanos tenían la tendencia “propia de la cultura mediterránea” a caer en este tipo de regímenes. Comparaba a Estrada Cabrera, Justo Rufino Barrios y Porfirio Díaz, todos ellos –decía– dejaron “...una escuela de corrupción y violencia políticas que ha causado inmensos e irreparables daños a la nacionalidad”.⁷⁴ Si bien reconocía que con Barrios se habían llevado a cabo importantes reformas –el reparto de la tierra, la construcción de redes viales y la creación de nuevas zonas de producción– y se había logrado una relativa modernización del país; sin embargo como todas las dictaduras liberales su lado oscuro había sido: “la muerte de las libertades públicas hasta no quedar rastro efectivo de ellas, se corrompió la administración de justicia y de la hacienda y se gobernó a punta de vergajo y bayoneta.”⁷⁵

Analizaba los factores que causaban la autocracia en estos regímenes y consideraba que la revolución mexicana y el unionismo en Guatemala no habían sido nada más que reacciones populares a esta serie de abusos desmedidos y falta de libertades.

A pesar de su marcado antiimperialismo y de su crítica a la colonización española, no planteó que fuera responsable de estos males actuales una única potencia extranjera, sino que realizó un minucioso análisis de los factores endógenos que la provocaron, destacando especialmente el papel de las oligarquías y su escaso sentido de “*nacionalismo patriótico*” y sobre todo, el mal causado por la iglesia católica a la que acusaba de retrógrada y de ser la responsable del atraso y de la falta de formación de “una nacionalidad autónoma centroamericana.”⁷⁶

Por último, responsabilizaba a los partidos políticos, tanto conservadores como liberales, no solo por su escasa ideología sino por la débil acción política que llevaban a cabo una vez finalizado el periodo electoral. Creía que los principios del liberalismo habían sido desvirtuados y que lo que existía en Centroamérica era un

“liberalismo feudalista” que estaba regido por una “plutocracia *extranjera y nacional*”. De ahí que abogase por un movimiento continental centroamericano de regeneración moral del individuo y de la sociedad y que viera en la teosofía la solución de los males de la nación.

Sin obviar las responsabilidades internas de las elites económicas y políticas y de las instituciones como la Iglesia y los partidos, mantenía una posición muy crítica con la política norteamericana en la región. Como la mayoría de los autores de su época, criticaba duramente el juego de Estados Unidos en la región, el Canal de Panamá y la invasión de William Walker a Nicaragua. Pensaba que Guatemala había cedido su soberanía “al capital yanqui”, al concederle las principales fuentes de producción, la tierra, los ferrocarriles, los puertos y la banca. Consideraba que la ausencia de nacionalismo de las elites había permitido ese saqueo y por eso planteaba la necesidad de crear un verdadero nacionalismo que se fundase en “Que la nación conserve el dominio político y económico sobre el propio territorio y que el capital extranjero no sea el capital pirata, el oro que corrompe y esclaviza a los pueblos centrales.”⁷⁷

De ahí su llamamiento a los pueblos centroamericanos para que se unieran y lucharan contra la potencia extranjera, “yankilandia” y evitaran que las tiranías liberales continuasen vendiendo el suelo patrio. Recurriendo a Rodó, Masferrer y Unamuno, defendía el hispanismo como posición contraria a la nordomanía y consideraba necesario buscar los valores morales propios y aquellos valores espirituales que devolvieran al individuo su dignidad. Como vimos, todos los congresos espiritistas planteaban el unionismo y apoyaban el pacto de la Federación Centroamericana.

Finalizaba su ensayo con una propuesta de actuación dedicada a los gobernantes. Proponía una serie de medidas que los gobiernos de Centroamérica deberían tomar: extirpar el caciquismo rural, libertad de

intercambio comercial, poner fin a los monopolios extranjeros y fundar un crédito agrícola con capital nacional para mejorar la productividad del campesino. Todo ello lo resumía en lo que el llamaba una “nacionalización del país.”⁷⁸ Influido por Henry George al que cita varias veces, era partidario de aplicar el impuesto único sobre la tierra para que la nación conservase su territorio y no fuera enajenada por otra potencia.

Su discurso nacionalista y antiimperialista no va tan lejos como el de otros autores centroamericanos de la época como –Masferrer, García Monge y Augusto Sandino– y no se trata de la propuesta renovadora y novedosa de Juárez Muñoz en relación a la incorporación plena del indígena a la nación.⁷⁹ Sin embargo su valor radica en que desde una posición de clase dominante se unió a la lucha contra la tiranía, para forjar una “auténtica nacionalidad”, con el fin de contribuir a la formación y emancipación de los indígenas y las mujeres.

Si bien su propuesta de incorporación ciudadana de los indígenas no es tan elaborada como la de Juárez Muñoz, ni tan radical como la de Masferrer en el ámbito social y de emancipación feminista por la vía de la educación y del sufragio de ambos colectivos, sí tuvo el mérito de abrir el debate en los espacios de sociabilidad de las elites intelectuales y políticas y de ser el precursor de la novela indigenista y de protesta social que una generación posterior tendría su máxima expresión en Luis Cardoza y Aragón y en Mario Monteforte Toledo.

Podríamos concluir que, estos tres autores, representantes de las generaciones de 1898 y 1910, sientan las bases de legitimidad de un nuevo discurso y un nuevo modelo de nación socio-cultural y dando un contenido diferente al concepto de *nacionalidad real, positiva y verdadera*, sobre el fundamento de búsqueda de nuevos valores en lo autóctono, de retorno a lo hispano y de intentos de ampliar la ciudadanía a los indígenas y a las mujeres.

Conclusión

Durante el período de entre guerras y en el intervalo de dos dictaduras se produjo una eclosión de los espacios públicos, de tertulias y debates cuyo fin fue la búsqueda de nuevas fórmulas de forjar una nación. La literatura, el arte, la universidad y la cultura en general fueron los espacios más proclives desde los que se lanzó la ofensiva de esas nuevas ideas y se generaron los debates más amplios, influidos por el modernismo, el regeneracionismo y la teosofía.

Esta crisis de confianza en el proyecto liberal en cuanto a modelo para alcanzar homogeneidad y el progreso de las naciones centroamericanas y conseguir la incorporación a la ciudadanía fue solventada con la búsqueda de un nuevo modelo inspirado en la doctrina social-católica y en el espiritualismo agnóstico, cuyo punto de confluencia fue la teosofía.

La permanente injerencia norteamericana en la zona, la pérdida de soberanía de varios países como Honduras, Guatemala y Nicaragua con las sucesivas invasiones de su territorio, con el beneplácito de los gobiernos liberales de turno, provocaron la emergencia de figuras salvadoras o redentoras de la patria, con un claro componente espiritualista y mesiánico, que se vincularon al sentimiento anti-norteamericano y posteriormente antiimperialista, como Sandino, Omar Dengo, Masferrer, Soto Hall y Wyld Ospina.

La enorme influencia del pensamiento de Rodó entre la juventud latinoamericana y la irrupción del modernismo en las letras y en el arte con figuras como Rubén Darío, Gabriela Mistral, José Martí, etc, sentaron las bases de nuevas corrientes filosóficas que reivindicaban el espíritu y la búsqueda de rasgos propios de la identidad de lo hispano, volviendo la mirada hacia España. Esa búsqueda de los rasgos identitarios en la hispanidad y en la cultura propia, provocaron la emergencia de los valores culturales de lo indígena y una revalorización de sus culturas.

En Centroamérica, paralelo al arielismo y al modernismo de Darío y Gómez Carrillo, surgieron tendencias espiritistas, vitalistas y teosóficas que se unieron a la filosofía oriental a través de personajes como Krishnamurti o Vivekanda, que fueron introducidos en la región por conocidas teósofas como Blavatski y Annie Besant. Revistas y periódicos relevantes y de gran circulación como *Repertorio Americano* en Costa Rica, *La Patria* en El Salvador y *Vida y Studium* en Guatemala, propagaron esas ideas que pronto se hicieron eco en las elites intelectuales del momento.

La teosofía en su vertiente orientalista y anarquizante o del socialismo fabiano tuvo un claro cariz anti-positivista y anti-materialista, pero a su vez trató de unificar a todas las corrientes espiritistas y espiritualistas, basadas en supuestos pacifistas y regeneradores del individuo y de la sociedad y en planteamientos divergentes del positivismo en relación con la creencia en la igualdad de las razas, los credos y el género, abogando por la tolerancia, el pluralismo cultural y los valores autóctonos como bases de sustentación del nuevo modelo de nación que se oponía al proyecto homogéneo del liberalismo.

Estos principios del idealismo kantiano o del neoplatonismo vinculados a religiones hinduistas, constituyeron fuertes asideros intelectuales desde donde buscar nuevas bases para la reformulación de la nación y la recuperación de las libertades públicas, la igualdad y la regeneración moral de la sociedad.

El afán regeneracionista de este crisol de tendencias y corrientes filosóficas, expresado claramente en el regeneracionismo hispano, con influencia de la Generación del 98, del arielismo de la Generación del 900 de Uruguay, pero a su vez, en el regeneracionismo vitalista anarquizante y en la teosofía, constituyeron una quiebra profunda en el pensamiento positivista del momento y abrieron nuevos espacios públicos de debate en la lucha por la hegemonía política y cultural de la época entre guerras.

Ese “espiritualismo social o nacionalismo espiritualista o culturalista”, con ribetes hinduistas de Carlos Wyld, Juárez Muñoz, Alberto Masferrer, Sandino, con una cierta veta redencionista o liberadora, constituyó un fuerte elemento de movilización popular y de lucha por la soberanía y la emancipación de las mujeres, los campesinos y los indígenas en toda la región.

Si bien en este momento no logró la hegemonía cultural y aún menos la política, logró disputar nuevos espacios de sociabilidad, abrió nuevos debates, generó nuevas aproximaciones a problemas no resueltos, visibilizó a actores sociales que no poseían voz propia, como las mujeres y los indígenas, e introdujo en el debate y en el interés literario, artístico y social a nuevos actores marginados o desvalorizados por el positivismo racial como fueron los indígenas y las mujeres.

En este sentido y por los ámbitos de acción de estas elites intelectuales, así como por las poderosas redes sociales en donde se movían y por el impacto de sus obras literarias y presencia permanente en las revistas y periódicos, se convirtieron en una corriente fuertemente movilizadora, popular y democratizadora, en la medida en que estos autores se enfrentaron a las dictaduras liberales del momento, lograron derrocarlas y aglutinar a diversos actores sociales descontentos planteando un nuevo modelo de nación étnico cultural, “*una verdadera nacionalidad*”, basada en la creencia de una identidad americana, una defensa de la soberanía nacional, a partir del unionismo o del centroamericanismo como solución o freno contra la injerencia de la potencia norteamericana.

Tuvieron como objetivos básicos: ampliar los márgenes de la nación desde el respeto a la pluralidad cultural, enfatizar la diferencia como elemento de riqueza cultural, incorporar a nuevos actores sociales no suficientemente representados políticamente, como las mujeres y los indígenas, y buscar nuevos rasgos de identidad cultural basados en culturas propias, revalorizando el pasado indígena y reforzar la soberanía y la identidad nacional.

En síntesis, intentaron buscar nuevas fórmulas de incorporación ciudadana basadas en principios como la regeneración del individuo y de la sociedad desde la recuperación de valores individuales como la búsqueda de la verdad, la belleza, la dignidad, la tolerancia, la igualdad de todas las razas y el respeto mutuo.

Estas nuevas corrientes regeneracionistas y estas elites intelectuales contribuyeron notablemente a crear nuevos espacios regionales de debate, de carácter unionista, antinorteamericana y centroamericanista; a potenciar prácticas democráticas y antidictatoriales; a generar nuevas redes sociales de carácter pacifista e hispanista y a buscar los valores propios de la nación desde el pluralismo cultural y la tolerancia. Indudablemente constituyeron, a mi juicio, el primer modelo de movimiento social y popular frente al proyecto liberal y a las corrientes positivistas en la región centroamericana.

Notas

1. Ponencia presentada al Coloquio Internacional sobre "Elites intelectuales y modelos colectivos (Mundo Ibérico siglos XVI-XIX". CSIC- UAM, 21-23 de enero, 2002.
2. Guerra, F.X., Lempérière, A. et al. *Los espacios públicos en Iberoamérica, Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, México, CEMCA y FCE, 1998. Quijada, M., *Homogeneidad y Nación: el caso de la Argentina, siglo XIX y XX*, Madrid, CSIC, 2001. Sabato, H. (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones, Perspectivas históricas de América Latina*, México, México, Fondo de Cultura Económica-Colmex, 1999.
3. Algunos trabajos en Costa Rica como Cubillo Paniagua, R., *Mujeres e identidades: Las escritoras del Repertorio Americano*, (1919-1959), San José, EDUCA, 2001. Molina, I. y Palmer, S., *Educando a Costa Rica*, San José, El Porvenir, 2000 y en Guatemala, Casaús, M., "La voz de las mujeres guatemaltecas en la década de 1920, en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, n° 8-9, sep-oct., 2001, pp. 198-229. Arroyo, P., "Análisis del discurso periodístico acerca de la mujer en la Guatemala del siglo XX: El Diario de Centroamérica, un estudio de caso", en *Tradiciones de Guatemala*, N° 56, Universidad San Carlos, 2001, pp. 91-145.

4. Según J. M García Laguardia, durante las reformas constitucionales de 1921, se intenta la supresión del voto a los analfabetas, se logran una serie de reformas sociales como la mejora en las condiciones de trabajo, mejora de salario y derecho de huelga, pero sobre todo se lucha por el sufragio femenino que no se alcanza en el Congreso por solo un voto. García Laguardia, J.M., "El constitucionalismo", en *Historia General de Guatemala*, Tomo V, *Época contemporánea, 1898-1944*, Guatemala, Asociación de Amigos del País- Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1996.
5. Devés Valdés, E. y Melgar Bao, R., "Redes teosóficas y pensadores políticos latinoamericanos, 1910-1930", en *Cuadernos Americanos*, 1999. Tortolero Cervantes, Y., "Impresiones en torno a una nueva creencia, el espiritismo en México durante sus primeros años, 1870 -1890", en *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, México, Cuilco, 2000, pp 237-263. De la misma autora "Un espíritu traduce su creencia en hechos políticos: Francisco Madero (1873-1913)", Tesis doctoral, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1999. Wunderich, V., "El nacionalismo y el espiritualismo de Augusto C. Sandino en su tiempo", en M. Vanini (ed.), *Encuentros con la Historia*, Managua, Nueva Nicaragua, 1995, pp. 313-331.
6. "Idealismo, libertad creadora, vitalismo, amor, espiritualismo, son algunos de los conceptos que se van repitiendo y que, por esta vía, van a marcar el carácter de un nuevo pensamiento que caracteriza al período...que se van articulando para aludir a la reivindicación de una manera propia de ser". Devés Valdés, E., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la Cepal, (1900-1950)*, Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 41.
7. La generación de 1910 está compuesta, a juicio de Liano, por pensadores, literatos y ensayistas como Alberto Velázquez, Carlos Wyld Ospina, Adrián Recinos y José Rodríguez de la Cerna, cuyos rasgos en común, son: haber vivido la dictadura de Estrada Cabrera, haberse opuesto a la tiranía en sus ensayos y novelas, ser los precursores del anti-imperialismo o manifestar un cierto antinorteamericanismo. Liano, D., *Visión crítica de la literatura guatemalteca*, Guatemala, USAC, 1997. Nosotros analizaremos algunos de estos autores desde la óptica de ensayistas y miembros de sociedades teosóficas: Wyld Ospina, Arévalo Martínez, Juárez Muñoz y Masferrer.
8. Wunderich, V., *Sandino, una biografía política*, Managua, Nueva Nicaragua, 1995, p. 143.

9. El espiritualismo ecléctico, surgido en Francia a principios del siglo XIX, influyó notablemente en toda América Latina, a finales del siglo XIX y principios del XX, en sus distintas corrientes doctrinarias, especialmente en el modernismo y en el regeneracionismo rodoniano. “Sostiene la racionalidad congénita del hombre y el carácter absoluto de la verdad, el bien y la belleza, admite la existencia de lo divino bajo las modalidades más diferentes, revaloriza la religión en estrecho vínculo con la filosofía y el propio cristianismo”. Biagin, H., “Espiritualismo y positivismo”, en A. A Roig, *El pensamiento social y político Iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, CSIC-Trotta, 2000.
10. Consideramos que la hipótesis sobre la homogeneización de la nación planteada por Quijada en el capítulo, “El paradigma de la homogeneidad”, en *Homogeneidad y Nación.... op. cit.*, válida para Argentina y otros países del Cono Sur, apenas tuvo efecto en Guatemala durante esta etapa por causas políticas y económicas de diversa índole. Mahoney sostiene una tesis interesante: el fracaso del liberalismo en la región centroamericana se debió al carácter autoritario de los caudillos y al tipo de reformas impuestas. En aquellos países donde las reformas liberales fueron más radicales y los caudillos que las llevaron a cabo más autoritarios —como el caso de Guatemala y El Salvador— la oligarquía fue más endogámica y los regímenes liberales de la década de 1920 más sangrientos y dictatoriales, generando una fuerte reacción popular en la primera mitad del siglo XX. Mahoney, J., *The Legacies of liberalism, path dependence and political regimes in Central America*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001.
11. El regeneracionismo en su versión latinoamericana y concretamente el krausismo, a juicio de Roig, jugó un papel más relevante de lo que se ha dicho en su afán democratizador y su actitud de tolerancia y de igualitarismo. A juicio de Biaini, “El krausismo desempeñó por momentos un papel igualitario al propugnar en sus mejores facetas una plataforma solidaria, con sufragio universal obligatorio para ambos sexos”, contribuyendo asimismo a la construcción del Estado benefactor y a una renovación educativa. Roig, A.A. (ed.), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid CSIC-Trotta, 2000, pp. 319 y sigs.
12. Resulta interesante analizar el uso del término “regeneración” y sus interpretaciones en pensadores positivistas con un claro matiz racista la “degeneración de las especies” y la regeneración por la vía de la eugenesia; en el social-catolicismo con un concepto moralizante y escatológico de la redención y de la salvación y en la teosofía en la necesidad de regenerar moralmente

al individuo y a la sociedad a través de valores universales como la verdad, la igualdad y la fraternidad universal. Campbell, B.F., *Ancien Wisdom Revived, A history of the theosophical movement* Londres, University of California Press, 1993.

13. Casaús Arzú, M.E., "Las redes teosóficas en Guatemala: La Sociedad Gabriela Mistral, 1920-1940" en *Revista de la Complutense de Historia de América*, N° 27, 2001, pp. 219-255. En él se pone de manifiesto la enorme influencia de la teosofía y del regeneracionismo hispano de figuras como Emilia Pardo Bazán, Concepción Arenal y María Martínez Sierra y la lucha de este grupo de mujeres por abrir espacios públicos y por adquirir nuevos derechos políticos y sociales.
14. Cuando hablamos de fragmento de red nos estamos refiriendo a una elite urbana muy reducida que tenía acceso a la Universidad en Guatemala en 1920. En educación superior había 311 alumnos, en las Facultades de Abogacía y Notariado 102 alumnos, en Farmacia 47 estudiantes, en Ingeniería 37, en Medicina y Cirugía 110 alumnos y 37 parteras. En 1919, la Universidad Estrada Cabrera tenía un total de 335 estudiantes. Nosotros hemos escogido un fragmento de esta red de unos 100 universitarios que finalizaron sus estudios y desempeñaron un papel relevante como intelectuales y políticos de la época. (ver cuadro de la generación del 10 y 20 y del fragmento de red estudiado por nosotros).
15. Devés, E. y Melgar, R., "Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos, 1910-1930", *Cuadernos Americanos*, vol. 6, N° 78, nov.-dic. 1999, pp. 137-152. Salazar Anglada, "Modernismo y teosofía: La visión poética de Lugones a la luz de "Nuestras ideas estéticas", en *Anuario de Estudios Americanos*, LVII-2, julio-diciembre, 2000, pp. 620-626. Son escasos los trabajos sobre América Latina, pero se conocen algunos acerca de la influencia de la teosofía en el movimiento feminista y en los orígenes del antiimperialismo. Holden, P. (ed.), *Women religious experience*, London Bantam and Noble Books, New Jersey, 1983; Nash, C., "Geocentric education and antiimperialism: Theosophy, geography and citizenship in the writings of J.H. Cousin" en *Journal of History and Geography*, n° 22(4), 1996, pp 399-411. La autora plantea la enorme influencia de la teosofía en los movimientos feministas de India, Irlanda e Inglaterra y sobre todo la influencia en la conformación de la nacionalidad o de la identidad nacional en estos países.
16. Es conocida la relación de Sandino con el movimiento teosófico de Barbauz, al igual que las relaciones de Gabriela Mistral y José Vasconcelos con la teosofía y su defensa de los indígenas y

mestizos. No digamos el caso de Alberto Masferrer, salvadoreño vinculado al movimiento vitalista y espiritualista. Todos ellos tenían un imaginario de nación incluyente, participativa y democrática. Podríamos decir que compartían un cierto nacionalismo espiritualista, inspirado en autores como E. Renan, Kropotkin, Tolstoi o Henry George, este último, defensor del socialismo agrario y del impuesto único sobre la tierra. George incidió notablemente en muchos pensadores españoles y centroamericanos de la época.

17. Krishnamurti, J., *Authentic Report of twenty five talks given by Krhishnamurti in Latin America*, Fundación Hispanoamericana Sapientia, Star Publishing Trust, 1935.
18. Krishnamurti, J., "Theosophy and Internationalism", en *The theosophy and problems of the world*, Londres -Benares, Theosophical Publishing House, 1922, pp. 65-78. También Mendieta, S., *Alrededor del problema unionista centroamericano*, Barcelona, Tip. Maucci, 1934, pero escrito en 1926 sostiene esa misma posición antiimperialista y tolerante. Sobre algunas analogías espiritualistas de los unionistas centroamericanos, véase García Giráldez, T., "El unionismo y el anti-imperialismo en la década de 1920". Ponencia. Congreso de Panamá, 2002.
19. Al margen de las referencias bibliográficas y del número de artículos aparecidos en las revistas, realizamos entrevistas orales a algunos parientes de los miembros de la Generación del 20, visitamos algunas de las bibliotecas de sus familiares y observamos la profusión de literatura teosófica, siendo Balvatski, Besant y Vivakanda, los autores más comunes. Tal fue el caso de Aceña Durán, Margarita Leal Rubio, Edmundo Vázquez, Juárez Molina, Arturo Castillo Azmitia y José Azmitia.
20. Besant, A., *Lecturas Populares de Teosofía*, Barcelona, Ed. Teosófica, 1995; y *El gobierno Interno del Mundo*, México, Orión, 1970. Así como el artículo aparecido en Guatemala, "La vida teosófica", en *Estudio*, N° 5, 1922, p. 286. Fue presidenta de la Sociedad Teosófica a la muerte de Blavatski. Pupul Jayakar, la describía como rebelde, librepensadora y luchadora ardiente por las causas justas. "...era una vehemente luchadora de la libertad de pensamiento, de los derechos de la mujer, del sindicalismo, del socialismo fabiano y del control de la natalidad", en: Pupul Jayakar, *Krishnamurti, biografía*, Málaga, Sirio S.A., 1990, p. 47. Otros textos de gran interés, *The theosophy and the problems of the world*, Theosophical Publishing House, 1921; y *The problem of the colour: being lecture*, Londres, Theosophical Publishing House, 1925. Uno de los textos más radicales y modernos sobre el racismo y la discriminación.

21. Esta idea muy similar a la de la raza cósmica de Vasconcelos y de la superioridad de la raza maya por proceder de la aria de F. Juárez Muñoz, nos da una idea de la enorme influencia de esta interpretación teosófica del evolucionismo de las razas en todo el continente americano. Casaus Arzú, M., "Las élites intelectuales y la Generación del 20 en Guatemala: su visión del indio y su imaginario de nación", en *Revista de Historia, Elites familias y redes de poder en las sociedades Mesoamericanas*, Managua, n° 13, 1 Semestre, 1999, pp 83-107. Casaus Arzú, M.E. y Peláez Almengor, O.G. (ed.), *Historia intelectual de Guatemala*, Guatemala, USAC- AECI, 2001. También S. Mendieta sostenía una idea de mestizaje similar, pero ponía el énfasis en que en esa mezcla predominaría el elemento hispano sobre los otros dos, el indígena y el africano. García Giraldez, T., "El unionismo y el antimperialismo", Congreso de Panamá, 2002.

22. Besant, A., "The problem of the colour" being lecture delivered at the Queens Hall", op cit., 1925, pp. 44 y 46.

23. Besant, A. *El gobierno interno del Mundo...op cit.* Sobre este aspecto Besant argumenta, "No existe la igualdad de la que hablan los hombres, no es una igualdad natural, la naturaleza es fundamentalmente productora de desigualdades." p. 211. Sin embargo esta igualdad puede conseguirse por medio de una educación cívica y moral "Esta igualdad solo se conseguirá, si hombres y mujeres pasan los mismos exámenes, los mismos juegos, libros para todos; idénticos estudios; siendo la idea general de que la educación es la que forma al ser humano haciendo caso omiso de su naturaleza esencial" p. 162. Se opone al positivismo y al darwinismo en la consideración de razas superiores e inferiores y opina que, sobre esas bases difícilmente se puede construir una nación.

24. La importancia de Besant en el pensamiento feminista y en la construcción de la nación ha sido puesta de relieve por otros autores para el caso de Inglaterra y de la India pero no ha sido estudiada para el caso de América Latina. Fix Anderson, N., " Bridging Cross-cultural feminism: Annie Besant and women's rights in England and India, 1874-1933, en *Women History Review*, vol. 3, N° 4, 1994, pp 562-578. Así como Burton, A., " The feminist quest for identity British Imperial suffragism and "global sisterhood". 1900-1915", en *Journal of Women History Review*, 3, 1991, pp. 46-81.

25. Wünderlich, V., *Sandino una biografía política*, Nueva Nicaragua, 1995, pp. 142 y sigs.

26. García Giráldez, T., "El Unionismo y el anti-imperialismo en la década de 1920". Ponencia. Congreso de Panamá, 2002. En este sentido S. Mendieta propuso que se establecieran unos plazos relativamente breves para la instrucción de estos colectivos, a fin de que pudieran acceder lo antes posible a la ciudadanía como electores y elegibles. Mendieta, S., *Alrededor del problema unionista de Centro-América*, Barcelona, Tipografía Maucci, 1934.
27. *Revista Estudio*, 1 de marzo, 1922, "Resoluciones del I Congreso Centroamericano espiritista". "El Pacto de la Federación Espiritista Centroamericana", cuya finalidad era federar a todos los centros teosóficos de la región y uno de los puntos centrales del I Congreso manifestó el rechazo del positivismo como sistema y la promoción de periódicos, cátedras, tribunas y propaganda centroamericana, que contribuyera a la suscripción de un pacto entre los cinco Pueblos del Istmo, en alianza con la República Mexicana para "... empezar lo que Dios quiere que seamos, hermanos en sangre, en historia, en defectos y virtudes, en anhelos ideales y esperanzas", *Revista Estudio*, 25 diciembre 1921.
28. Krehm, W., *Democracias y tiranías del Caribe*, Planeta, Santa Fé de Bogotá, 1998, Véase el capítulo de "Teósofo certero", en el que relata la propagación de la teosofía y la vinculación de Maximiliano Hernández. Este presidente asesinó a 30.000 campesinos y a todo el equipo dirigente del partido comunista. La sociedad teosófica local lo expulsó después de la matanza.
29. Sobre todo en sus primeras obras: *Minimum Vital*, *Dinero maldito* y *Leer y escribir*. Esta última obra fue reeditada en Guatemala por el presidente Lázaro Chacón, en 1929, con un tiraje de 5.000 ejemplares, lo que demuestra la importancia del autor y su impacto en la región.
30. Wünderich, V., *Sandino Una biografía política*, Managua, Nueva Nicaragua, 1995, p. 136.
31. Molina Jiménez, I., *La ciudad de los monos, Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*, San José, EUNA y EDUCA, 2001. Brenes Mesén, R., *RASU, o semana de Esplendor*, San José, EUNED, 1986.
32. Solís Avendaño, M y González Ortega, A, *La identidad mutilada: García Monge y El Repertorio Americano, 1920-1930*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 1998.

33. Pakkusvirta, J., *Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en Perú, 1919-1930*, Academia Scientiam Fennica, Finlandia, 1997, pp 144 y sig. Devés Valdés, E., *El pensamiento latinoamericano del siglo XX, entre la modernización y la identidad... op cit.*, considera que *Repertorio Americano* y el circuito de Mistral, Palacios y Vasconcelos conformó la producción y circulación de pensamiento más importante de principios del siglo XX en América Latina.
34. Casadús Arzú, M.E. "Las redes teosóficas de mujeres en Guatemala: la Sociedad Gabriela Mistral, 1920-1940", en *Revista Complutense de Historia de América*, 2001, 27, pp. 219-255.
35. En la revista *Estudio*, Tomo I, n° 2, 15 abril, 1922, pp. 9-138, aparecen como colaboradores Flavio Guillén, quien ya había pertenecido a círculos espiritistas en México con Francisco Madero y jugado un papel relevante en el I Congreso Espiritista de México (1906). Miguel Morazán, hondureño y director del Instituto de Varones de la Antigua Guatemala; y sobre todo, Carlos Wyld Ospina y Rodolfo Leiva, directores y editorialistas de la revista.
36. Existen algunos estudios sobre la vinculación entre la teosofía y la búsqueda de rasgos propios para la construcción de la identidad nacional en Irlanda, Escocia, Indonesia, India, Rusia e Inglaterra, como los trabajos de Carlson, M., *No religion higher tak the truth, a History of Theosophical Movement in Russia, 1875 1922*, Princeton University Press, 1993. Michael, G., *Theosophy in the nineteenth century, an annotated bibliography*, Nueva York, Garland, 1994. Tollenare, H., *The politics of divine wisdom, Theosophy and labour, national and women movement in Indonesia, 1875 1947*, Nijmegen, Catholic University Press, 1996. Son escasos los trabajos realizados para América Latina sobre la influencia de la teosofía en la reformulación de la nación étnica cultural y en la regeneración social.
37. Margarita Leal Rubio, autora de una extensa obra, coetánea y amiga de Miguel Ángel Asturias, Ramón Accaña Durán y compañera sentimental de David Vela, todos miembros de la Generación de 1920, fundó en Guatemala, en 1944, la Sociedad Biósófica y Teósófia, a la que concurrían innumerables personajes del mundo de las artes y las letras. El maestro de dicha Sociedad era Aldo Lavagnino. Por testimonio oral de dicha autora a esa misma Sociedad, acudía en México, Gabriela Mistral. (Entrevista oral a Margarita Leal Rubio, Marzo, 2000).

38. Los espiritualistas aunados en las revistas *Estudio*, *Vida*, en menos medida, *Studium*, consideraban que podían unificarse la ciencia y el conocimiento de la religión. Por entrevistas orales con algunos de ellos o sus hijos se confirma que estudiaban juntos y pertenecían a las mismas sociedades teosóficas. Margarita Leal Rubio y Rafael Arévalo Martínez, estudiaban teosofía con su maestro, Porfirio Barbajacob.
39. Sobre la vida y obra de Masferrer existe un gran debate entre sus biógrafos, especialmente a la hora de definirlo política e ideológicamente, pero en lo están todos de acuerdo es en la profunda influencia que el pensamiento hinduista y la teosofía tuvieron en su vida y obra y en su proyección centroamericanista. Morán, F., *Alberto Masferrer o la conciencia social de un pueblo*, San Salvador, Tipografía Nacional, 1951. López, M., *Masferrer, alto pensador de Centroamérica*, San Salvador, Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1954.
40. Como opina Devés, a principios del siglo XX, convivían y se mezclaron diversas corrientes de pensamiento filosófico, "... estas tendencias no se dieron en estado puro sino que se mestizaron con el positivismo y-o con el krausismo y o con el espiritualismo y con el regeneracionismo español y en ocasiones, el radicalismo político se tiñó de elementos espirituales o vitalistas como es el caso del costarricense Omar Dengo o en nuestro caso Alberto Masferrer. Devés Valdés, E. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, entre la modernidad y la identidad, Del Ariel de Rodó a la CEPAL, 1900-1950... op. cit.*, pp. 57 y sigs.
41. Fue relevante en este autor la influencia de Montalvo, Henry George, y Tolstoi. Masferrer, en su libro *Leer y escribir* hace una lista de libros que todo salvadoreño debería conocer, que toda escuela debería tener y son las obras de estos autores las más citadas y comentadas. Mantenían una amplia correspondencia con ellos, se citaban mutuamente. El vitalismo de estos autores podía resumirse en una frase "Dios Tierra y Hombre", la base sobre la que descansaba una sociedad armoniosa y el futuro de la nación.
42. *La Patria*, 20 de diciembre de 1928. p. 167.
43. Masferrer, A. *Minimum vital*, pp. 66 y 67. Son interesantes las analogías con el libro de H. George, *Progreso y Miseria*, publicado en 1879. Refutando las teorías malthusianas y cuestionando, en parte, a Marx con su teoría del trabajo y el capital, opinaba que el tema central del desarrollo del capitalismo es la

mala distribución de la tierra. El valor de la tierra era lo que producía el aumento de la riqueza y las desigualdades sociales, por lo que abogaba por un colectivismo agrario y por un impuesto único sobre la tierra para evitar la desigualdad económica y social. George y Tolstoi mantuvieron posiciones similares y se produjo una estrecha relación entre ambos pensadores. Martín Uriz, A.M. *Estudio preliminar de Henry George, Progreso y Miseria, Tierra Ociosa y Hombres Ociosos*, Instituto de Estudios Agrarios, Madrid, 1985. Wenzer, K., "The influence of Henry George's Philosophy on Lev Nikolaevich Tolstoy: The period developing Economics Thought (1881-1897)", en *Pennsylvania History*, vol 63, N°2, 1996, pp. 232-252. Wenzer prueba la enorme influencia de George en Tolstoi y la correspondencia mantenida entre ambos autores.

44. Este planteamiento regeneracionista y moralizante y de corte centroamericanista aparece en otras revistas guatemaltecas, *Vida*, en artículos similares a los de Masferrer como, C. Bauer Avilés, "La importancia del factor económico en la regeneración moral de Centroamérica", *Vida* N° 11, 21-11-1925. E. Mayora, "Los dictadores se van....", en *Vida*, N° 34, 15-5-1926, del mismo autor "La Herencia Imperial", 17-10-1925. En todos ellos se habla de la necesidad de regenerar al individuo y a la sociedad para conformar a través del acercamiento espiritual y moral de los pueblos de Centroamérica una sola nacionalidad.
45. A nuestro juicio estos autores pueden situarse, en términos políticos, entre el espiritualismo anarquizante, el comunismo o el colectivismo agrario y el socialismo fabiano. Se definían vitalistas en su búsqueda de satisfacer las necesidades mínimas de la VIDA como el derecho de todo hombre y mujer al trabajo, la alimentación, la tierra, la educación y la justicia. Sus propuestas poseen una base medio-ambientalista de respeto a la naturaleza y a los animales, especialmente vinculados al cuidado de los árboles.
46. Diario, *La Patria*, "Patria", 27 de abril, 1928.
47. Diario, *La Patria*, 27 de abril 1928. Véase las similitudes con la revista guatemalteca *Vida*, en los editoriales de los números, 19-9-1925, 17-10-1925 y 17-7-1926, en los que se enfatiza la necesidad de buscar nuevos referentes sociales y espirituales para la construcción de una verdadera o auténtica nacionalidad.
48. Creía que lo verdaderamente estable y significativo en las naciones no era el suelo ni la sangre, sino el concepto de "vida social y vida espiritual basado en la unidad del idioma, que

expresa y resume todo lo demás y que sirve como sello a la entidad que de ellos resulta". En A. Masferrer, Diario, *La Patria*, "La Misión de América", 1 de octubre, 1928.

49. La emergencia de los nacionalismos europeos y el debate sobre la conformación de las naciones en Europa incide directamente en América Latina y Centroamérica no escapa de la reflexión acerca del origen y de las bases de legitimidad de las naciones centroamericanas. Sin duda, por el carácter espiritualista de nuestros autores y por la enorme influencia de pensadores europeos de esta índole, el modelo de nación que está influyendo en nuestros pensadores es el de la nación con énfasis en lo étnico-cultural y Herder, Renan y Mazzini fueron los autores más citados. F. Chabod, *La idea de Nación*, México, FCE, 1987. A. Smith, *La identidad Nacional*, Madrid, Trama, 1997; para América Latina, M. Quijada, "¿Qué Nación?...?", *op. cit.*
50. *La Patria*, 2 de octubre 1928.
51. Mendieta, S., *La enfermedad de Centro-América. Tomo I. Descripción del sujeto y síntomas de la enfermedad*, Barcelona, Tip. Maucci, 1934, pp. 307-308. Mendieta cita a Masferrer y a Valle como personalidades ejemplares del unionismo.
52. Masferrer, A., *Páginas escogidas, La Misión de América*, El Salvador, Ministerio de Educación, 1961, pp. 268-269.
53. Mendieta, S., *Alrededor del problema unionista de Centro-América. Tomo II. Mundialidad del problema*, Barcelona, Tip. Maucci, s/f, pág. 352.
54. "Propende en lo económico a la cooperación social dentro del socialismo de estado, que preste a todas las regiones del país y a todas las clases sociales el vigoroso apoyo de la colectividad, mientras fuere necesario". Mendieta, S., *Alrededor del Problema... op. cit.*, p. 376.
55. Mendieta, S., *Alrededor del Problema Unionista de Centro-América. Tomo II. Mundialidad del problema*, p. 376. Tanto Masferrer como Wyld Ospina fundaron sociedades teosóficas centroamericanistas y abogaron por el unionismo, defendiendo el Pacto de la Unión de 1921.
56. Masferrer, A., "La Misión de América" en A. Masferrer, *Páginas Escogidas*, Ministerio de Educación, San Salvador, 1961, p. 268. Rojas, R., "La retórica de la raza: Intelectuales mexicanos ante la guerra del 98", en *Historia Mexicana*, XLIX: 4, 2000, pp. 592-627. Rojas pone de manifiesto la tensión discursiva de

las elites intelectuales a raíz de la guerra de Cuba, entre el paradigma eugenésico del positivismo y la emergencia del hispanismo y la latinofobia, en un enfrentamiento binario entre lo latino contra lo sajón.

57. *Ibidem*, p 269. Véase la reproducción de los artículos de Vasconcelos, Palacios y Ugarte en la revista *Vida* N° 24, 20 y 48, 1925 y 1927, haciendo un llamado a la unidad continental y contra el imperialismo.
58. A. Masferrer, Diario *La Patria*, 29 de junio, 1928.
59. Devés considera que la configuración del pensamiento latinoamericano desde Rodó hasta nuestros días ha oscilado entre el afán modernizador y de progreso y la búsqueda de la identidad en la búsqueda de los valores propios de lo latino, lo americano y lo indígena, valorando los aspectos culturales, folklóricos y espirituales propios, frente a la influencia foránea, lo que Rodó denominaba "la nordomanía". Sin duda alguna la década de 1920 y 1930 estuvo muy influida por el pensamiento de Rodó, por el modernismo y el espiritualismo y correspondía a la creación de este proyecto identitario de lo hispano o latinoamericano. Devés Valdes, E., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX, entre la modernización y la identidad, del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Buenos Aires, Biblos, 2000.
60. Masferrer, A., *La Misión de América, op cit.* p. 50. Este discurso hispanófilo y latinófilo se va a enfrentar al discurso eugenésico del positivismo y va a ser muy común en otros autores latinoamericanos como Bulnes, Gamboa y Aragón que a raíz de la guerra de Cuba en 1898, se van a enfrentar discursivamente dando origen al hispanoamericanismo y al antiimperialismo militante. p. 50.
61. Masferrer, A., "*La Patria*", San Salvador, 2 de octubre, 1928.
62. Masferrer, A., *Ibidem* p. 150.
63. Abellán, J. L., "La hispanidad, España e Hispanoamérica", en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, tomo XXXIX, *La edad de plata de la cultura española*, Madrid, Espasa Calpe, 1993. Mainer, J.C., "Un capítulo regeneracionista: El Hispanoamericanismo 1892-1923", en Manuel Tuñón de Lara y otros, *Ideología y sociedad en la España contemporánea, por un análisis del franquismo*, Madrid, EDICUSA, 1977.
64. Sobre la importancia del antiimperialismo en estas redes intelectuales, ver Yankelevich, P., "Las redes intelectuales de la

solidaridad latinoamericana: José Ingenieros y Alfredo Palacios frente a la revolución mexicana”, en *Revista Mexicana de Sociología*, N° 4, 1996, pp. 127-149. Así como, Laviana, M.L. (ed.) *José Martí, selección de textos*, Ediciones Cultura Hispánica, 1988. N. Pinillos (ed.), *Manuel Ugarte, selección de textos*, Madrid, Cultura Hispánica, 1990. A. Hart, “Estudios introductorios y selección de textos” En: *José Martí y el equilibrio del Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

65. A. Masferrer, *Páginas escogidas, op cit...*, p. 250.
66. A. Masferrer, *Páginas escogidas, op cit...* p. 251.
67. Es bárbaro, es añejo y anticristiano mantenerle al concepto de raza una importancia que no puede ya tener...Lo racial implica sobre todo, el predominio de la sangre, es decir de un elemento puramente físico y animal... la cultura no: al hablar de cultura, hablamos de espíritu, que es causa y no efecto; que es y fue siempre el modelador y no el barro”. En “La defensa de la Raza,” 1923, en A. Masferrer , *Páginas escogidas, op cit...* p. 256.
68. Masferrer, A., *Una vida en el cine*, editado y prologado por J. García Monge, San José, 1922, así como “Liberación de la mujer” I y II, en Diario *La Patria*, 27 y 29 de octubre de 1928. Masferrer impartió clases en el Liceo de Costa Rica, para señoritas, junto con García Monge y Brenes Mesén, a quines se les considera impulsores de la educación superior para las mujeres. Véase Molina I, y Palmer S. *Educando a Costa Rica, alfabetización popular, formación docente y género 1880-1950*, San José, Ed. Porvenir, 2000.
69. Su mujer es una poetisa y escritora de gran relevancia, escribe, *Mah-Rap*, novela criollista de protesta social con tintes costumbristas que describe la vida y el ambiente de los kekchiés. Estuvo vinculada al movimiento feminista, se relacionó con la Sociedad Gabriela Mistral y colaboró en la formación de la Universidad Popular.
70. Wyld Ospina se trasladó a México en 1913 y allí conoció y escribió en el diario *El Independiente* con el maestro de teosofía Porfirio Barba Jacob, (1883-1942), seudónimo del poeta Miguel Ángel Osorio, de origen colombiano que por consejo de Vasconcelos se trasladó a Guatemala para fundar la Universidad Popular y colaborar en la difusión de las sociedades teosóficas centroamericanas. Al ser expulsado de Guatemala se traslada a Honduras y El Salvador y muere en México. Wyld Ospina, colaboró en múltiples periódicos, *El Heraldo*, *La República*, *Electra*, *El Nacional*, *Diario de Centroamérica*, fundó el *Diario de los*

- Altos en Quetzaltenango* y fue redactor de *El Imparcial* 1922-1925. Albisurez Palma, F. y Barrios y Barrios, C., *Historia de la literatura guatemalteca*, Guatemala Editorial Universitaria, 1999.
71. Menton, S., *Historia Crítica de la novela guatemalteca*, Guatemala, EDUCA-USAC, 1985. Menton, Albisurez Palma y Barrios lo catalogan como muestra de la novela criollista guatemalteca y como precursor del indigenismo temprano con tinte de denuncia social, antecedente de la narrativa de Mario Monteforte Toledo. Albisurez Palma, F. y Barrios, C., *Historia de la Literatura... op. cit.* p. 106. Liano, D., *Visión Crítica de la literatura guatemalteca*, Guatemala, USAC, 1997.
 72. La obra de C. O Bunge, *Nuestra América*, Madrid, Espasa Calpe, 1929, causó un gran revuelo en América Latina e influyó a gran parte de los pensadores de la época, no solo por su concepción de determinismo psico-biológico, sino por su enorme crítica al caudillismo como causante de los males de la nación.
 73. A partir de 1903, Estrada Cabrera impuso una serie de mecanismos para que “las elecciones presidenciales se sucedieran periódicamente, como una crisis morbosa a que debía resignarse la República sin protesta y sin remedio”, utilizando la frase famosa “Después de mí los gringos”. Wyld Ospina, C., *El Autócrata...op.cit.* p. 154.
 74. C. Wyld Ospina, *El Autócrata...op.cit.*, pp. 40 y 175.
 75. C. Wyld Ospina, *Ibíd.*, p. 41.
 76. C. Wyld Ospina, *Ibíd.*, p. 132.
 77. C. Wyld Ospina, *Ibíd.*, pp. 188 y 190. El antiimperialismo fue una posición muy común en el modernismo latinoamericano, empezando por Rodó y Darío y continuando por un antiimperialismo más militante como el de Palacios, Ugarte, Ingenieros, Soto Hall y Masferrer. Calvo Carrilla, J. L., *La cara oculta del 98, místicos e intelectuales en la España del fin de siglo, 1985-1902*, Madrid, Cátedra, 1998. Acosta, Y., “Ariel de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción”, en *Cuadernos Americanos*, No. 88, 2001, pp. 199-221. Analiza la función ideologizante y utópica de Ariel en la construcción de la identidad latinoamericana y la proyección en las generaciones posteriores de intelectuales.

78. Su concepto de *auténtica nacionalidad, verdadera nacionalidad o nacionalidad positiva* era similar a otros autores vinculados a la teosofía como Vasconcelos, Juárez Muñoz, García Monge y Masferrer. Se estaba oponiendo al concepto de nación homogénea de los liberales, un nacionalismo cultural y espiritual, que consideraba que la nación no debía estar fundada en símbolos patrios y en conceptos abstractos, como el de ciudadano, sino en valores espirituales y culturales, en la regeneración moral del individuo y de la sociedad y en la búsqueda de una identidad propia de raíces hispanas. En otros términos estaban oponiendo el concepto de nación cívico-política a la étnico-cultural. M. Quijada, "¿Qué nación?, dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX", en F. Xavier Guerra y M. Quijada (ed.), *Imaginar la Nación*, AHILA, Munster- Hamburgo, 1994.
79. F. Juárez Muñoz, escritor, ensayista, poeta y periodista, escribe en 1931, *El indio guatemalteco, ensayo de sociología nacionalista*, en donde reivindica el pasado heroico de los mayas y su procedencia de la quinta raza para equipararlos a las razas europeas y propone la incorporación plena de los indígenas a la ciudadanía mediante el respeto a su cultura, la tolerancia a su religión y sobre todo la dotación de tierras para conseguir la igualdad económica y social, " *Sólo haciendo propietarios a los indígenas...lograremos formar en nuestro pueblo un sentimiento de una nacionalidad real y positiva*", en, Marta Casaús Arzú, " Las elites intelectuales y la generación del 20 en Guatemala: su visión del indio y su imaginario de nación", M. E. Casaús y O. Peláez Almengor,(ed) *Historia intelectual de Guatemala*, Guatemala USAC-AECI, 2001.