

REHMLAC



REVISTA DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE LA MASONERÍA

LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA

“El vitalismo teosófico como discurso alternativo de las élites intelectuales centroamericanas en las décadas de 1920 y 1930. Principales difusores: Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospina y Alberto Masferrer”

Marta Elena Casaus Arzú

Consejo Científico: Miguel Guzmán-Stein (Universidad de Costa Rica), José Antonio Ferrer Benimeli (Universidad de Zaragoza), Margaret Jacob (University of California Los Angeles), María Eugenia Vázquez Semadeni (University of California Los Angeles), Eduardo Torres Cuevas (Universidad de La Habana), Céline Sala (Université de Perpignan), Roberto Valdés Valle (Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”), Andreas Önnersfors (University of Leiden), Carlos Martínez Moreno (Universidad Nacional Autónoma de México)

Editor: Yván Pozuelo Andrés (IES Universidad Laboral de Gijón)

Director: Ricardo Martínez Esquivel (Universidad de Costa Rica)

Dirección web: rehmlac.com/
Correo electrónico: info@rehmlac.com
Apartado postal: 243-2300 San José, Costa Rica

Fecha de recibido: 8 noviembre 2010 – Fecha de aceptación: 21 febrero 2011

Palabras clave

Sociedad Teosófica, vitalismo, espiritualismo nacionalista, unionismo centroamericano, historia de las ideas

Keywords

Theosophical Society, vitalism, spiritualism nationalist, Central American unionism, history of ideas

Resumen

El vitalismo y la teosofía aparecieron en Centroamérica como doctrinas filosóficas complementarias, que dieron origen a un movimiento social y político que llamamos espiritualismo nacionalista o vitalismo teosófico, ya que produjo varios movimientos sociales, redes de intelectuales y partidos políticos que supusieron una alternativa político-cultural y que se plasmaron en un proyecto regional de gran envergadura como fue el unionismo centroamericano de las décadas de 1920 y 1930. Por lo tanto, el presente artículo posee el objetivo de analizar y comparar el pensamiento de Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospina y Alberto Masferrer, intelectuales participantes de ligas políticas, sociedades teosóficas, partidos políticos y redes de intelectuales vinculadas a las universidades populares; fundadores de los principales partidos continentales; e importantes impulsores del antiimperialismo en la región.

Abstract

Theosophy and vitalism appeared in Central America as complementary philosophical doctrines that gave rise to a social and political movement that I called spiritualism nationalist or Theosophical spiritualism. This movement produced several social movements, intellectual networks, and political parties which were represented as an alternative political-cultural and were reflected in a major regional project, as was the Central American unionism of the decades of 1920 and 1930. Therefore, this article has an objective to analyze and compare the thought of Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospina, and Alberto Masferrer, whom were intellectual participants of political leagues, theosophical societies, political parties, and intellectual networks linked to the VHS. These people were founders of the principal continental political parties and important drivers of anti-imperialism in the region.

© Marta Elena Casaus Arzú y REHMLAC

Marta Elena Casaus Arzú. Guatemalteca. Doctora en Ciencias Políticas y Sociología. Profesora Catedrática de Historia de América en la Universidad Autónoma de Madrid. Miembro del Equipo GUAM y el Centro de Estudios Latinoamericanos Ortega y Gasset. Correo electrónico: marta.casaus@uam.es.

Citado en:

Academia.edu

AFEHC. Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica

Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”

Dialnet (Universidad de la Rioja)

Directorio y recolector de recursos digitales del Ministerio de Cultura de España

Google académico

Latindex. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas en América Latina, el Caribe, España y Portugal. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Nuevo Mundo. Mundos Nuevos

REDIAL. Red Europea de Información y Documentación sobre América Latina

SID. Sistema Integrado de Documentación. Universidad Nacional de Cuyo

UBO. Revues en ligne. Service Commun de Documentation, Université de Bretagne Occidentale

Universia. Biblioteca de Recursos



Licencia de tipo
“Reconocimiento-No comercial-Compartir igual”

“El vitalismo teosófico como discurso alternativo de las elites intelectuales centroamericanas en las décadas de 1920 y 1930. Principales difusores: Porfirio Barba Jacob, Carlos Wyld Ospina y Alberto Masferrer”

Marta Elena Casaus Arzú

El vitalismo teosófico, como doctrina filosófica y como alternativa política, va a ser uno de los pilares fundamentales en Centroamérica. A mi juicio, va a representar la versión del regeneracionismo europeo e hispano en el pensamiento centroamericano en las décadas de 1920 y 1930. Son escasos los estudios sobre la importancia de esta corriente en la región salvo los de Devés Valdés, Lascaris y Fuentes.¹ Sin embargo casi ningún autor ha puesto el énfasis en la enorme importancia que el vitalismo teosófico, como ideología alternativa al positivismo y al marxismo, tuvo en toda la región y que, a nuestro juicio, equivaldrá al papel que jugaron el krausismo y el regeneracionismo europeo. Es más, fue más allá de éstos, en la medida en que trató de ser no sólo una opción filosófica y educativa, sino también política centro y latinoamericana.

El vitalismo y la teosofía en América Latina aparecen como doctrinas complementarias, dan origen a un movimiento social y político *sui géneris* que llamamos espiritualismo nacionalista o vitalismo teosófico, en la medida en que produjo varios movimientos sociales y partidos políticos que, sin duda, supusieron una alternativa política y cultural en toda la región y que se plasmaron en un proyecto regional de gran envergadura como fue el unionismo centroamericano.

Este vitalismo teosófico, como hemos dicho en otros trabajos, tuvo diferentes trasfondos: uno de ellos fue el europeo, el krausismo, otro el regeneracionismo hispano y la vertiente oriental y su vinculación con la teosofía, que ha sido el menos estudiado de todos ellos.²

Estas corrientes se manifestaron en múltiples órganos de expresión pública, especialmente en revistas, diarios y semanarios, con títulos como *Vida, La Vida, Vivir, Ariel, Patria, Repertorio Americano, Repertorio Salvadoreño, Alma, Claridad, Orientación*, etc. Lo importante, como corriente política, fue su trasfondo democrático, antidictatorial, regenerador y profundamente antiimperialista, que abarcó todos los saberes y las disciplinas impregnando a las Instituciones de

¹ Constantino Láscaris Comneno, *Historia de las Ideas en Centroamérica* (San José: EDUCA, 1970); Eduardo Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernidad y la identidad. Tomo I, Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)* (Buenos Aires: Biblos, 2000).

² Marta Casaus Arzú & Teresa García Giráldez, *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)* (Guatemala: F&G editores, 2005), véase especialmente capítulo II. “La disputa por los espacios públicos en Centroamérica de las redes unionistas y teosóficas en la década de 1920: la figura de Alberto Masferrer”; en Marta Casaus Arzú & Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina 1890-1940* (Madrid: UAM, 2004); “La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX: la influencia de redes teosóficas en la opinión pública centroamericana”; en *Revista Universum* (Talca) 17 (2002).

nuevos valores e ideales como la Fundación de la Universidad Popular, la Asociación de Estudiantes –AEU–, La Universidad de San Carlos, La Sociedad Gabriela Mistral y las ligas femeninas en Honduras y El Salvador.

Desde el principio contó con una fuerte influencia europea, a través de Henri Barbusse y Anatole France, quienes intentaron encontrar nuevas vías de participación política al margen de los partidos tradicionales y buscaron nuevos actores sociales y políticos como: la juventud, los obreros, las mujeres, los campesinos y los indígenas.

A juicio de Melgar Bao, Haya de la Torre, al igual que muchos jóvenes líderes del movimiento universitario reformista en América Latina, leía con admiración las obras de Barbusse³ y también fue muy leído en los círculos de la vanguardia universitaria a principios de los años 1920. Además, Barbusse editaba y dirigía desde París la revista *Clarté*, desde donde lanzó una llamada a los intelectuales en la posguerra de 1914, a favor de una renovación moral y política de la sociedad y del mundo.

Según Melgar Bao, la *Clarté* parisina se convirtió en un símbolo de los nuevos grupos de intelectuales latinoamericanos, al punto de que aparecieron “Claridades” en toda la región. Haya de la Torre, pocos meses antes de partir para el destierro, lanzó desde Lima su versión de *Claridad*. El primer número vio la luz durante la primera quincena de mayo de 1923 como “Órgano de la Juventud Libre del Perú”. El ideal que perseguían era la regeneración de la vida pública, el saneamiento moral de la sociedad y la depuración política de Centroamérica.⁴ La *Claridad* limeña como la mexicana y la guatemalteca tenían, como otras muchas revistas de la época, una clara influencia barbusiana y vasconceliana. En la revista se publicaron una gran cantidad de artículos del “Maestro de la juventud”, en referencia a Vasconcelos.⁵

Coincidimos con Melgar Bao en que los personajes latinoamericanos que conformaron un mayor número de redes intelectuales de carácter antiimperialista, panamericanista y unionista fueron: José Vasconcelos en México, quien a través de la Secretaria de Educación servía de soporte intelectual y financiero de un buen número de intelectuales y los envió por toda América Latina a fundar Universidades Populares; Haya de la Torre que concitó a redes políticas,

³ Recordemos que Barbusse fue el autor del discurso inaugural del I Congreso Antiimperialista Mundial celebrado en Bruselas en 1927 y posiblemente muchos autores de la generación del 20 se encontraban en Europa en esos momentos. Véase la invitación de Anatole France y de Barbusse a los intelectuales y estudiantes latinoamericanos a formar el grupo y revista *Claridad*, que hacía un llamado a “esparcir el nuevo espíritu renovado de la humanidad”. *Revista Studium* (1921): 1.

⁴ Ricardo Melgar Bao, “Las universidades populares en América Latina, 1910-1925”, en *Estudios* (Córdoba) 11-12 (1999).

⁵ La influencia de Vasconcelos en un amplia red de jóvenes intelectuales latinoamericanos exiliados en México fue muy notable así como sus visitas y conferencias a todos los países latinoamericanos exhortando a la juventud a formar las Universidades Populares y crear un proyecto de unidad continental Indoamérica que luchara contra las dictaduras. Véase “El Viaje del licenciado Vasconcelos y el Panamericanismo”, *Studium*, febrero marzo, 1923; José Vasconcelos, “Los Pueblos Iberoamericanos, carta de Don José Vasconcelos a la juventud de Colombia”, *Studium*, (1923). “Palabras de Vasconcelos”, *Revista Vida* 30 (1926); “José Vasconcelos está entre nosotros”, *Orientación*, 7 de Diciembre de 1930, p. 1; “Unas palabras sobre Guatemala por José Vasconcelos”, *Prensa Obrera*, 2 de agosto de 1925.

estudiantiles, artísticas, intelectuales en casi toda América Latina a través del APRA y posteriormente de la LADLA;⁶ José Ingenieros y Manuel Ugarte, en Argentina, con toda la red y las ligas antiimperialistas; Gabriela Mistral con la fundación de las Universidades Populares y las sociedades vitalistas y teosóficas “Gabriela Mistral”; y Alberto Masferrer quien aunó a todos los intelectuales centroamericanos a través de su programa del *Mínimum Vital* y de la Fundación del Partido Vitalista Latinoamericano.⁷

Estos intelectuales estrechamente vinculados unos con otros a través de ligas políticas, sociedades teosóficas, partidos políticos y redes intelectuales vinculadas a las universidades populares, serán los fundadores de los principales partidos continentales y los impulsores del antiimperialismo y del proyecto de Nuestra América.

La difusión del Vitalismo teosófico en Centroamérica

Una de las revistas que difundirá este pensamiento regeneracionista fue la Revista *VIDA*. Surgió en 1925, editó 50 números del 12 de septiembre de 1925 al 12 de junio de 1927. Fue fundada por un grupo de intelectuales, casi todos ellos escritores y periodistas vinculados a la filosofía y a los principios vitalistas, que, a su vez, coinciden con los fundadores de la Universidad Popular. Sus directores eran personas ligadas por estrechos lazos, a la Generación de 1920 y a la vez, vinculadas a otros movimientos vitalistas regionales e internacionales.⁸

Sus principales redactores estaban vinculados al vitalismo y la teosofía: Alfonso Orantes, Alberto Velásquez, Manuel de León Cardona, Víctor Manuel Ocheita y casi todo ellos militaron en diferentes períodos de su vida en el Unionismo.

La difusión del vitalismo en Centroamérica fue tan extensa y rápida gracias a la utilización de nuevos canales de difusión pública y a la formación de redes sociales entre los principales intelectuales de la región, que estaban previamente articuladas en el ámbito de la educación y la pedagogía y tenían un claro trasfondo teosófico. Las ligas o sociedades teosóficas, las sociedades masónicas y los congresos internacionales funcionaron como mecanismos de

⁶ Sobre la estrecha relación entre Haya de la Torre y Vasconcelos y las redes tejidas por Vasconcelos en toda América Latina, muchas de ellas vinculadas al espiritualismo y a la teosofía. Véase Ricardo Melgar Bao, “Redes y espacios públicos transfronterizos: Haya de la Torre en México 1923-1924”, en Casaús Arzú & Pérez Ledesma, 157-195. Así como Melgar Bao & María Esther Montanaro, *V. R. Haya de la Torre a Carlos Pellicer, cartas Indoamericanas* (México: Taller Abierto, 2010).

⁷ Sobre estos temas véase Ricardo Melgar Bao, *Redes y Espacio público Transfronterizo: Haya de la Torre en México (1923-1924)*, en Casaús Arzú & Pérez Ledesma, 65-107.

⁸ Sus directores en orden cronológico fueron, Clemente Marroquín Rojas, Carlos Rendón Barnoya, Carlos Federico Mora y Eduardo Mayora, este último vinculado estrechamente a Alberto Masferrer y al vitalismo masferriano. Sobre este tema, Marta Casaús, “La influencia de Alberto Masferrer en la creación de redes teosóficas y vitalistas en América Central (1920-1930)”, en *Cuadernos Americanos* 99 (2003).

ampliación y difusión de todas estas nuevas ideas que circulaban con bastante fluidez entre América, Europa y Asia.⁹

Hubo algunos personajes claves que difundieron todas estas corrientes y formaron redes intelectuales para dispersar el nuevo pensamiento. Los antecedentes de las estudiadas por nosotros fueron las redes arielistas, fundadas por Rodó, las redes anti-imperialistas fundadas por Ugarte durante la primera década del siglo XX, las apristas de Haya de la Torre y, en México y Centroamérica, las ligas georgistas.¹⁰ Algunos de estos intelectuales ocuparon cargos relevantes en los gobiernos de turno de su país: José Vasconcelos en México, Gabriela Mistral en Chile, Alberto Masferrer en El Salvador o Carlos Wyld Ospina, Alberto Velásquez y Joaquín Rodas Mejicanos en Guatemala.

Personajes de gran prestigio y relieve internacional en el ámbito político y literario, serán “los caballeros andantes” o los “mensajeros” de estas nuevas ideas, como Haya de la Torre, Vasconcelos, García Monge, Masferrer, Froylán Turcios, Sandino, Carlos Wyld Ospina y Porfirio Barba Jacob. Algunos de estos personajes serán abordados en esta ponencia, en su calidad de mediadores y difusores de estas ideas.

Una de las revistas vitalistas en donde escriben casi todos estos autores es la revista VIDA, sus directores formaron parte de esta generación de 1920 y 1930 y casi todos ellos se declararon vitalistas -algunos teósofos- como Alberto Velásquez o el círculo de mujeres que escribían y que se reunían en la que denominaban “Sociedad Gabriela Mistral”.¹¹

Nos interesa poner el énfasis en los temas claves abordados en casi todos los artículos a lo largo de estos dos, para detenernos en las grandes temáticas transversales que impulsaron estas redes intelectuales y que las diferenciaban sustancialmente de los liberales y positivistas:

1. El afán de analizar el Istmo centroamericano como una región con una unidad propia con rasgos comunes y soluciones similares.
2. La necesidad de comprender y conocer “el alma nacional y buscar un acercamiento espiritual de las repúblicas que fuera más allá de los símbolos patrios, banderas himnos, héroes patrios, más propios del liberalismo”.

⁹ Sobre la importancia de la masonería en América Central, véase, Miguel Guzmán Stein, “Masonería Iglesia y Estado: Las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico y las formas asociativas en Costa Rica, 1875-1875”, en *REHMLAC, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* (San José) 1, n. 1 (Mayo-Noviembre 2009): 100-134. rehmlac.com/recursos/vols/v1/n1/rehmlac.voll.n1-mguzman.pdf; “Masones españoles en Costa Rica: el krausismo y el Instituto Libre de Enseñanza en la formación y desarrollo de la democracia liberal costarricense”, en José Antonio Ferrer Benimeli, *Masonería Española y Americana* (España: CEHME, 1993), Vol.1, 449-470.

¹⁰ Sobre las redes apristas, cominternistas y antiimperialistas, véase: Melgar Bao, *Redes e imaginarios del exilio en México y América Latina: 1934-1940* (México, Libros en Red, 2003).

¹¹ Sobre este tema véase Casaús Arzú, “Las redes teosóficas de mujeres en Guatemala: la Sociedad Gabriela Mistral, 1920-1940” en *Revista Complutense de Historia de América* (Madrid) 27 (2001): 219-255.

3. La importancia del regeneracionismo con tema central de las revistas, la importancia del diagnóstico de la enfermedad, el pronóstico y la terapéutica para la solución de “los males de Centroamérica”.
4. Su crítica al liberalismo por los regímenes dictatoriales y las autocracias y por la corrupción del Estado y al positivismo por sus teorías eugenésicas y sobre la desigualdad de las razas y de género.
5. La pugna por la apertura de nuevos espacios de sociabilidad y de creación de opinión pública, con el fin de evitar el retorno de las dictaduras, de la violencia y de aquellos males que aquejaban a las democracias.¹²
6. La necesidad de regenerar a la sociedad empezando por el Estado y de forjar la patria y construir la nación. En esta batalla destacaban para los regeneracionistas el poder de la educación y la adquisición de valores cívicos y morales y entre los regeneracionistas individuales la transformación del carácter y de la personalidad, basado en los principios del higienismo y de la eugenesia o en la educación física y moral para en el robustecimiento moral del individuo y la redención y regeneración de la raza.
7. La necesidad de formar y emancipar a nuevos actores, antes invisibilizados por la sociedad, como eran el colectivo de mujeres, que tendrán una sección fija en la revista y que plantearán un modelo de regeneración propio, a través del trabajo y de la educación.
8. La importancia de buscar nuevas fórmulas para redimir o regenerar al “indio”, por medio de la educación, de la dotación de sus derechos ciudadanos o del respeto a su identidad cultural.

Tanto *Vida* como *Claridad* tuvieron una influencia barbussiana, causando un enorme impacto en toda la juventud latinoamericana y se editaron en toda América Latina, jugando un papel relevante en Centroamérica.

En el caso de Guatemala, el periódico *Claridad* fue fundado antes del de Perú, en 1921 por José Epaminondas Quintana, Joaquín Barnoya, Arturo Callejas y Carlos Ruano, a raíz de la llamada de Barbusse y France a la juventud latinoamericana para formar grupos y revistas vinculadas al movimiento de *Clarté* en Europa. Escribieron gran parte de las élites intelectuales de la Generación de 1920 con una clara influencia espiritualista y vitalista. La revista reflejaba los ideales y anhelos de la juventud de regenerar la sociedad y de luchar por hacer valer los principios “de la Verdad y de la Justicia”. Quintana expone que la intención primordial de este semanario era sembrar las “nuevas ideas redentoras de France, Barbusse y Severino, de regenerar la sociedad y de estimular a la juventud en los valores de “LA VERDAD Y LA JUSTICIA”, sin dogmas religiosos ni políticos, sin partidismo ni exclusiones, “creemos que es necesario renovarlo todo”.¹³

¹² Eduardo Mayora, *Revista Vida*, “Los hombres gastados”, 10 de octubre de 1925; “Los dictadores se van”, 15 de mayo de 1926; “Libertad de sufragio no reelección”, 19 de mayo de 1926.

¹³ Véase el artículo de Epaminondas Quintana, “Sin compromisos”, en *Claridad*, 23 de diciembre, 1921 y “Efectivamente”, en *Claridad*, 7 de enero de 1923, 3.

Además de los directores, otros colaboradores fueron Miguel Ángel Asturias, Carlos Fletes Sáenz, Alberto Velásquez, Ramón Aceña Durán y el grupo de mujeres vinculadas a la sociedad teosófica Gabriela Mistral. Todos ellos imbuidos en las corrientes espiritualistas de la época. La reproducción de artículos extranjeros marcó la línea de la revista, siendo los más frecuentes los de Barbusse, France, Ingenieros, Vasconcelos y Tolstoi.¹⁴

La difusión del espiritismo y de la teosofía en Centroamérica

Las corrientes espíritas fueron muy comunes entre todos los intelectuales centroamericanos y se practicaba, en muchas ocasiones, la mediumnidad en sus sesiones de trabajo y reflexión buena parte de ellas se ve reflejada en la obra de Arévalo Martínez y su estrecha relación con el poeta colombiano Porfirio Barba Jacob y las relaciones de éste con, Alberto Velásquez y Enrique Gómez Carrillo, así como otros literatos de renombre universal como Wylde Ospina, Masferrer, Lugones, Santos Chocano, Flavio Guillén.¹⁵

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 cuarenta y tres centros, de los cuales treinta y cuatro se encontraban en Guatemala y más de la mitad en la capital, un buen porcentaje de ellos estaba representado por mujeres.

José Florentín Rosales Rodas, define el espiritismo centroamericano como “la doctrina filosófica, científica y moral, que basándose en una rica y variada fenomenología prueba la existencia del alma, la existencia del mundo espiritual, la supervivencia de la personalidad humana y la inmortalidad del espíritu”.¹⁶ A juicio de este mismo autor, “El espiritismo sostiene y prueba la posibilidad de la comunicación con los espíritus de los mal llamados muertos, que viven en el mundo espiritual, la cual se efectúa por una regulada y bien dirigida incomunicación, con el solo propósito de educar a los hombres y dirigir su pensamiento, su vocabulario y acción hacia derroteros de paz, amor, verdad, justicia, servicialidad y perdón”.¹⁷

Sin duda Quetzaltenango, la segunda ciudad de Guatemala, fue la cuna del espiritismo centroamericano y le llamaban Ciudad de la Luz, lugar de encuentro de librepensadores, poetas,

¹⁴ La importancia de los autores extranjeros que se citan en las revistas teosóficas y vitalistas va a ser crucial a la hora de analizar las influencias y la presencia de éstas nuevas ideas. Entre los autores más citados por estas corrientes van a estar, Tolstoi, Víctor Hugo, Tagore, France, Barbusse, Kropotkin, Renan, Proudhon, Rolland, del regeneracionismo hispano, Posada, Altamira, Concepción Arenal, Joaquín Costa, Prado Bazán, Martínez Sierra, Unamuno y de autores latinoamericanos sin duda Rodó, seguido de Montalvo, Ingenieros, Vasconcelos y Haya de la Torre, Ugarte, Henríquez Ureña. Véase el cuadro de influencias europeas y orientales en Casaús Arzú & García Giráldez, 89.

¹⁵ Véase la correspondencia de Porfirio Barba Jacob sobre estos temas y sobre sus sesiones espiritistas en Guatemala, así como la biografía de, Enrique Gómez Carrillo, *El despertar del Alma, treinta años de mi vida* (Guatemala, Editorial Cultura, 2004). Sobre la red de relaciones de todos estos literatos y su relación con la teosofía véase Teresa Arévalo, *Rafael Arévalo Martínez, (de 1884-1926)* (Guatemala, Tipografía Nacional, 1971), 254ss.

¹⁶ José Florentín Rosal Rodas, “El espiritismo”, en *Revista Sesquicentenario* (Quetzaltenango, 1975): 137.

¹⁷ *Ibíd.*, 138.

musicólogos artistas y científicos, en donde solían reunirse casi todas las corrientes espiritualistas mencionadas anteriormente y en donde se celebraban los más importantes congresos teosóficos y espiritistas. Fue visitada por muchos pensadores internacionales de estas corrientes como Krishnamurti, Jinarajadasa y Alberto Masferrer.¹⁸

Sólo en Quetzaltenango había más de 10 instituciones espíritas. Algunas de las más importantes: la Sala de Estudios Psíquicos fundada por Vicente López Valle en 1906; la Sociedad Espírita El Gimnasio fundada por los hermanos López Cifuentes, Gilberto Batres y Luis Liuiti; La Cadena Heliosófica Centroamericana fundada por Joaquín Rodas Mejicanos con más de 80 escuelas espíritas en toda la república, casi todas ellas dirigidas por mujeres; y la, Fraternidad Espírita Guatemalteca, con más de once secciones y escuelas en todo el occidente del país y con escuelas para la formación y desarrollo de la mediumnidad y estudios de espiritismo. Casi todo el espiritismo quetzalteco y las escuelas o sociedades teosóficas van a estar estrechamente ligadas al unionismo como lo ha demostrado Teresa García Giráldez en sus trabajos.¹⁹

El decálogo de estas fraternidades podía resumirse en los siguientes puntos:

Amaré al Creador Universal, en espíritu y en verdad, sobre todas las cosas. Mi templo es el Universo. Mi lema es: luz, amor y verdad. Mi única creencia es y será el Espiritismo. Mi maestro es y será JESÚS DE NAZARETH. Mi hermano es el prójimo, sin distinción de raza, color o idea religiosa. Mi altar es mi propia conciencia. Mi ideal será el bien por el bien mismo. Mi adoración será respetar las leyes divinas del Padre Creador. Mi meta será mi perfeccionamiento moral y espiritual.²⁰

Además de ello contaban con una serie de semanarios revistas y folletos que en su mayoría se publicaban en Quetzaltenango, dedicados a la formación, conocimiento y difusión de estos saberes como, *Luz del Porvenir*, 1913; *El Obrero Espírita*, 1915; *El porvenir*, 1922; *Estudio*, 1922; *La Vida*, 1922; *Vida*, 1925; *Nosotros*, 1931; *Cronos*, 1932; *Ideas y Noticias*, 1932; *Vértice*, 1939; *Atalaya*, entre otras muchas de difusión más local y en las que colaboran los tres autores citados en este artículo.

Las conclusiones del Primer Congreso Teosófico Centroamericano mostraban de modo claro las preocupaciones de este colectivo, que podía resumirse en las siguientes y que son clara expresión del proyecto político regenerador de estas redes:

* La lucha por la federación centroamericana y la unión de las repúblicas centroamericanas.

¹⁸ Véase retrato de la familia Valverde Montenegro con el teósofo Jinarajadasa. Amablemente cedida por la familia.

¹⁹ García Giráldez, "La patria grande centroamericana: la elaboración del proyecto nacional por las redes unionistas", en Casaús Arzú & García Giráldez, 123-205. De la misma autora "El espiritualismo en el anti-imperialismo centroamericano, 1890-1945", *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles Congreso Internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica* (Santiago de Compostela, 16-18 de septiembre de 2010).

²⁰ Rosal Rodas, 139. Sobre estos temas, Howard Fraser, *In the presence of mystery: modernist fiction and the occult* (University of North Carolina Studies at Chapel Hill, 1992), 240.

- * La regeneración de la sociedad a través de una educación que considerara la igualdad de razas, culturas y religiones
- * La tolerancia y el respeto para todas las opiniones y creencias.

Lo que nos parece más significativo es que se insta 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”.²¹

El Pacto de la Federación Centroamericana de espiritistas convocaba a todos los intelectuales y políticos afiliados a promover en sus foros, en la prensa, en la tribuna y en las cátedras, debates públicos para lograr la Federación de Repúblicas Centroamericanas -“El pacto de la Unión Federativa”- y lucharan para regenerar a la sociedad frente a la crisis total de valores morales. Resultaba evidente el carácter movilizador de la 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, siendo gran parte de ellos eran diputados, como el caso de Masferrer, Wyld Ospina, Flavio Guillén, Juárez Muñoz, Mayora y Salvador Mendieta.²²

En El Salvador la difusión de la teosofía fue tan grande que hubo incluso un presidente teósofo, el General Maximiliano Martínez Hernández, quien impuso la teosofía a todo el gobierno y desarrolló experimentos agrícolas basados en esta ideología.²³ Se hacía llamar además “Maestro”, leía cartas astrales y “los textos escolares estaban sazonados de pizcas de budismo y teosofía”. Uno de sus primeros aliados, luego enemigo acérrimo, fue Alberto Masferrer. Masferrer se inició en la teosofía y terminó en el vitalismo. Todo su pensamiento estuvo permeado por dicha ideología que influyó notablemente en toda la región centroamericana.

Fue Branon quien introdujo la teosofía en el país por influencia de Blavatski y formó una importante red de intelectuales y poetas entre los que cabe mencionar a Alberto Guerra Trigueros,

²¹ “Resoluciones del I Congreso Centroamericano espiritista”, *Revista Estudio*, 1 de marzo de 1922.

²² “Resoluciones del I Congreso...”. “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.

²³ W. Krehm, *Democracias y tiranías del Caribe* (Santa Fe de Bogotá: Planeta, 1998). Véase el capítulo “Teósofo certero”, en el que relata la propagación de la teosofía y la vinculación de Maximiliano Hernández. Este presidente asesinó a 30000 campesinos y a todo el equipo dirigente del Partido Comunista. La sociedad teosófica local lo expulsó después de la matanza.

Salarrué, Claudia Lars, quienes generaron una corriente de pensamiento muy densa que aún puede percibirse en la cultura salvadoreña.²⁴

Resulta muy interesante hablar de la enorme influencia de la *Logia Teotl*, en la que participaban activamente Martínez Molina y Salarrué. Así como la enorme difusión de la revista *Cypactly* (desde 1931), nombre náhuatl, “luz del amanecer”, en la que se reproducían escritos de notables teósofos y espiritualistas como: Blavatski, Besant, Rolland, Krishnamurti, Gandhi, Tagore, Masferrer, y que apoyaba abiertamente la lucha de Sandino y Haya de la Torre contra el imperialismo.

En Nicaragua, César Augusto Sandino aparecía vinculado a Joaquín Trincado, inmigrante español radicado en Buenos Aires en donde había fundado la *Escuela Magnético-Espiritual de la Comunidad Universal*, EMECU y también en México y otros países de América Latina, constituyéndose en uno de los movimientos espiritistas de mayor difusión en este continente. A juicio de Wunderlich, el 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.²⁵

En el caso de Costa Rica la proliferación espiritualista y teosófica fue aún mayor. Joaquín García Monge, editor de *Repertorio Americano*, había estudiado pedagogía en Chile con Roberto Brenes Mesén, uno de los fundadores en 1910 de las sociedades teosóficas.²⁶ El papel de García Monge como intelectual costarricense que reivindicaba lo nacional y lo continental ha sido puesta de relieve recientemente. Para García Monge, el utopismo, el arielismo y el bolivarismo y un cierto antinorteamericanismo eran los fundamentos de la nueva idea de Patria y de nación, cuyo contenido central era fundamentalmente estético, espiritual y cultural.²⁷

La red de intelectuales que García Monge unificó a través de *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 Avendaño 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 diversas raigambre y variada ideología: desde Lugones,

²⁴ Sobre la influencia de la teosofía en El Salvador, véase Marta Casaús, El vitalismo de Masferrer y su impacto en el pensamiento de América central, en Valeria Grinberg Plá y Ricardo Roque Baldovinos (ed), *Tensiones de la Modernidad: Del modernismo al realismo* (Guatemala: FyG editores, 2010), 241-283.

²⁵ Volker Wunderlich, *Sandino: una biografía política* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1995), 136.

²⁶ Iván Molina Jiménez, *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, *RASU, o semana de Esplendor* (San José: EUED, 1986).

²⁷ Manuel Solís Avendaño & Alfonso González Ortega, *La identidad mutilada: García Monge y El Repertorio Americano, 1920-1930* (San José: EUCR, 1998).

Santos Chocano y Maeztu hasta Palacios, Mistral, Ugarte y Vasconcelos, con el fin de crear un espacio público de voces disímiles que generaran un debate continental.²⁸

En Guatemala, se fundó el Círculo de Estudios Teosóficos (1922), dependía de Cuba y rápidamente se dispersó por toda la República, con más de ciento cincuenta sociedades extendidas por todo el país, cuyo vicepresidente era Carlos Wyld Ospina. En otros artículos hemos reflejado la numerosa 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 la que más luchó por ampliar los derechos civico-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.²⁹

Lo que queremos resaltar con todo ello era la enorme profusión de este pensamiento regeneracionista en el que se unían corrientes espiritualistas, vitalistas, espiritistas, heliosóficas y teosóficas, todas ellas con una concepción filosófica y política diferente del positivismo y el liberalismo, que de alguna manera se oponían a éstos y conformaron una corriente política y cultural contrahegemónica muy fuerte, cuyos principios políticos diferían sustancialmente del liberalismo, pudiéndose resumir en la lucha por la igualdad de géneros, razas y religiones, un intento de recuperar el pasado de los pueblos amerindios y de dignificar a las poblaciones indígenas, buscando en ellas su espiritualidad y su pasado ancestral. A ello se añade un fuerte decálogo de reivindicaciones sociales, como el derecho al trabajo, a la tierra y a un salario justo, el respeto al medio ambiente y la co-educación de las mujeres; un intento de ampliar los límites de la ciudadanía y de la nación y la concesión del voto a mujeres e indígenas. En términos de posicionamiento político se definían antiimperialistas y antidictatoriales y, en materia de gobierno, unionistas, federalistas y partidarias de la refundación de Nuestra América.

La formación de la Sociedad Vitalista de Masferrer en Guatemala, en el que concurren una serie de personalidades internacionales, entre ellas Gabriela Mistral, tuvo como objetivo fundar el primer Partido Vitalista Americano o la Unión Vitalista Americana,³⁰ que pretendía ser

²⁸ Jussi Pakkasvirta, *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en Perú, 1919-1930* (Finlandia: Academia Scientiam Fennica, 1997), 144ss; Eduardo Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernidad y la identidad, tomo I, Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)* (Buenos Aires: Biblos, 2000); quien 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.

²⁹ Casauús Arzú, "Las redes teosóficas de mujeres en Guatemala: la Sociedad Gabriela Mistral, 1920-1940", 219-255. Los libros más leídos de teosofía eran los de Annie Besant, *Manual Teosófico* (Madrid: Luis Carcomo, 1992) y Carlos Jinarajadasa, *Fundamentos de teosofía* (Buenos Aires: Kier, 1994). Pero sin duda la influencia mayor fue la de Krishnamurti que visitó casi todos los países latinoamericanos y fue recibido como el nuevo Mesías.

³⁰ Sobre la importancia de la fundación de esta sociedad que se convertiría en un partido continental de escasa vida véase. "Importante Iniciativa de la mujer guatemalteca"; en *Orientación*, 4 de Agosto de 1929, 1; "La Sociedad Vitalista dará una velada. Se trata de fundar una Biblioteca Pública"; en *Orientación*, 3 de agosto de 1930, 1; "Petición de los Vitalistas de Guatemala a la Asamblea Nacional Legislativa como parte de su campaña antialcohólica"; en *Orientación*, 18 de mayo de 1930.

una decálogo de principios sobre los que se iba a fundar el segundo partido continental, un proyecto muy similar al que había capitaneado Haya de la Torre en Perú, el APRA, Alianza Popular Revolucionaria Americana, y que posteriormente se expandió a toda América Latina a través de la formación de redes apristas y cominternistas, que tuvieron una gran relevancia en México y Centroamérica.³¹

Los fundamentos de este partido continental vitalista, de claro corte teosófico, tenía una doble misión: por una parte revitalizar los cimientos unionistas de “Nuestra América”, sueño de Martí, Haya de la Torre, Vasconcelos y Masferrer, con el fin de realizar el viejo sueño bolivariano de la Unidad Americana. Para ello proponían una serie de medidas que permitirían la creación de la segunda integración americana, cuyos principios básicos eran: la unidad fundada en el respeto de la diversidad cultural y el fortalecimiento de los principios básicos del *Mínimum Vital* masferriano; es decir: tierra para el que la trabaja, derecho al trabajo para todos, salario mínimo para campesinos y obreros y, sobre todo, educación primaria gratuita y oficial para todos. En segundo lugar, crear una alianza defensiva de las naciones latinoamericanas para luchar por la integridad y soberanía nacionales, defendiéndose de las injerencias norteamericanas. En palabras textuales; “Crear entre dichas naciones una alianza defensiva y perpetua, que le garantice a cada una de ellas la independencia, la autonomía y la integridad nacional”.³²

El objetivo de este nuevo partido continental, *la Unión Vitalista Americana*, era : “Desarrollar en todos los pueblos de la Unión la conciencia viva de un destino común, el cual habrá de cristalizar en la creación de una nueva cultura que traiga a los hombres una verdadera y más amplia justicia, y una más extensa e intensa cordialidad”. Asimismo –añadía- que iba a “Procurar a todos los habitantes de Hispanoamérica la satisfacción íntegra de sus necesidades primordiales, según la define la doctrina del MINIMUN VITAL”. Este proyecto de 29 puntos proponía una unión continental de la América hispanoparlante, en la línea de los forjadores de la patria continental o de la patria grande -Bolívar, Valle- y de sus contemporáneos -Ugarte, Martí, Mistral y Vasconcelos- y casi todos los puntos coincidían con su programa vitalista.³³

Si bien el proyecto del Partido Vitalista no era tan radical como el del APRA y no se mencionaba claramente el planteamiento antiimperialista y antioligárquico, sí proponía una alianza defensiva según un modelo federalista que permitiera fortalecer los lazos culturales, políticos y sociales de “Nuestra América”. Haya de la Torre y Vasconcelos preferían hablar de

³¹ La fundación de estos partidos continentales de corte antiimperialista, anti oligárquico y antidictatorial, tuvieron sin duda una gran influencia en el México postrevolucionario y estuvieron auspiciados de alguna forma por intelectuales mexicanos como Manuel Gamio y sobre todo José Vasconcelos, y algunos de los puntos de la Unión Vitalista Americana se asemejan a los del APRA y además cuentan con el apoyo de las mismas redes intelectuales, Ingenieros, Mistral, Vasconcelos etc. Suponemos que la influencia de Sandino también pesó mucho en estos intelectuales a la hora de hacer este tipo de convocatorias regionales. Véase cuadro de redes.

³² “Proyecto de Constitución para la Unión Vitalista Americana, Una obra de Masferrer” (Guatemala, *El Liberal Progresista*, 26 de octubre de 1931), 1.

³³ Véase cartas manuscritas a su hermana Nela Mónico desde Guatemala, de la colección particular de José Panadés acerca de la fundación de la Unión Vitalista de Guatemala y de la Unión Vitalista Americana, presentada por su hermana Teresa Masferrer y por Gabriela Mistral el 29 de noviembre, de 1929.

unidad americana en términos de *Indoamérica*, por la vertiente indígena de sus habitantes originarios, los vitalistas ampliaban el concepto a *Hispanoamérica*, porque en la línea arielista, reivindicaban el pasado de la lengua y de la cultura hispana frente a la anglosajona oponiendo El Quijote a Calibán.³⁴

A mi juicio, el vitalismo teosófico centroamericano fue una de las corrientes regeneracionistas *sui generis* más fuertes, que abarcó múltiples espacios públicos socio-culturales y tuvo una clara vertiente socialista y anarquista y que, tras el vocablo de vitalismo, se encubrió una serie de corrientes dispersas y dispares, pero con muchos lugares comunes, cuyos fundamentos filosóficos, políticos y sociales fueron los mismos: el espiritualismo nacionalista y el programa del *Mínimum Vital* de Masferrer.

A continuación abordaremos tres de los principales intelectuales que jugaron un papel de mediadores y difusores del proyecto vitalista en Centroamérica, que formaron amplias redes regionales y transfronterizas y que tuvieron una enorme influencia de los intelectuales mexicanos e incluso alguno de ellos estuvieron auspiciados por Vasconcelos y fueron sus “Mensajeros” para la dispersión de estas ideas y para la fundación de sociedades teosóficas y de partidos político vitalistas.

Impulsores y difusores de las nuevas ideas

Porfirio Barba Jacob

Miguel Ángel Osorio, su auténtico nombre de pila, nació en Santa Rosa de Osos (Colombia) en 1883 y falleció en Ciudad de México en 1942. Utilizó una gran cantidad de pseudónimos, los más famosos y con los que firmó la mayoría de sus poemas fueron: Ricardo Arenal, que adoptó en 1906 y que utilizó hasta 1922 cuando, estando en Guatemala, lo cambió por el de Porfirio Barba Jacob. Aparecen, sin embargo, publicaciones de su autoría firmadas con otros pseudónimos que utilizó mucho menos: Juan Sin Miedo, Juan Sin Tierra, Juan Azteca, Junius, Cálifax, Almafuerte, Emigdio S. Paniagua y Maín Ximénez.

Viajó por todo el continente americano, fundando y dirigiendo periódicos en varios países, principalmente en México en donde tuvo varias estancias y donde falleció. Fundó en Antioquía una escuela campesina la "Escuela de la Iniciación", en México fundó la *Revista Contemporánea* (Monterrey), fue jefe de redacción de *El Espectador*, colaboró en *El Imparcial*, *El Porvenir*, *reyista* y *El Independiente* y fundó *Churubuseo*, *El Porvenir*, la edición vespertina de *Excélsior* y *Últimas Noticias*. En La Ceiba (Honduras) fundó varias revistas *Vida*, 1923 e *Ideas y Noticias*, bajo el auspicio de su protector Rafael Heliodoro del Valle.

Barba Jacob llegó a la región centroamericana en 1914, de la mano de Carlos Wyld Ospina y Flavio Guillén, a quienes había conocido en México donde colaboraban en *El*

³⁴ Sobre estos temas véase: García Giráldez, “El concepto de unionismo y los significados compartidos entre los intelectuales centroamericanos de 1880 a 1930”, en Casaus Arzú (ed.), *El Lenguaje de los Ismos: algunos conceptos de la modernidad* (Guatemala, F&G Editores, 2010).

Independiente y en *Churubusco*. Viajó por toda la región entre 1914 y 1924, formó una gran cantidad de sociedades teosóficas durante su estancia en El Salvador, Guatemala y Honduras, durante 1922-24. A instancias de Vasconcelos, retornó a Guatemala, donde trabajó como Jefe de redacción del diario *El Imparcial* bajo el pseudónimo de Ricardo Arenal y fundó la Universidad Popular, cuyo impacto en la formación de la educación para adultos fue enorme y una de los primeros círculos teosóficos junto con Carlos Wyld Ospina en 1922.³⁵

Participó con el pseudónimo de Ricardo Arenal, en varios diarios guatemaltecos entre ellos, el *Diario de Centroamérica*, *El Demócrata* y *Nuestro Diario*. Desde que inició su trabajo en Guatemala tenía la obsesión de crear una nueva revista *Ideas y Noticias*, bajo el amparo del director de *El Imparcial*, Alejandro Córdova. Hacía constantes alusiones a dicha revista y escribió una gran cantidad de cartas a sus colegas centroamericanos para que colaborasen con esta nueva idea. En ella pretendía difundir las ideas teosóficas y dar a conocer todas las nuevas corrientes filosóficas y espiritualistas existentes.³⁶ Fundó buena parte de las redes teosóficas, junto con otros intelectuales como Alberto Velásquez, Carlos Wyld Ospina, Joaquín Rodas Mejicanos. Su amistad con el poeta Arévalo Martínez ha dado mucho que hablar a los críticos literarios, así como las sesiones de espiritismo que solían mantener en sus casas y que se ven reflejadas en varias de las obras de Arévalo Martínez. Su hija, Teresa Arévalo, relata la relación profunda entre su padre y Barba Jacob - “una relación alucinante y alucinadora” - y lo achaca a las fuerzas espiritistas.³⁷ Al hablar de ellos -relata- pareciera como si “ambos sujetos alcanzaran una misteriosa mediumnidad, una lucidez maravillosa y extraños poderes espirituales que les permitieron remontarse y vivir en épocas de faraones.” Teresa Arévalo describe su estrecha amistad como “una atracción irresistible de dos individuos de temperamentos contrarios que se complementaban extrañamente”.³⁸

³⁵ Véase noticia del diario, el *Imparcial*, 6 de noviembre de 1922, sobre la fundación de una logia teosófica junto con su amigo Carlos Wyld Ospina, así como carta a Alejandro de Córdova, del 16 de julio de 1924, sobre la importancia de la nueva revista que nunca se llegó a publicar en Guatemala, *Ideas y Noticias*, para dispersar las ideas y valores de la teosofía.

³⁶ Véase las cartas de Porfirio Barba Jacob, dirigidas a sus amigos y colaboradores de la nueva revista, Carlos Wyld Opina, 24 de junio de 1924, en la que le invita a participar en la redacción de la revista, “Carta a Alejandro Córdova”, 16 de julio, 1924 director del *Imparcial* en la que le explica el contenido de su nueva revista, 16 de julio, 1924 o la enviada a Heliodoro Valle, 21 de enero, 1931, su gran amigo hondureño, relatándole su frustración de no haber podido sacar su revista en Guatemala por la expulsión del Presidente Orellana “ Por lo cual no pude cumplir con los compromisos contraídos”.

³⁷ El espiritismo y la teosofía según varios autores, Guillón y Rodríguez Lozano, fueron prácticas muy comunes entre los literatos modernistas centroamericanos, su influencia en la literatura hizo que autores como Arévalo Martínez, Rubén Darío o Lugones, incorporaran conceptos ocultistas en su literatura, sobre este tema, Ricardo Guillén, “Pitagorismo y modernismo”, en Homero Castillo, *Estudios Críticos sobre el modernismo* (Madrid, Gredos, 1974).

³⁸ Teresa Arévalo, *Rafael Arévalo Martínez (de 1884-1926)* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1971), 255 y 261. Las relaciones de Porfirio Barba Jacob con varios poetas y jóvenes amigos se ve claramente reflejada en las cartas recopiladas por Fernando Vallejo, *Cartas de Porfirio Barba Jacob*, Bogotá, Revista Literaria Gradiva, 1992. Sobre estos temas véase, Diana M. Rodríguez-Lozano, *Conceptos ocultistas en la narrativa de Rafael Arévalo Martínez* (Guatemala: Editorial Universitaria San Carlos, 1990).

Nos interesa especialmente este autor para el caso de Centroamérica, por ser uno de los personajes más brillantes y menos conocidos en la región y que rescata Fernando Vallejo en su excelente libro “El Mensajero”.

Fernando Vallejo ha hecho una de las biografías más completas y apasionantes del poeta y conoce al dedillo a todos los personajes que rodearon al autor,³⁹ así como sus periplos por la región centroamericana, Cuba y México. Vallejo se centra en su figura como poeta y homosexual y no se percata de la importancia de la teosofía a lo largo de toda su vida y de la difusión de este pensamiento. Considera estas actividades como “orgías de un maricón y marihuano”,⁴⁰ a pesar de las enormes evidencias de su papel como mensajero de las redes teosóficas y de las nuevas ideas de la época que atravesaban fronteras y que difundían nuevas corrientes en el arte, la literatura, la educación, la política y la filosofía.⁴¹

La otra coordenada de Barba Jacob fue su permanente obsesión por la muerte, que le llevó a vivir la vida intensamente y a participar, junto con otros intelectuales de la época, en sesiones espíritas que le permitieran indagar sobre la incógnita de otras vidas después de la muerte, así como el deseo de tener una muerte digna. Sus constantes artículos sobre el tema y la correspondencia mantenida con otros amigos al respecto, como Carlos Wyld Ospina y Rafael Arévalo Martínez, dan buena prueba de su preocupación.⁴²

Fernando Vallejo trata las etapas o los sucesos de espiritismo de Barba Jacob, como meras diversiones o extravagancias del poeta y así lo pinta en los sucesos relatados en el Palacio de la Nunciatura o en las premoniciones o predestinaciones del poeta, sin darse cuenta de que esta veta jugaba un lugar muy importante en la vida del poeta y que parte de su misión, como “mensajero” enviado por Vasconcelos, era llevar a cabo otra serie de “misiones, como la fundación de las Universidades Populares en Centroamérica y El Caribe y el apoyo al unionismo y a otros movimientos vitalistas”.⁴³

³⁹ Fernando Vallejo, *El Mensajero. Una biografía de Porfirio Barba Jacob* (Colombia: Alfaguara, 1991).

⁴⁰ *Ibid.*, 100.

⁴¹ El contexto cultural de la época, aparece brillantemente dibujado en la novela de Fernando Vallejo sobre Barba Jacob, 1991. Hugo Cerezo Dardón que trata de las noches de juerga drogas y visiones esotéricas en Guatemala y que se reflejan en la obra del las noches en el Palacio de la Nunciatura, describe como la presencia de Barba Jacob y Santos Chocano sirvieron de catalizadores para el desarrollo de una bohemia centroamericana, en donde se discutía de literatura, se leían poemas, se consumía alcohol y droga y se invocaban a los espíritus. Hugo Cerezo Dardón, *Porfirio Barba Jacob, en Guatemala y en el Recuerdo* (Guatemala: Editorial Cultura, 1995), 47.

⁴² Rafael Arévalo Martínez, describe a su amigo Ricardo Arenal, como un hombre obsesionado por la muerte “Arenales recuerda setenta veces al día que tiene que morir. La muerte se sienta a su mesa, comparte su lecho, se interpone entre él y la mujer amada”, *El Imparcial* (17 de julio, 1922), 3; Ricardo Arenal, “El arte de morir A Carlos Wyld Ospina”, 19 de julio de 1922, año 1, n. 29 y la respuesta de Wyld Ospina en ese mismo diario, *El Imparcial*, 27 de julio de 1922 “la cobarde paradoja. A Ricardo Arenal”, 5. Lo que muestra que el poeta no solo era un frívolo que organizaba orgías de droga con homosexuales.

⁴³ No se puede olvidar la enorme influencia de Vasconcelos en toda América Latina, que llegó a ser considerado Maestro de la juventud y su estrecha relación con el poeta Santos Chocano, con Barba Jacob y con Haya de la Torre y las vinculaciones de todos ellos con el espiritualismo y la teosofía. Vasconcelos tuvo empleado a Barba Jacob como guardián de Jardines y le pagaba 5 pesos, resulta clara en toda la correspondencia del autor, la estrecha relación personal, cultural y política de ambos personajes y su misión de fundar las Universidades Populares. *El Imparcial*,

Una constante que se repite en casi todos sus editoriales y los escritos de Porfirio Barba Jacob, durante su segunda estancia en Guatemala en 1922, muestra los principales temas de interés y de divulgación: en primer lugar, su feroz denuncia de las tiranías y las dictaduras liberales, en particular contra Estrada Cabrera, al que llama el “último tirano” de América: “El dictador férreo y sutil que había ido arrebatando a la Nación todos sus derechos”. Frente a ella propone crear en los ciudadanos nuevos valores cívicos como la justicia, la libertad de prensa, el trabajo y la esperanza y optimismo que permita transformar a Guatemala en una nueva nación.⁴⁴

En segundo lugar, da una enorme importancia a la educación pública y a la creación de Universidades Populares en donde se puedan formar el pueblo, las clases trabajadoras y los jóvenes en nuevos valores que consoliden la democracia e impidan nuevos gobiernos déspotas. Para ello abre una nueva sección en *El Imparcial*, en donde para que se debata sobre temas de educación y se propongan planes de estudio que incorporen estas nuevas ideas y divulguen las nuevas ciencias del conocimiento de la sociedad. Considera que la matemática y la sociología deben ser ciencias fundamentales, a la par que la filosofía, el arte y la poesía. Se lanza a la creación de Universidades Populares en toda la región centroamericana y caribeña, con el fin de “desanalfabetizar a las masas”, para que adquieran las herramientas necesarias para luchar por la justicia social y la libertad y se opongan a la tiranía. Considera que la divulgación científica, a través de una cátedra gratuita, de conferencias y de divulgación en la prensa contribuirá a que se “estimulen y ayuden [a crear] las energías, en la lucha por la vida”.⁴⁵ Todas estas nuevas iniciativas tendrían como colofón la formación del alma nacional para crear al ciudadano apto, que persiga el bienestar general de la nación y que mejore la condición material de nuestra gente.⁴⁶

En tercer lugar, se une al proyecto unionista del resto de los espiritualistas y teósofos centroamericanos, viendo en éste una solución para consolidar la soberanía nacional y evitar la injerencia del imperialismo norteamericano. A nuestro juicio, sus discursos unionistas no fueron un mero divertimento -como opina Vallejo- sino una parte intrínseca de su discurso y proyecto político para toda Centroamérica y el resto del continente. Jugó un papel dinamizador y movilizador de todas esas redes con las que, si bien es cierto no les dio continuidad ni institucionalización y fueron otros intelectuales los que lograron su consolidación, entrelazó de

"Anticipaciones, Habla un extranjero pernicioso", 22 de julio de 1922, así como la innumerable correspondencia con Rafael Heliodoro Valle, Arévalo Martínez y Alfonso Reyes, entre otros, en el que relata su enorme amistad y respeto hacia Vasconcelos.

⁴⁴ Ricardo Arenal, "Optimismo", *El Imparcial*, 18 de julio de 1922, año 1, n.28, así como "la Ley de Dios", 24 de agosto de 1922, en donde resalta el valor del trabajo como fuente de vida y como ley divina que es lo que hace que los pueblos prosperen, pero considera que el trabajo no debe recaer exclusivamente en las clases trabajadoras y en el caso de Guatemala en los indios, sino en el conjunto de la población.

⁴⁵ *Ibid.*, *El Imparcial*, 2 de noviembre, 1922, "La Universidad Popular", 3.

⁴⁶ *Ibid.*; así como *El Imparcial*, 20 de octubre de 1922, "Por la higiene del ejército y de las escuelas" p.3, en el que propone que sean las escuelas y el ejército el que contribuya a desanalfabetizar a las masas, una propuesta muy similar a la elaborada por Alberto Masferrer en El Salvador.

manera magistral toda una malla tupida, constituyéndose en uno de “los mensajeros o caballeros andantes” de las nuevas ideas filosóficas del vitalismo, del unionismo y de teosofía.

La falta de comprensión de Vallejo de este fenómeno le lleva a tergiversar una vertiente de su vida muy importante, como fue su espiritualidad y su pertenencia a las corrientes espíritas y su afán regenerador del individuo y de la sociedad, a pesar de la enorme incongruencia que había entre sus ideas y su vida.⁴⁷

Carlos Wyld Ospina

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 emigraron a Guatemala y adquirieron las primeras plantaciones del producto; y por línea paterna, de la familia Wyld de origen inglés, que habían emigrado a mediados del siglo XIX y emparentado con las familias alemanas cafetaleras de Alta Verapaz.

Nació en Antigua Guatemala y se educó en la Escuela Normal de aquella ciudad y más tarde en el Colegio de Infantes. Casó con Amalia Chévez, escritora y poetisa que cambió su nombre por el de Malín d'Echevers y con quien tuvo tres hijos.⁴⁸ Dedicó su vida a actividades comerciales y financieras. Fue director del Banco de Occidente (1928-1931) de propiedad familiar, y periodista, su pasión,⁴⁹ a pesar de que 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 fue diputado nacional a 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 de la Lengua. Pertenecía a la Generación de 1910, “del Cometa”, una de las más fugaces pero representativas, y muy ligada a las corrientes espiritistas, teosóficas y vitalistas.

Sus principales obras son *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*, etc.; una serie de cuentos en que, a través de un personaje central, un indígena Q'eqchi', va narrando la vida y costumbres de este grupo étnico, así como las injusticias y explotación a la que estaban sometidos los indígenas en Alta Verapaz. Coincidimos con Seymour Menton en la importancia de

⁴⁷ Fernando Vallejo (comp.), *Cartas de Porfirio Barba Jacob, (Recopilación y Notas de Fernando Vallejo)* (Bogotá: Revista Literaria Gradiva, 1992), 139-147. En esta correspondencia podemos observar el papel fundamental que tuvo Porfirio Barba Jacob como mensajero de Vasconcelos por toda América Latina para crear las universidades populares y dispersar la red de sociedades teosóficas.

⁴⁸ Su mujer era una poetisa y escritora de gran relevancia, escribió *Mah- Rap*, novela criollista de protesta social con tintes costumbristas que describe la vida y el ambiente de los Q'eqchi'. Estuvo vinculada al movimiento feminista, se relacionó con la *Sociedad Gabriela Mistral* y colaboró en la formación de la Universidad Popular.

⁴⁹ 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), pseudónimo del poeta Miguel Ángel Osorio. Wyld Ospina, colaboró en múltiples periódicos, *El Herald*, *La República*, *Electra*, *El Nacional*, *Diario de Centroamérica*; fundó el *Diario de los Altos* de Quetzaltenango y fue redactor de *El Imparcial* 1922-1925. F. Albizúrez Palma y C. Barrios y Barrios, *Historia de la literatura guatemalteca*, Guatemala Editorial Universitaria, 1999.

Wyld Ospina para la novela criolla guatemalteca, como el equivalente del venezolano Rómulo Gallegos, como uno de los precursores del indigenismo en la literatura latinoamericana.⁵⁰

Sus amigos le consideraban un humanista y no un político,⁵¹ a pesar de haber participado activamente en el derrocamiento de Estrada Cabrera y haber escrito uno de los ensayos más importantes, *El Autócrata*, que fue un libro clave junto con los de Sarmiento, Bunge y Asturias contra los dictadores liberales, en este caso contra Manuel Estrada Cabrera. Wyld Ospina entrevistó a Cabrera en la cárcel y su entrevista es una de las piezas maestras del periodismo,⁵² como opinan sus biógrafos: “era una tea ardiente que contagiaba con su fuego sagrado y dietario a todos, aun a los más insensibles por el dolor de esa patria que agonizaba sumida en el lodo de la ignominia”.⁵³

Wyld Ospina fue uno de los fundadores de la primera sociedad teosófica guatemalteca, en 1922, y de la revista *Estudio* de marzo de ese mismo año. Sus directores, el Dr. Leiva y Carlos Wyld Ospina, en el editorial del primer número expresaban la necesidad de editar una revista de carácter espiritualista, en donde cupiera la teosofía, el espiritismo, las religiones del mundo, el ocultismo y la magnética, 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”.⁵⁴

El discurso de iniciación de la “Logia Gnosis”, que fundó Carlos Wyld Ospina, es una de las piezas maestras en la que se puede observar cuál era la orientación de la teosofía guatemalteca, cuáles eran sus principios básicos y su misión. Por la importancia del documento vamos a detenernos en este texto de un gran valor espiritual y social.⁵⁵

⁵⁰ S. Menton, *Historia crítica de la novela guatemalteca* (Guatemala: EDUCA-USAC, 1985). Menton, Albizúrez 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; Albizúrez Palma & Barrios, Tomo 2, 106; Dante Liano, *Visión crítica de la literatura guatemalteca* (Guatemala: USAC, 1997).

⁵¹ Víctor Salvador de León lo describe como “un humanista y un hombre de letras... un hombre que supo desentrañar los signos del mundo, comprendiendo sobre todo al hombre por su imperfección, pero con la esperanza certera de que la salvación de la especie, está en el hombre mismo”. En “Carlos Wyld Ospina: Tres perfiles y un hombre”, *Revista Sesquicentenario* (Quetzaltenango: Comité Central, 29 de octubre de 1975).

⁵² Carlos Wyld Ospina, “Papeles viejos, treinta minutos de palique con Estrada Cabrera”, en *La Hora Dominical* 15 (1948).

⁵³ De León, “Carlos Wyld Ospina, En “Carlos Wyld Ospina: Tres perfiles y un hombre”, 89.

⁵⁴ En la revista *Estudio*, Tomo I, nº 2, 15 abril, 1922, 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 de Instituto de Varones de la Antigua Guatemala; y sobre todo, Carlos Wyld Ospina y Rodolfo Leiva, directores y editorialistas de la revista. En Guatemala existe una variedad de revistas de esta índole durante el período de 1920-1930. *Vértice*, *Orientación*, *El Obrero Espírita*, *Luz del Porvenir*, etc. Como puede verse por el contenido de la revista en el caso tanto de estudio como de *Cipactly* iban aparejadas tanto los estudios teosóficos como espíritas, magnetistas y heliosóficos.

⁵⁵ Wyld Ospina, “El movimiento teosófico en la ciudad de Guatemala. Palabras de Wyld Ospina dirigidos a los socios de la logia Gnosis”, en *El Imparcial*, 5 de mayo de 1923, 10.

En primer lugar Wyld Ospina desdeña el conocimiento ocultista de carácter elitista de la teosofía del pasado, porque lo considera excluyente de la mayoría de la población. Opina que en la actualidad la principal finalidad de la teosofía debe de ser: “la aspiración hacia la divina fraternidad de los hombres y de la armonía de los seres”; pero para alcanzar esos fines es absolutamente necesaria: “la conquista de la libertad” como bien básico, libertad moral, religiosa pero sobre todo política para que ningún hombre se aproveche de otro. En este sentido, resulta curioso que Wyld Ospina compare la labor del teósofo moderno con la del obrero y del sembrador de ideas, “El teósofo en esta época es el obrero de la primera hora y no el recolector de la última; y lo que siembre no debe de cosecharlo, porque no siembra para el sino para los que vendrán”. Continuando con esta parábola del sembrador de la Biblia va desbrozando cuál ha de ser la misión de los teósofos de su época, “El sembrador va arrojando semillas por donde pasa sin preocuparse en donde caen [...] arroja la simiente y pasa. Va bien pagado, va lleno de su destino si grande o modesto no le importa; se embriaga en su acción misma y en ella y por ella encuentra su retribución en el mundo pasajero por donde transita”.⁵⁶

En este sentido desdeña los valores del éxito y la fortuna y mucho más de la ambición o el interés personal, incluso desdeña el conocimiento individual cerrado y ocultista de la antigüedad y considera que este tipo de conocimiento esotérico y ocultista es irrelevante e inútil para nuestras sociedades por su nivel de analfabetismo e ignorancia; por el contrario la luz de la teosofía moderna debe de aprovechar los grandes avances de la humanidad. Considera también una de las grandes conquistas modernas “la democracia intelectual”, que ha posibilitado los grandes inventos, entre ellos la imprenta que “ha permitido la divulgación de las redivivas doctrinas del espíritu”. A su juicio la teosofía entra en una nueva etapa de divulgación y de vulgarización como la mejor estrategia para “llevar al pueblo la práctica de la moral teosófica y llevarla eficazmente y mejor si es en la forma amena, impersonal antidogmática y sin tecnicismos no clasificaciones metafísicas”. Tal y como otros científicos, escritores y divulgadores han hecho en el último siglo, para lo que cita a Crane, Emerson, James o Amado Nervo.⁵⁷

Su planteamiento no es elitista ni ocultista, lo que le propone a su logia, en este discurso es “teosoficar” la sociedad “es tanto como moralizarla, no con ética desecada y preceptista, sino con moral persuasiva, con la higiene del cuerpo y del alma”. Propone que se conviertan en divulgadores y regeneradores de la sociedad. Pretende llegar al conocimiento no sólo a través de la ciencia, de la razón o del intelecto -“incapaz de definir las supremas verdades del universo”- sino a través de la intuición, de las experiencias y de los pequeños pero grandes descubrimientos

⁵⁶ *Ibid.*, 10.

⁵⁷ *Ibid.*, 11. La influencia del espiritismo en el modernismo ha sido evidenciada por varios autores, entre ellos Ricardo Guillén, “Espiritismo y modernismo”, en *Nuevos Asedios al modernismo* (Madrid: Taurus, 1987); John Senior, *The way down and Out: The occult in symbolist Literatura* (New York: Cornell University Press, 1959); y para el caso de Arévalo Martínez y la Generación de 1920, Diana María Rodríguez Lozano, *Conceptos ocultistas en la narrativa de Rafael Arévalo Martínez* (Guatemala, EDUCA, 1990), 20ss. Así como Beatriz Cortez, “Racismo, intelectualidad y la crisis de la modernidad en Centroamérica”, en Valeria Grinberg Plá & Ricardo Roque Baldovinos (eds.), *Tensiones de la Modernidad: Del modernismo al realismo* (Guatemala: FyG editores, 2010), 415-441.

de la vida cotidiana. En todo momento insiste en la necesidad de regenerar la sociedad y dotar de virtudes morales al pueblo e, incluso va más lejos, en el sentido de intentar regenerar la patria y la nación. Por ello se compara con Frank Crane para quien la teosofía no es más que un proyecto de carácter cívico-político cuya misión redentora y regeneradora consiste en dotar de valores a los ciudadanos para que puedan convivir con más armonía y equilibrio. Pone el ejemplo de lo que para Crane es el fin último de la teosofía: “ama a tu ciudad límpiala, embellecela y púebllala de jardines y de asilos hospitalarios”, al hilo de este discurso plantea su proyecto regenerador de Guatemala en los siguientes términos:

Sí, limpiemos la moral de nuestros coterráneos, higienicemos el pensamiento de los que con nosotros conviven, poblemos la atmósfera mental de nuestra ciudad con las formas-pensamiento de la benevolencia, de la piedad, de la alegría y de la fuerza mágica del optimismo y de la confianza e el bien propio y el bien ajeno. Formemos y vitalicemos un gran Deva mental, que nazca nuestro núcleo armónico y vaya difundiendo influencias benéficas sobre la población conforme a la ley física que termina en círculos concéntricos y progresivos [...] Solo así haremos obra teosófica de verdad.⁵⁸

En el fondo este es el proyecto socio-político de los teósofos centroamericanos para sus países: regenerar la sociedad con valores morales, derechos sociales e incorporar la sabiduría popular indígena; forjar un nuevo concepto de ciudadano basado en valores como la solidaridad, la benevolencia, la tolerancia pero también el conocimiento, la justicia, la armonía y la verdad y sobre todo predicar con el ejemplo y la regeneración individual y con la educación cívico-política con el fin de lograr “la aspiración definitiva de la fraternidad de los hombres, la libertad y la armonía”

Wylld Ospina y la cuestión racial

Wylld Ospina, a raíz de un fuerte y virulento debate sobre la naturaleza del indio en el diario *El Imparcial* de Guatemala - mantenido a lo largo del año 1937 e iniciado entre Ramón Aceña Durán, Carlos Samayoa Chinchilla, José Arzú y Antonio Goubaud y seguido más tarde entre Carlos Gándara Durán, Pedro Pérez Valenzuela y José Calderón Salazar, para encontrar una explicación científica y plausible de la inferioridad del indio actual y su escasa relación con su pasado histórico- respondía desde Quetzaltenango, en octubre de 1938, con tres artículos en el diario *El liberal Progresista* titulados: “El indigenismo en la literatura”, “El mito de las razas” y “El lío de las razas”.⁵⁹ En ellos desarrollaba una dura crítica a la falacia nazi de la superioridad e inferioridad de las razas o a la existencia de las razas puras, argumentando que dichas teorías carecían de fundamento científico y que no las habían inventado ni biólogos ni matemáticos, sino que “es producto de la superstición, de la ignorancia y del aislamiento de los hombres

⁵⁸ *Ibíd.*, 18.

⁵⁹ Wylld Ospina, “El indigenismo en la Literatura”, *El Liberal Progresista*, 13 de septiembre, 1938, “El mito de las Razas”, 1 de octubre, 1938 y “El lío de las razas”, 22 de octubre, 1938.

primitivos”. Ponía de manifiesto que del mito de las razas puras, “surge la ilusión de los pueblos elegidos” -por Jehová o por Hitler- y que sin duda era “una falsa visión racista” lo que había mantenido vivas esas ideas con el fin de tener a los pueblos sujetos a la sumisión y a la esclavitud. Consideraba que mientras no se destruyera el mito del racismo y “se abata la superstición racista, los puntos cancerosos de la humanidad no podrán ser exterminados”, ya que “El mito de las razas puras es un cuento de niños. Así de infantil, arbitrario y pintoresco”, porque lo que no debían olvidar los supuestos “pueblos elegidos”, fueran los arios o los judíos, era que “lo que ellos han catalogado como “razas inferiores”, son los pueblos que han gobernado muchas veces al mundo con los árabes, romanos o los iberos”.⁶⁰

De todos los autores de las generaciones de 1910 y 1920, estudiados hasta el momento, Wyld Ospina era el único que denunciaba el racismo como una construcción cultural y una falacia que pretendía justificar, de manera pseudo-científica, un sistema de discriminación, de exclusión y de dominación, basándose en la creencia de que existían razas superiores y pueblos elegidos. Fue el único que percibió la trampa de la conexión entre las teorías raciales, la superioridad blanca y la expansión colonial. El único que enmarcó el concepto de raza como una construcción social, política y científica, como un mecanismo de blanqueamiento de la nación y, por ello, describió en su novela *La Gringa*, al personaje femenino de Magda Peña, como una mujer mestiza-ladina, con todas las cualidades y los fundamentos de la nación, ya que para él la nación guatemalteca, como para Masferrer la salvadoreña, “no se ha consolidado todavía, solo vive el país y la comarca”.⁶¹

Por último hay que resaltar que su discurso nacionalista y antiimperialista no era tan explícito en sus escritos como el de otros autores centroamericanos de la época –Masferrer, García Monge y Augusto Sandino- y no era tampoco una propuesta política tan renovadora y novedosa como la de Juárez Muñoz en relación a la incorporación plena del indígena a la nación. Sin embargo su valor radicaba en que, desde una posición de clase dominante y de intelectual, se unió a la lucha contra la tiranía, contra el racismo y la exclusión del indígena como único medio para forjar una, “auténtica nacionalidad”, con el fin de contribuir a la formación y emancipación de los indígenas y las mujeres.

En la obra literaria de Wyld Ospina, especialmente en los cuentos, podemos observar ya una concepción diametralmente opuesta a la de otros literatos catalogados como indigenistas, sobre la percepción del indígena guatemalteco. En ellos se plasma el profundo sentido espiritual de los indígenas y de su cultura, en la medida en que intenta valorizar el pasado indígena pero también el presente y mostrar al indígena no sólo como un vestigio del pasado o como parte del folclore literario y turístico del país, sino en su contexto histórico, con sus cualidades espirituales

⁶⁰ Wyld Ospina, “El mito de las razas”, 1 de octubre, 1938.

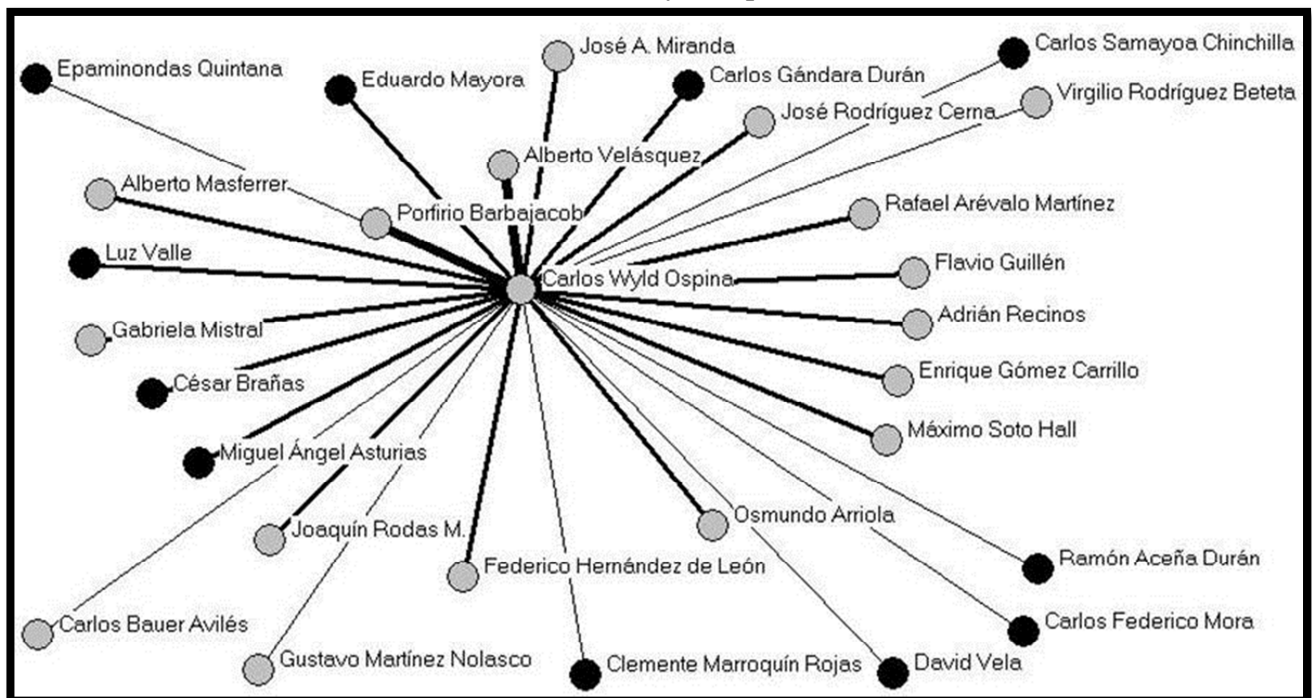
⁶¹ *Ibid.*, *La Gringa. Novela Criolla* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1936), 301. Son escasos los autores nacionales que han dado importancia a la novela criolla de Wyld Ospina como novela fundacional de la nación étnico-cultural guatemalteca. Solamente Seymour Menton ha reparado en este tema, que ha pasado desapercibido para la mayoría de los críticos literarios.

y sus grandes aportaciones a la civilización occidental, pero también con sus defectos. El autor lo advierte en la introducción de este conjunto de cuentos⁶² que no quiere hacer una estilización o un arquetipo del indio guatemalteco, sino que quiere describir al indígena «de carne y hueso», con su polimorfismo religioso.

Tal vez lo más relevante de este autor sea los matices sobre el prototipo de indígena «puro», indígena «aladinado», ladino y blanco, sobre los que construye una nueva práctica discursivas, una nueva forma de construir o de repensar la alteridad y la nación, con los Otros y desde los Otros, no sin los Otros o con los Otros, simplemente, como objetos retóricos o folclóricos.

Estos nuevos actores, protagonistas y antagonistas literarios, se insertan en una nueva matriz orgánica de las identidades y de la etnicidad, con otras dimensiones relacionales, con nuevos códigos binarios que intentan representar un nuevo tipo de prototipo nacional identitario y que están redefiniendo las fronteras entre los diferentes grupos étnicos y su inserción en la construcción de la nación.⁶³

Gráfico 1
Red de Carlos Wyld Ospina



⁶² Junto con este primer cuento de las Nahuyacas, se encuentran otros con temáticas similares como “la Mala Hembra”, “Los dos”, “Las Palomas” y Felipe de Esquipulas. Carlos Wyld Ospina, *La Tierra de las Nahuyacas* (Guatemala: Ed. Ministerio de Educación, 1957).

⁶³ Sobre éstos temas véase Bhabha, Homi, *Nation and Narration* (Londres: Routledge, 1990), en Ramón Maíz, (comp) *Nación y Literatura en América Latina* (Buenos Aires: Prometeo, 2007).

Alberto Masferrer (1868-1932)

Vicente Alberto Mónico Masferrer nació el 24 de julio de 1868, en la villa de Tecapa, hoy ciudad de Alegría, departamento de Usulután (El Salvador). Fue "hijo natural" de Leonor Mónico y de Enrique Masferrer. Su padre no lo reconoció, pero cuando cumplió cuatro años se lo llevó a vivir con sus hijos y su esposa, Teresa Crespo. Durante su infancia se fugó de un internado en San Salvador y otro en Guatemala. Recorrió a pie Guatemala, Honduras y Nicaragua, en donde ejerció diversas labores, desde buhonero hasta maestro de primeras letras. Fue maestro y director de escuela en su país. Ocupó varios puestos diplomáticos en Costa Rica, Argentina y Bélgica, fue director y colaborador de diversos periódicos, el principal fue el diario *Patria* del que fue fundador y director. Con Hortensia de la Madriz tuvo una hija, Helia Masferrer que vive en Bélgica.

Las redes intelectuales de Masferrer se vincularon a cuatro círculos de sociabilidad muy concretos, que constituyeron los pilares fundamentales de creación de opinión pública y fueron la plataforma intelectual y política a través de la que se generó una gran disputa por la hegemonía cultural e ideológica de la época frente al positivismo y al marxismo.

El círculo de sociedades teosóficas de Centroamérica, constituidas como sociedades centroamericanas y unionistas, fue una de las principales redes de sociabilidad de la época, generó sólidos vínculos entre los intelectuales de la región y nuevos espacios públicos de debate y difusión de la filosofía espiritista y espiritualista. Estas redes, estrechamente vinculadas unas con otras en toda la región, las formaban: el coronel Patrik Brannon Vega, introductor de la teosofía en El Salvador y padre de la poetisa Margarita Brannon Vega -más conocida como Claudia Lars; Alberto Guerra Trigueros, uno de los principales amigos y discípulos de Masferrer, y otros intelectuales espiritualistas, Geoffroy Rivas, Lars, Gavidia, Rivera y el poeta Salarrué, casi todos ellos vinculados entre sí y con los teósofos guatemaltecos aglutinados en torno a Porfirio Barba Jacob que fue el núcleo alrededor del cual giraron muchos de los intelectuales centroamericanos.

Las redes de intelectuales estaban vinculadas al unionismo, red de inmensa importancia en los años 1920, cuando se firmó el Pacto de Unión, 1921, y Masferrer jugó un papel destacado junto con uno de sus amigos y colaboradores unionistas salvadoreños, Rubén Rivera, con quien mantenía una fluida correspondencia y al que había dirigido una carta en 1898, en la que expresaba su pesimismo sobre aquel intento de unión centroamericana, que fue la República Mayor, que encabezaba como "La nueva Centroamérica". Integraban estos unionistas aquella red que desarrolló los principios de la Constitución federal de 1921, entre los que figuraban Salvador Mendieta, Alberto Velázquez y Joaquín Rodas. Este círculo estaba dominado por algunas sociedades teosóficas guatemaltecas, hondureñas y nicaragüenses, a las que pertenecían intelectuales como Flavio Guillén, Carlos Wyld Ospina, Tácito Molina Izquierdo y José Miranda y especialmente el grupo de teósofos unionistas quetzaltecos que lo apoyaron durante su estancia en Guatemala: Joaquín Rodas, Francisco Ocheita, Manfredo y Carlos Deleón y Efrén Castillo,

todos ellos miembros del Comité central teosófico centroamericanista de Quetzaltenango y, por tanto unionistas convencidos.⁶⁴

Las redes de intelectuales y pedagogos espiritualistas⁶⁵ que controlaban un buen número de periódicos, revistas y editoriales con cuyos redactores o articulistas Masferrer estaba vinculado personalmente o mantenía correspondencia, como con García Monge y Brenes Mesén - *Repertorio Americano* de Costa Rica; con Froylán Turcios y Graciela Bográn -*Ariel* de Honduras; con Máximo Soto Hall, José Arzú, Flavio Guillén, Joaquín Rodas y Alberto Velázquez - *La Cuerda, Vértice, Vida, Cultura, Cisterna* de Quetzaltenango; y con sus hermanas María y Teresa Masferrer, Alberto Velázquez, Rodríguez de la Cerna en la capital con quienes acabó fundando el semanario *Orientación*, la Sociedad Vitalista y el Partido Vitalista de Guatemala y posteriormente la Unión Vitalista Hispanoamericana.

Su estrecha relación con la poetisa y pedagoga, Gabriela Mistral de Chile y con Vasconcelos de México y García Monge en Costa Rica favoreció la reproducción de sus escritos en las revistas y los periódicos que dirigían. También se vinculó directa o indirectamente con otros intelectuales: los norteamericanos Waldo Frank y Henry George y los europeos Anatole France, Henry Barbusse y Annie Besant y con los hindúes Krishnamurti, Vivekanda y Jinarajadasa a quienes conocía personalmente y de quienes hablaba constantemente en sus cartas.⁶⁶ Todo ello le permitió una amplia difusión de su obra, la implantación de un nuevo

⁶⁴ Sobre estas extensas redes centroamericanas de sociedades teosóficas, véase la revista *Estudio*, 1922 y los periódicos *Patria*, 1928, *Vértice*, 1922 y *El Pueblo*. En la revista *Estudio* 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)-, el hondureño, Miguel Morazán, y sobre todo, Carlos Wyld Ospina y Rodolfo Leiva, directores financieros y editorialistas de la revista. *Estudio*, Tomo I, nº 2, 15 abril, 1922, 9-138 y de otras revistas espiritualistas como, *Semana, El Pueblo, Cisterna, Orientación, Vértice, El Bien Público*. Además de su correspondencia personal con su mujer Hortensia y García Monge en la que habla de todos sus amigos y conocidos. Correspondencia al Dr. Pérez, San Salvador, 19 de julio, 1929.

⁶⁵ Estamos entendiendo el espiritualismo en los términos que los autores tratados lo definían en sus trabajos, como “una filosofía racional, constructiva y libertadora, que recibe su savia del tronco del ocultismo, platonismo y esoterismo y que pretende probar científicamente la existencia de Dios y el conocimiento verdadero”. En la revista *Estudio*, 1 de marzo, 1922. En este sentido el espiritualismo centroamericano está más cerca del planteamiento francés y oriental, que opone las interpretaciones espiritualistas, animistas o vitalistas a las positivistas y materialistas y que es la corriente que triunfó en el I Congreso Espírita de México de 1906, en donde unos de los principales exponentes fueron Flavio Guillén y Carlos Wyld Ospina.

⁶⁶ Sin duda uno de sus inspiradores fue Jinarajadasa, del que escribe un artículo, *Mi conversación íntima con Jinarajadasa*” en el periódico *Patria*. Parte de la importancia de las diversas manifestaciones del espíritu y de la unidad, de la VIDA, así como los diversos grados de conciencia que mutan a través de la reencarnación. La principal fuente de energía de la vida se encuentra en el logos cósmico, en el sistema solar que actúa en todas las religiones según una trilogía -creador, conservador y destructor; padre hijo y espíritu. De ahí la vinculación de la teosofía con el pensamiento heliosófico, principal fuente de energía y magnetismo. C. Jinarajadasa, *Fundamentos de Teosofía* (Argentina: Kier, 1994), 139 ss. A Masferrer se declara heliósofo en su poema *Helios*, 1928 y en “Mi Dios”, *El libro de la Vida II, Guatemala: Ediciones Mundo Libre, 1949*, 26. Véase correspondencia personal de Masferrer a Hortensia Madriz.

modelo de educación y de ética regeneradora, así como una propuesta agraria, unionista y antiimperialista para toda la región, siendo uno de los autores más leídos en su momento.⁶⁷

Por último, la red de mujeres con las que formó la primera Liga feminista salvadoreña le acompañó en todo momento. Entre éstas había numerosas maestras, poetisas, actrices - Ana Rosa Ochoa y María Solano de Guillén, pioneras del feminismo en El Salvador; Clara Luz Montalvo y Tránsito Córdova de Ramírez; sus hermanas por ambas vías, la paterna María y Teresa Masferrer y la materna, Nela Mónico a quien le unió una constante correspondencia epistolar. En Guatemala, Isaura Menéndez, Josefina Saravia, Luz Valle, Rebeca Valdez Corzo, Lina Leiva, Carmen Tamayo, Sara de Arévalo y el núcleo de mujeres que constituía la *Sociedad Gabriela Mistral*, una de las sociedades feministas de orientación teosófica que más apoyó la constitución de la Sociedad Vitalista y que más contribuyó a difundir su pensamiento en el ámbito de la educación.⁶⁸

El papel de mediadores de la red lo jugaron sin duda, Flavio Guillén, Carlos Wyld Ospina y Alberto Velázquez en Guatemala; Alberto Masferrer, Alberto Guerra Trigueros y Patrik Branon en El Salvador, relacionados estrechamente entre ellos. Probablemente fue Porfirio Barba Jacob el mediador por excelencia para la red centroamericana, mexicana y del caribe y el que sirvió de enlace con otras muchas redes regionales. Estos intelectuales, escritores, poetas y artistas, introdujeron la teosofía procedente de México y Cuba.⁶⁹ (Véase el Cuadro 1).

⁶⁷ Sobre la influencia de las redes y el movimiento georgista en Latinoamérica hay pocos trabajos. El I Congreso Georgista hispanoamericano, celebrado en Ronda en 1913, muestra la importancia de este pensamiento en América Latina, pues participan personalidades como Félix Vitale, Medina y Herrera que introdujeron con Albedín a Henry George en España. Véase revista *El Impuesto Único*, órgano mensual de la Liga Española, número extraordinario, 1913.

⁶⁸ Véase en el periódico *Orientación*, del 30 de junio y del 28 de julio de 1924, el enorme elenco de mujeres que apoyan la Sociedad Vitalista guatemalteca. Sobre la Sociedad Gabriela Mistral véase M. E. Casaus, "Las redes teosóficas en Guatemala: La sociedad Gabriela Mistral, 1920-1940", en *Revista Complutense de Historia de América*, nº 27, 2001, pp. 219-255. Para el caso europeo y norteamericano, consúltense los Congresos teosóficos de 1893 y su posición sobre la emancipación de la mujer, "Theosophy and modern social problems", California, 1893, así como la creación de las primeras ligas feministas teosóficas formadas por Katherine Tingley en 1906, en "The woman's International Theosophical League", en *Point Loma*, California, 22 de junio, 1913. Otros estudios más recientes sobre la influencia de la teosofía en el movimiento feminista son el de P. Holden (ed.), *Women's religious experience*, Londres, New Jersey, 1983; N. F. Anderson, "Bridging cross cultural feminisms: Annie Besant and women's rights in England and India, 1874-1933, en *Women's History Review*, nº 4, vol. 3, 1994, 563-580.

⁶⁹ En casi todas las obras de estos autores, aparecen constantes citas de teósofos de renombre como Roso de Luna, Besant, Blavatsky y pensadores hinduistas como Vivekanda, Ramacharaka, Jinarajadasa o Krishnamurti, cuyos libros se recomendaban en sus revistas; los prólogos están escritos por teósofos o espiritistas reconocidos: Flavio Guillén, Alberto Masferrer, Alberto Guerra Trigueros, Gabriela Mistral, etc. Casi todos escribían en los mismos diarios y participaban en las mismas revistas, *Estudio*, *Vida* o *La Patria*, *Vivir*, *Vértice*, *Orientación*, de claro corte teosófico, vitalista y muchas veces unionista. Véase correspondencia privada a Hortensia de la Madriz.

Cuadro 1
Fragmento de la red regional e internacional de Alberto Masferrer

El Salvador	Guatemala	Honduras, Nicaragua y Costa Rica	Europa, India y Estados Unidos	Resto de América Latina
G. Trigueros, Salarrué G. Rivas A. Rochac J. Rivera J. Bernal	J. Rodas A. Velázquez J. Miranda C. Wyld O M. Soto Hall E. Mayora A. Martínez	G. Bográn F. Turcios García Monge S. Mendieta C. Sandino R. Brenes Mesén	H. Barbusse P. Kropotkin R. Rolland Krishnamurti Jinarajadasa A. France L. Tolstoi	G. Mistral J. Vasconcelos J. Ingenieros J. Martí M. Ugarte A. Sandino R. Haya de la Torre

Fuente: Elaboración propia

La difusión del vitalismo teosófico de Masferrer

Podríamos decir, sin duda, que no sólo es el mejor exponente del vitalismo teosófico sino su creador o el intelectual que más difundió e influyó en Centroamérica en esta corriente tan *sui generis* en el pensamiento centroamericano y que desembocó en un proyecto político: el unionismo.

En su pensamiento hay una hibridación de varias corrientes: el vitalismo de Tolstoi, el socialismo fabiano de Henry George; el anarquismo y socialismo libertario de Kropotkin y de Proudhon, Graves;⁷⁰ las corrientes teosóficas e hinduistas de Krishnamurti, Jinarajadasa, Vivekanda, o Gandhi; y el pensamiento unionista y panhispanista de Haya de la Torre, Rodó, Martí, Ugarte, Mistral y Vasconcelos, etc. Resulta difícil saber cuál de ellas primaba sobre las demás. Me atrevería a pensar que el socialismo fabiano con influencias anarquistas y el modernismo y unionismo, constituyeron el núcleo duro de su pensamiento ético-político, influido por pensadores latinoamericanos como Rodó, Darío, Montalvo y Martí en su adaptación centroamericana.

Masferrer alude clara y explícitamente a sus fuentes de inspiración, que lo permanecieron en toda su obra. En *La misión de América* cita a sus “caballeros andantes”, cuyas mayores hazañas del mundo las han acometido quienes han tenido como principal ocupación dispersar las ideas a través de folletos y periódicos: Buda, Pitágoras, Confucio, Jesús, San Pablo Lao-Tsé y Platón, que se hicieron nómadas para desentrañar de sí mismos y cristianizarlas sus doctrinas maravillosas. Rubén Darío fue nómada y Manuel Ugarte, Vasconcelos, Gabriela Mistral, Haya de la Torre, impregnaron su vida y su trabajo con frecuentes

⁷⁰ Resulta difícil cuestionar la vertiente anarquista de Masferrer, en la medida en que comparamos su pensamiento con el de Proudhon y Kropotkin, podemos confirmar las enormes similitudes entre ellos: en su faceta de moralistas y agitadores sociales, en sus denuncias contra la propiedad de la tierra, contra el despilfarro y la riqueza, en su concepto de bienestar social y de felicidad, en su percepción de la justicia y de la dignidad y en las soluciones planteadas para erradicar esos males, como reivindicaciones por una alimentación y vivienda sanas, por la educación y la justicia social. Como opina Frank y Fritzie Manuel, esta anarquía utópica –conocida también como comunismo anarquista- encontró muchos simpatizantes en Rusia, Europa y América. Sobre este tema véase, F. y F. Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (Madrid: Taurus, 1981); V. García, *Utopías y Anarquismo* (México: Editores Mexicanos, 1977).

períodos de nomadismo”.⁷¹ Consideraba que todos ellos eran fieles a la memoria de Cervantes y a un cierto “quijotismo” hispano, que simbolizaba un estilo de vida, una forma de hacer política, una guía para la acción de personajes que recorrieron América para cumplir una misión vital: “la de forjar una nación nueva: Hispanoamérica”. Masferrer los citaba como mentores dignos de admiración o de referencia en la formación de la nación americana por su neta inspiración espiritualista, cuyo ejemplo de vida deberían servir a América de faro y guía en esta misión. El ejemplo de vida de estos “nómadas” no es sólo intelectual, sino existencial para “que pueda mostrarnos el camino y darnos ánimo y luz para recorrerlo”.

Curiosamente casi todos los autores contemporáneos citados, además de ser “caballeros andantes” y forjadores de la nación panhispana, pertenecían o estaban vinculados con los círculos teosóficos; pero también, son pensadores bolivarianos o martianos y tienen un proyecto panhispanista y antiimperialista. En cuanto a los guatemaltecos, se refiere a Máximo Soto Hall como a uno de los pensadores más antiimperialistas de su época. Curiosamente todos ellos fueron en su momento agitadores sociales, personajes que trataron de cambiar su sociedad y modificar las pautas sociales, ética y políticas de la época. Otro de sus autores más nombrados es Haya de la Torre y los círculos apristas centroamericanos, que tuvieron una gran influencia en su antiimperialismo militante y en su unionismo.

La otra corriente fundamental fue el vitalismo, pero no en la vertiente orteguiana o nietzscheana, como opinan algunos críticos masferrerianos, sino en las corrientes hinduistas y orientalistas en donde sin duda está anclada buena parte de su pensamiento. A estos autores no los cita en ningún momento ni como referentes lejanos. Sin duda una de las fundamentaciones más sólidas fue la platónico-hinduista en su concepto del espíritu, la materia, el cosmos y la VIDA, que posteriormente hibridó con el vitalismo georgiano y oriental.⁷² En su obra, *Las siete cuerdas de la lira* (1926), planteaba ya su teoría vitalista, partiendo del supuesto idealista de procedencia platónica e hinduista, de que la vida es una, pero diversa en sus infinitas manifestaciones. Así como las siete notas musicales y los siete colores del arco iris que, “combinados producen una diversidad inmensa”. Sólo la sabiduría o la gnosis pueden llegar a acercarse a la verdad y al conocimiento de la unidad en la diversidad. De ahí derivaba su planteamiento profundamente igualitario del ser humano: “nosotros, como las plantas, los animales y las piedras, como todo lo que vive sobre nuestro planeta, respirando el mismo aire, confrontados por las mismas aguas, reanimados por el mismo calor... somos distintos y extraños en apariencia, más en realidad somos y vivimos, una sola vida”, esa vida es movimiento, palpitación ritmo origen y fin de todo el cosmos.⁷³

⁷¹ Masferrer, *La misión de América*, en Masferrer, *Páginas escogidas* (San Salvador: Ministerio de Educación, 1961), 259-260.

⁷² *Ibid.*, *Las siete cuerdas de la lira*, 42. Platón compara en *Fedón* las siete cuerdas de la lira con el cuerpo humano y el alma con su armonía. Platón, *Fedón*, Madrid, Alianza, 2000. El mismo símil lo emplea Tolstoi en los *Diarios (1847-1894)* (Barcelona: Quaderns Crema, 2000), 425 y Masferrer retoma este símil en su obra.

⁷³ En las obras de teósofos como Besant, Jinarajadasa, Krishnamurti, aparecen siempre unos capítulos dedicados al concepto de VIDA, que analizan la unidad y la diversidad de sus manifestaciones con una dimensión diferente a

En la correspondencia mantenida con su esposa Hortensia retorna a esta idea de la unidad en la diversidad y la compara con un árbol de la siguiente manera, “Así como el tronco encuentra para vivir su elemento que es la raíz y las ramas disponen siempre y necesariamente de su elemento que es el tronco y las hojas nacen y se nutren de su elemento, que son las ramas, así nosotros como en los animales y en las plantas, nacemos y nos desenvolvemos en nuestro natural e indispensable elemento que es la tierra”.⁷⁴

Ante un ataque que desplegaron algunos de sus colegas contra las doctrinas vitalistas y a su folleto *Mínimum Vital*, Masferrer airadamente respondió que el vitalismo no era una invención suya, sino “una fórmula ideada por hombres tan nobles y tan sabios como Enrique George quien el mundo culto venera como un profeta y cuyas doctrinas están cristalizándose en Australia, Dinamarca, en la Argentina y en otras partes”.⁷⁵ Recomendaba a sus lectores que leyeran, *Progreso y miseria, El problema de la tierra y el problema del trabajo y Problemas sociales* de George y *La conquista del pan, Campos fábricas y talleres* y la *Ética* de Kropotkin.

En las obras donde se encuentra más clara esta influencia es en las que desarrolla su pensamiento social como: *¿Qué debemos saber?, El dinero maldito, Mínimum vital y Leer y escribir*.

¿Qué debemos saber? Es la obra primigenia de la que parten todas las ideas básicas de carácter social y político, que quedarán plasmadas también en sus obras posteriores. En este pequeño ensayo-panfleto⁷⁶ hay una carta dirigida a un obrero, José Mejía, que le pregunta *¿qué debe saber un obrero para ser instruido?*⁷⁷ Aunque bajo la forma de cartas desordenadas, el autor manifiesta su deseo de exponer y compartir sus ideas con otros obreros, que escribió probablemente mientras era co-director o redactor del periódico *Los obreros unidos* y del semanario *Renovación*, en 1918. Consideramos que es una obra clave para comprender las fuentes de inspiración básicas de su pensamiento, de todas sus obras posteriores como *Mínimum*

causa de la “ley del karma” y a la teoría de la reencarnación, que es lo que permite al hombre vivir simultáneamente en tres estadios: la vida terrenal, la astral y la mental. Esta concepción de unidad en la diversidad es la que prevalece en Masferrer, tras un proceso de adaptación con otras corrientes del socialismo utópico. A. Masferrer, “La Escuela Vitalista”, en *Orientación*, 30 de junio 1919; y la similitud de pensamiento con la obra de A. Besant, *Lecturas populares de teosofía* (Barcelona: Ed. Teosófica, 1995). Así como con C. Jinarajadasa, *Fundamentos de Teosofía* (Buenos Aires: Kier, 1994); y J. Krishnamurti, *Education and significance of Life* (Nueva York: Harper, 1953) y con *Freedom of Known* (Nueva York: Harper and Row, 1969), también de este último autor.

⁷⁴ En sus últimas cartas antes de morir vuelve a insistir en esta idea de la vida como una y diversa, y habla de escribir su libro definitivo, libro de La vida como unidad y verdad suprema dedicada al Sol, véase carta a Hortensia, 9 de abril de 1928. En otra carta se muestra satisfecho de haber logrado por fin plasmar sus ideas con orden y lucidez y le comunica a Hortensia que ha iniciado su libro de la Vida en base al esquema de la carta anterior. Correspondencia a Hortensia 16 de septiembre, 1928.

⁷⁵ Masferrer, diario *Patria*, 4 octubre, 1929.

⁷⁶ Consideramos que esta obra de juventud está escrita a modo de los panfletos o folletos de propaganda política social muy comunes en la Europa postrevolucionaria de 1848 y de la Rusia zarista de fines de siglo. La estructura del texto, el discurso y lenguaje utilizados obedecen claramente a las pautas de ese tipo de literatura de la época, que iba dirigida a las clases trabajadoras y era de clara orientación anarquista o socialista fabiana.

⁷⁷ Casi todos sus biógrafos sitúan *¿Qué debemos saber?* en torno a 1910, sin que den una explicación exhaustiva de por qué lo hacen, ya que no tiene fecha ni editorial, salvo porque es el período en que estuvo en el extranjero. Manejaremos dos reediciones, la de 1947 editada por la Imprenta Funes y la de CONCULTURA de 1996.

vital, *Dinero maldito o Leer y escribir* y *El libro de la vida*, escritas casi una década después. La segunda edición completa desarrollaba sus premisas fundamentales, y respondía a Mejía diciéndole lo que todo ser humano, fuera obrero, campesino o mujer, debería conocer para satisfacer sus necesidades y alcanzar el bienestar. Puesto que para Masferrer saber era poder, todo ser humano debía conocer aquello que le sirviera para acercarle a la verdad y procurarle a sí y a los demás *una vida feliz*. Consideraba que debía aprehender al máximo aquellos elementos que le permitieran un conocimiento verdadero del mundo. Creía necesario vincular la ciencia con la moral, entendiendo ésta, “como la ciencia de los derechos y los deberes humanos”, cuyo fin es enseñarnos, cómo se ha de vivir”.⁷⁸

En línea con el primer anarquismo consideraba que estos derechos han sido “conculcados”, robados por el enemigo, por los ricos “evitando que todos los hombres cumplan con su verdadero y esencial derechos “¡vivir!, vivir plena y libremente, satisfaciendo todas sus necesidades corporales y espirituales”.⁷⁹ Entre los derechos básicos e inalienables, que llama humanos, está el derecho al pan, a la tierra y al trabajo. Es aquí donde las fuentes de inspiración del anarquismo o del socialismo fabiano están más claramente expresadas. Incluso cita a pie de página textos de Kropotkin, Reclús, Graves, para que los obreros los lean, con el fin de que reciban una educación de vida que es, a su juicio, “lo que los anarquistas llaman educación integral y según ellos mismos, así vivirán todos los hombres en una sociedad bien integrada: trabajando con las manos y con el cerebro”.⁸⁰ Al final en el mejor estilo del panfleto decimonónico hace un llamamiento a los obreros centroamericanos a organizarse para crear una sociedad más sabia y justa y para lograr las mismas conquistas que otros obreros en Europa y en América Latina.⁸¹

Cuando enumera los derechos que todo ser humano debe conocer, respetar y exigir, el primero que apunta es el derecho a respirar “aire libre, puro y bastante, a respirar aire no contaminado por mal uso del medio ambiente, a vivir en medios higiénicos que permitan a cada ser humano obtener la cantidad de aire, de alimento, de trabajo, de descanso y de calor que

⁷⁸ Masferrer, *¿Qué debemos saber?* (San Salvador: Imprenta Funes, 1947), 16. El concepto de Masferrer y Kropotkin sobre la ciencia y la moral coincide en la medida en que es el medio más eficaz de conocer “*el estado de las necesidades de la humanidad y medios económicos para satisfacerla*”. P. Kropotkin, 41; y *Ética, origen y evolución de la moral* (Dogal: Madrid, 1977).

⁷⁹ *Ibid.*, 19. Las similitudes con el Kropotkin de *La conquista del pan* son enormes. Para éste, el fin último de los socialistas utópicos es “*reconocer y proclamar que cada cual tiene ante todo el derecho a vivir y que la sociedad debe repartir entre todo el mundo, sin excepción de los medios de que dispone*”, en P. Kropotkin, *La conquista del pan* (Madrid: Júcar, 1977), 22.

⁸⁰ *Ibid.*, 8.

⁸¹ Sobre el anarquismo en Masferrer, existe una fuerte polémica al respecto, no obstante el filósofo Constantino Lascaris, asocia a Masferrer con las corrientes anarquistas, sobre todo por la influencia e Tolstoi y de Kropotkin, el mismo autor vincula a Joaquín García Monge, Brenes Mesén y Omar Dengo con el anarquismo centroamericano. En el caso de Masferrer la influencia de Kropotkin y Tolstoi es muy evidente. Véase, Constantino Lascaris, *Historia de las ideas filosóficas en Centroamérica* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1982); y Ángel J. Cappelletti, “El anarquismo en Costa Rica”, *Ateneo Libertario virtual* (Caracas, 1992).

necesita nuestro organismos y en qué condiciones lo necesita”.⁸² El segundo derecho es el pan⁸³ “el pan nuestro de cada día santificado y consagrado por todas las religiones”. Como Kropotkin se refiere, en sus mismos términos, a la conquista del pan y el derecho de todo ser humano a gozar de habitación alimento, higiene y vestido, derechos que posteriormente reivindicará en su *Mínimum vital*.⁸⁴

El derecho al pan va unido al derecho a la tierra, que debe ser un bien común para todos los hombres. En esta primera obra de juventud su reivindicación del derecho a la tierra es mucho más radical que en *Mínimum vital* o en *Leer y escribir*, donde ya no juega un papel central, siendo el trabajo y la vida digna los que ocupan el lugar preferente. Considera necesaria la liberación de la tierra, que ha sido monopolizada y esclavizada por unos pocos y, siguiendo la argumentación de Henry George, de Tolstoi y de Proudhon, dice que la tierra es el bien máspreciado de la persona y uno de los derechos humanos básicos del que los hombres se han visto desposeídos. Compartía con estos tres autores la opinión de que una de las principales lacras de la humanidad era la apropiación de la tierra y la posesión del suelo, punto de partida de la explotación y de la esclavitud, “el hombre es un animal terrestre [...] Para el hombre la tierra es manantial de toda vida: su alimento, su vestido, su habitación, vienen directamente de ella”.⁸⁵

Este final libertario, propio del anarquismo y del colectivismo agrario - “la tierra para el que la trabaja”- fue una de las demandas que perdió fuerza en sus obras posteriores, posiblemente presionado y mediatizado por una oligarquía cafetalera acaparadora, que se negaba a pensar en una reforma agraria en la década de 1920 y aún menos en la expropiación o colectivización de la tierra, o en la propuesta de George de crear un impuesto sobre el suelo.⁸⁶ Este derecho inalienable apenas aparece citado en el decálogo de su *Mínimum vital*, salvo en una pequeña alusión en el punto tres, acerca de las necesidades que han de ser satisfechas como derechos, desaparece del programa político que Masferrer propuso con el Partido Laborista de Arturo Araujo y también del programa de la Sociedad Vitalista guatemalteca y de la Unión Vitalista de Hispanoamérica. Posteriormente y en el último segundo tomo del *Libro de la Vida* y de un libro hasta el momento

⁸² Masferrer, *¿Qué debemos saber?*, 34.

⁸³ En *La conquista del pan*, Kropotkin considera que todo ser humano tiene derecho al bienestar, al pan y al trabajo y define el derecho al bienestar, como “la posibilidad de vivir como seres humanos y de criar hijos para hacerles miembros iguales de una sociedad superior”. En el capítulo de los víveres es cuando trata del derecho al pan, “Somos utopistas, es cosa sabida. En efecto, tan utopistas, que llevamos nuestra utopía a hacer creer que la revolución debe y puede garantizar, el alojamiento, el vestido y el pan”. Kropotkin, 23 y 45 respectivamente.

⁸⁴ El decálogo de los derechos de *Mínimum vital* de Masferrer iniciaba, al igual que Proudhon y Kropotkin, con la lucha por el derecho a una vida íntegra y satisfactoria de las necesidades primordiales, que establece sean el pan, el agua, la luz del sol y el calor, “...herencia y propiedad de todos los seres y por consiguiente no apropiables por ningún individuo”. Masferrer, *Mínimum Vital y Leer y escribir. Ensayos* (San Salvador: Concultura, 1996), 82.

⁸⁵ Masferrer *¿Qué debemos saber?*, 34. La influencia de George es muy grande en esta obra. H. George, *Progreso y Miseria* (Buenos Aires: Sopena, 1946), 196. La influencia georgista en Guatemala fue introducida a través de la obra de Soto Hall, Wyld Ospina y Juárez Muñoz, quienes abogaban, desde 1931, por el reparto de tierras y la recuperación del suelo y la ampliación de los derechos sociales.

⁸⁶ La influencia de Henry George fue enorme en España, Inglaterra, Alemania, Rusia, Guatemala, Uruguay y Argentina. Para el caso español, véanse las obras de A. M. Martín de Uriz, *Estudio preliminar de Henry George, Progreso y Miseria, Tierra ociosa y hombres ociosos* (Madrid: Instituto de Estudios Agrarios, 1985).

no editado, *Hombre o Vampiro*, vuelve de nuevo a sus presupuestos anarquistas y colectivistas iniciales.

Masferrer funda buen parte de su vitalismo teosófico en una crítica velada al positivismo y al liberalismo. Cuestiona aquellas teorías que consideraban que el medio ambiente influía en el carácter, en el comportamiento de los pueblos y les impedía progresar. Criticaba a aquellos intelectuales salvadoreños por su pesimismo y determinismo, al dejarse influir por “esas doctrinas deterministas del medio ambiente”. Los intelectuales se engañan, dice Masferrer, porque, “es más falso y ridículo afirmar que el individuo ha de ser rigurosamente igual al medio ambiente social [...] el individuo nace con suficientes capacidades para mejorar el medio de donde ha salido. Enseñar lo contrario es tan erróneo como inmoral”.

Estos principios son propios de los librepensadores y difíciles de deslindar del socialismo fabiano, del socialismo utópico de los primeros anarquistas y de los primeros teósofos vinculados entre ellos a través de innumerables espacios de sociabilidad con pensadores relacionados con el socialismo fabiano como Besant, Cousin o Shaw y el mismo Kropotkin.

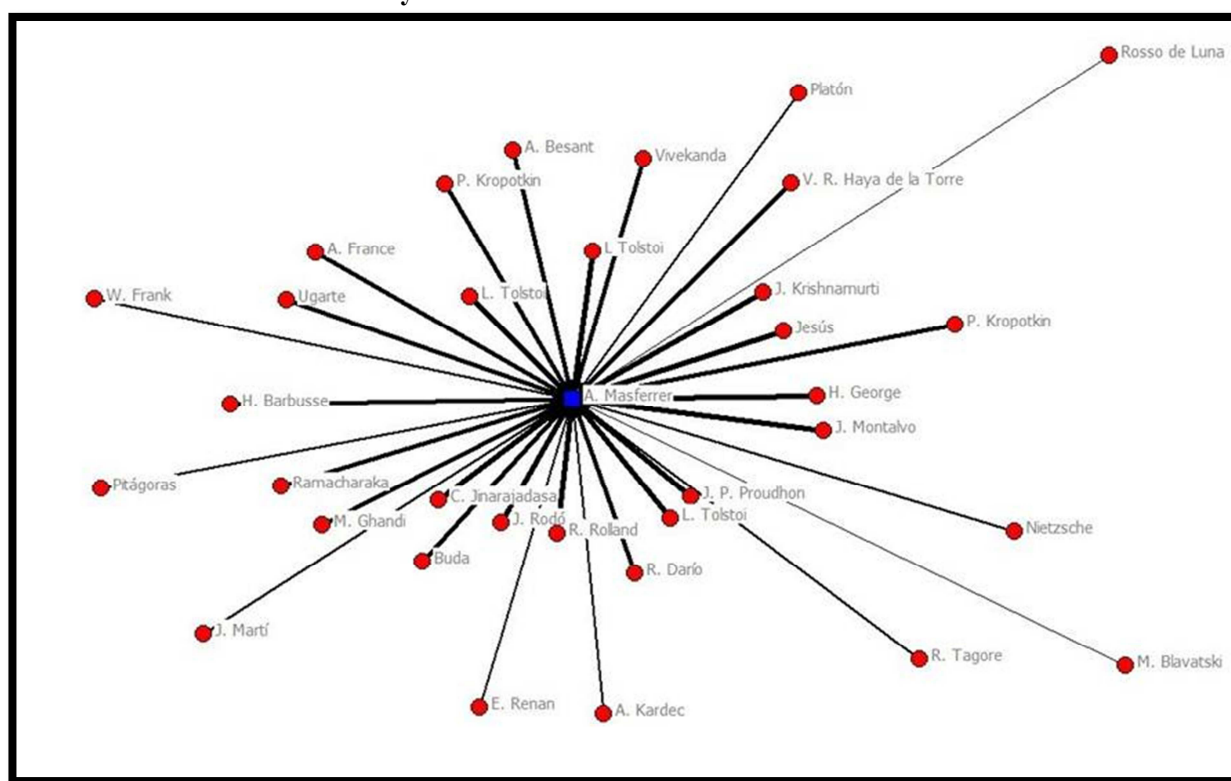
La otra vertiente de Masferrer era su antiimperialismo y su hispanoamericanismo, aunque no su anti-norteamericanismo, ya que distinguía entre el pueblo norteamericano y las políticas de las administraciones norteamericanas, frente las cuales era enormemente crítico. Proponía una reacción conjunta de la región centroamericana ante las injerencias del “imperialismo yanqui”, 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, evitaba copiar lo extranjero como lo único bueno y válido para la constitución de la patria y la nación. 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 singularización de la nación y de elementos de formación de la identidad nacional, regional y continental.

Su visión continental hispanoamericana le llevó a crear, en 1929, la Unión Vitalista Hispanoamericana, auspiciada por Gabriela Mistral. Sin embargo su visión continental no le empañaba el deseo, incluso la necesidad, de reforzar la Unión Centroamericana, que la veía como una de las vías para alcanzar o reforzar el panhispanismo. La propuesta póstuma, a modo de catecismo político, en sus *cuartillas unionistas*, publicadas en Quetzaltenango en 1939, resultan esclarecedoras acerca de la necesidad imperiosa de forjar la patria centroamericana. Probablemente el contacto con los unionistas quetzaltecos le hacía pensar que era éste el primer paso, inicialmente unitario, para llegar a una forma federal como concebía la patria hispanoamericana. En este interesante documento, no recuperado hasta el momento en ninguna recopilación de sus obras, planteaba a modo de catecismo político del siglo XIX, cuál debía ser la ética, la actitud vital, la estrategia y la posición que debía mantener un ciudadano unionista centroamericano. De los nueve puntos que consta este catecismo político, tres son de carácter

ético-político: cómo debe ser y comportarse un buen centroamericano que quiera contribuir a la construcción de la unión. En primer lugar, a juicio de Masferrer, no debe ser liberal ni conservador sino unionista y llevar toda su vida y sus actuaciones para beneficio de la Unión.

En la tónica del decálogo considera que un buen centroamericano debe: colaborar con su dinero y actuaciones a la consolidación de la unión, no colaborar con ninguna guerra centroamericana porque sería una guerra fratricida. No permitir que ningún centroamericano pueda ser considerado extranjero, porque lesiona la unidad de los pueblos y sobre todo, un buen centroamericano debe, “sostener sin descanso, con su dinero e influencia la prensa unionista”; “Cultivarás la tolerancia como raíz central de toda unión, el respeto como la condición esencial e ineludible de toda libertad y de toda cultura...porque la necesidad perentoria es hacer la unión, porque si no la hacemos juntos se apoderarán de nosotros y después no habrá ni conservadores ni liberales sino súbditos de un poder extraño”.⁸⁷

Gráfico 2
Influencias y relaciones sobresalientes en Alberto Masferrer



⁸⁷ En revista *Vértice*, Quetzaltenango, 25 de diciembre de 1939, “Cuartillas de Alberto Masferrer, mandamientos unionistas”. Ya sólo el concepto de “mandamientos”, nos da una idea de la orientación de catecismo político y la fuerte carga ético-política de las mismas. Sobre el papel de los catecismos en la formación de la ciudadanía en el siglo XIX, M. Irurozqui, “La pedagogía del ciudadano: catecismos patrióticos y elecciones en Chacras (1809-1814)”, en *Revista de la Coordinadora de Historia* 5 (La Paz): 9-47.

Rasgos comunes de estos tres pensadores

Los tres personajes estudiados comparten estilos de vida muy disímiles, orígenes sociales muy diferentes y sensibilidades muy opuestas, tal vez el rasgo más común entre ellos sea el haber pertenecido a la generación de 1910 y haber compartido su afán de escritores, intelectuales y poetas, el amor por el periodismo, la enseñanza y la difusión de las nuevas ideas y el hecho de haber pertenecido a una misma red de intelectuales vinculados a la teosofía, pero veamos un poco más detenidamente los rasgos comunes de estos tres intelectuales con el fin de asociarlos a la corriente que denomino vitalismo teosófico centroamericano. De los tres autores estudiados, el primero colombiano, el segundo guatemalteco y el tercero salvadoreño.

1. Todos ellos pertenecen a una misma red de teósofos latinoamericanos que consideran que su misión es difundir las nuevas ideas y dar a conocer “la verdad, la justicia y la libertad”. Los tres piensan que la difusión del pensamiento teosófico y del espiritualismo es esencial para la regeneración del individuo y de la sociedad y para poner fin al liberalismo como proyecto político y al positivismo como filosofía. Creen que esta pugna por la hegemonía político-cultural es una misión que les corresponde “como caballeros andantes o como “nomades” que deben sembrar las semillas de las nuevas ideas”. Estos símiles están presentes en todas sus obras.
2. Los tres poseen una clara vertiente social y consideran que son las clases desposeídas, los trabajadores, las mujeres, los indígenas, pero sobre todo la juventud, los que tienen que llevar a cabo el cambio y la regeneración social y para ello se lanzan a la tarea de fundar logias y sociedades teosóficas en toda América Latina.
3. Los tres consideran que la opinión pública es el mejor medio para difundir estas ideas y comparten su pasión como escritores, poetas y maestros de la palabra y de la acción. Su obra está plagada de claves simbólicas y escatológicas, pero también de enseñanzas en el ámbito de los valores cívico-políticos e individuales. Casi siempre expresan estas ideas en forma de mandamientos, epistolarios, cartillas o breviaros, con el fin de difundir mejor su pensamiento.
4. Los tres están obsesionados con la incógnita de la muerte, pero con el afán de vivir una vida digna y justa y por eso se consagran a los principios vitalistas. Este vitalismo está más cerca del hinduismo y de las doctrinas orientales que del vitalismo europeo. Creen en la trasmigración de las almas, en la mediumnidad y en la reencarnación.
5. Los tres son defensores de la educación pública y de la instrucción civico-política y todos ellos fundan o apoyan la creación de las Universidades populares o imparten cátedras y

conferencias a lo largo de toda América Latina como una misión, formar y regenerar a la ciudadanía y sobre todo a la juventud.

6. Comparten una fuerte resistencia y oposición a las dictaduras liberales en los tres casos, Wyld Ospina contra Estrada Cabrera, Porfirio Barba Jacob contra Huertas y Masferrer contra Araujo y son expulsados de sus respectivos países. Se enfrentan a las dictaduras y escriben artículos o libros en su contra. Los tres cuestionaron seriamente las bases políticas del liberalismo y del positivismo y por ellos fueron respetados y reconocidos por otros intelectuales de su generación y por la comunidad epistémica que les siguieron con una enorme fidelidad.
7. Sus fuentes de inspiración son diversas y realizan unas hibridaciones complejas entre el pensamiento oriental y occidental, pero sin duda se sitúan en el vitalismo, siendo sus autores más nombrados Henry George, Tolstoi, al que le consideran el gran apóstol, Krishnamurti, el nuevo Mesías, Jinarajadasa, Vivekanda y Jesús, como fuente de referencia.
8. En el terreno político sus sensibilidades son de un pensamiento de izquierda situado entre el socialismo fabiano, el socialismo utópico y el anarquismo, que encubren dentro de esa corriente sui generis que le llaman vitalismo y unionismo. Son los fundadores del Partido Vitalista Latinoamericano junto con Gabriela Mistral, cuyos principios están muy cercanos al socialismo utópico y también promotores o fundadores del Unionismo.
9. Los tres comparten un proyecto político de Unidad Hispanoamericana para Centroamérica, bajo la bandera del Unionismo con el fin de luchar por la soberanía nacional, conculcada en Nicaragua, Panamá y otras naciones latinoamericanas. Su antiimperialismo tiene orígenes más rodonianos y espiritualistas que marxistas y la lucha de Sandino, Ugarte, Mariátegui y Haya de la Torre, parecen ser sus guías a los que denominan como “Los caballeros de la antorcha”. Todos ellos pertenecen a varias ligas antiimperialistas latinoamericanas e internacionales como el APRA, el LADLA, Liga Antiimperialista de las Américas.
10. Crean múltiples espacios de sociabilidad ligas feministas logias y sociedades masónicas, Universidades Populares, asociaciones estudiantiles, periódicos, revistas y semanarios con el fin de pugnar por la hegemonía cultural de su sociedad y difundir las Nuevas Ideas.
11. Los tres se convierten en mediadores de las redes espiritualistas, vitalistas y teosóficas nacionales, regionales e internacionales y juegan un papel relevante en la promoción, difusión y enseñanza de estas ideas. Sin duda Barba Jacob fue el más internacionalista y el que más difundió este pensamiento seguido de Masferrer por toda Centroamérica y por último de Carlos Wyld Ospina que fue menos relevante su proyección internacional.

12. Todo ellos tuvieron un mecenas que les apoyó, financió y protegió a lo largo de toda su vida y que de alguna forma fue el que elaboró el proyecto panhispanista o hispanoamericano con el fin de enfrentarse al panamericanismo norteamericano, tan fuerte en la región. En el caso de Porfirio Barba Jacob fue Vasconcelos y Rafael Heliodoro del Valle, para Alberto Masferrer fueron su hermana y su cuñado Teresa y José Miranda. Carlos Wyld Ospina fue más autónomo por contar con medios suficientes de modo que es fue en muchas ocasiones mecenas de otros intelectuales regionales.

Con esta exposición de rasgos comunes y fuentes de inspiración similares de estos pensadores a los que podemos agregar una red mas amplia que hemos trabajado en otros artículos, lo que pretendemos probar es que hubo una corriente sui generis de espiritualismo nacionalista en América Central, en la cual confluyeron varias corrientes de pensamiento cercanas al espiritualismo y al espiritismo, pero cuyo común denominador fue el vitalismo-teosófico y el regeneracionismo.

Este vitalismo teosófico centroamericano va a tener un trasfondo oriental, fundado en las corrientes hinduistas, como el budismo, y en otras corrientes híbridas de pensamiento como la teosofía, el magnetismo, el espiritismo, la masonería y la heliosofía, pero todas ellas desde diferentes raíces tendrán un sustrato regeneracionista-vitalista, cuyos puntos de referencia serán pensadores como Tolstoi, Kropotkin Rolland, George, Krishnamurti y Jinarajadasa, Crane, Bessant.

Sus principales impulsores y divulgadores compartieron una ideología política cercana el socialismo fabiano, utópico y al anarquismo y tuvieron un proyecto político común muy definido, el Unionismo Centroamericano, la refundación de la patria grande y de Nuestra América y pugnaron a través de la opinión pública por la hegemonía político cultural de su sociedad con un claro afán regeneracionista. En la medida en todos ellos utilizaron las redes teosóficas para difundir sus nuevas ideas y se declararon abiertamente vitalistas y regeneracionistas, consideramos que podemos adscribirlos a una corriente sui generis, poco estudiada en América Central y que nosotros la denominamos como vitalismo teosófico.

Bibliografía

Albizúrez Palma & C. Barrios y Barrios, *Historia de la literatura guatemalteca* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1999).

Anderson, N. F. "Bridging cross cultural feminisms: Annie Besant and women's rights in England and India, 1874-1933, en *Women's History Review*° 3, n. 4 (1994).

Arenal, Ricardo, "Optimismo", *El Imparcial* 1, n.28 (18 de julio de 1922).

_____, "El arte de morir" (A Carlos Wyld Ospina), *El Imparcial* 1, n. 29 (19 de julio de 1922, año).

_____, "Anticipaciones, Habla un extranjero pernicioso", *El Imparcial* (22 de julio de 1922).

- Arévalo, *Teresa Rafael Arévalo Martínez, (de 1884-1926)* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1971).
- Besant, Annie, *Lecturas populares de teosofía* (Barcelona: Ed. Teosófica, 1995).
- Bhabha, Homi, *Nation and Narration* (Londres: Routledge, 1990).
- Brenes Mesén, Roberto, *RASU, o semana de Esplendor* (San José: EUED, 1986).
- Cappelletti, Ángel J., “El anarquismo en Costa Rica” *Ateneo Libertario virtual* (Caracas, 1992).
- Casaús Arzú, Marta Elena, “Las redes teosóficas de mujeres en Guatemala: la Sociedad Gabriela Mistral, 1920-1940”, *Revista Complutense de Historia de América*, (Madrid) 27 (2001).
- _____, “La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX: la influencia de redes teosóficas en la opinión pública centroamericana”; en *Revista Universum* (Talca) 17 (2002).
- _____, “La influencia de Alberto Masferrer en la creación de redes teosóficas y vitalistas en América Central (1920-1930)”; en *Cuadernos Americanos* 99 (2003).
- _____, “La disputa por los espacios públicos en Centroamérica de las redes unionistas y teosóficas en la década de 1920: la figura de Alberto Masferrer”; en Casaús Arzú, Marta & Pérez Ledesma, Manuel (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina 1890-1940* (Madrid: UAM, 2004).
- _____, “Alberto Masferrer un espíritu de alta Luz”, *Cuadernos Americanos*.
- _____, (Ed.), *El lenguaje de los «ismos»: Algunos vocablos vertebradores de la Modernidad* (Guatemala: F & G editores, 2010).
- _____ & García Giráldez, Teresa, *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)* (Guatemala: F&G editores, 2005).
- Cerezo Dardón, Hugo, *Porfirio Barba Jacob en Guatemala y en el Recuerdo* (Guatemala: Cultura, 1995).
- Dante Liano, *Visión crítica de la literatura guatemalteca* (Guatemala: USAC, 1997).
- De León, Víctor Salvador, “Carlos Wyld Ospina: Tres perfiles y un hombre”, *Revista Sesquicentenario* (Quetzaltenango: Comité Central, 1975).
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernidad y la identidad, Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)* (Buenos Aires: Biblos, 2000).
- García, V., *Utopías y Anarquismo* (México: Editores Mexicanos, 1977).
- George, Henry, *Progreso y Miseria* (Buenos Aires: Sopena, 1946).
- Gómez Carrillo, Enrique, *El despertar del Alma, treinta años de mi vida* (Guatemala: Editorial Cultura, 2004).
- Guzmán Stein, Miguel, “Masonería Iglesia y Estado: Las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico y las formas asociativas en Costa Rica, 1875-1875”, en *REHMLAC, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* (San José) 1, n. 1 (Mayo-Noviembre 2009): 100-134. rehmlac.com/recursos/vols/v1/n1/rehmlac.voll.n1-mguzman.pdf.

- _____, “Masones españoles en Costa Rica: el krausismo y el Instituto Libre de Enseñanza en la formación y desarrollo de la democracia liberal costarricense”, en José Antonio Ferrer Benimeli, *Masonería Española y Americana* (España: CEHME, 1993).
- Holden, P. (ed.), *Women´s religious experience* (Londres: New Jersey, 1983).
- Howard Fraser, *In the presence of mystery: modernist fiction and the occult* (University of North Carolina Studies at Chapel Hill, 1992).
- Irurozqui, M., “La pedagogía del ciudadano: catecismos patrióticos y elecciones en Chacras (1809-1814)”, en *Revista de la Coordinadora de Historia* 5 (La Paz): 9-47.
- Jinarajadasa, Curuppumullage, *Fundamentos de Teosofía* (Buenos Aires: Kier, 1994).
- Krehm, W., *Democracias y tiranías del Caribe* (Santa Fe de Bogotá: Planeta, 1998).
- Krishnamurti, Jeddu, *Education and significance of Life* (Nueva York: Harper, 1953).
- _____, *Freedom of Known* (Nueva York: Harper and Row, 1969).
- Kropotkin, Piotr, *Ética, origen y evolución de la moral* (Madrid: Dogal, 1977).
- _____, *La conquista del pan* (Madrid: Júcar, 1977).
- Láscaris Comneno, Constantino, *Historia de las Ideas en Centroamérica* (San José: EDUCA, 1970).
- Maíz, Ramón (comp.), *Nación y Literatura en América Latina* (Buenos Aires: Prometeo, 2007).
- Manuel, F. y F., *El pensamiento utópico en el mundo occidental* (Madrid: Taurus, 1981).
- Martín de Uriz, Ana María, *Estudio preliminar de Henry George, Progreso y Miseria, Tierra ociosa y hombres ociosos* (Madrid: Instituto de Estudios Agrarios, 1985).
- Masferrer, Alberto, “La Escuela Vitalista”, en *Orientación* (30 de junio 1919).
- _____, *¿Qué debemos saber?* (San Salvador: Imprenta Funes, 1947).
- _____, *El libro de la Vida II* (Guatemala: Ediciones Mundo Libre, 1949).
- _____, *Páginas escogidas* (San Salvador: Ministerio de Educación, 1961).
- _____, *Obras escogidas* (San Salvador: Editorial Universitaria, 1971).
- _____, *Mínimum Vital y Leer y escribir. Ensayos* (San Salvador: Concultura, 1996).
- Mayora, Eduardo, *Revista Vida*, “Los hombres gastados”, 10 de octubre de 1925; “Los dictadores se van”, 15 de mayo de 1926; “Libertad de sufragio no reelección”, 19 de mayo de 1926.
- Melgar Bao, Ricardo, “Las universidades populares en América Latina, 1910-1925”, *Estudios* (Córdoba) 11-12 (1999).
- _____, *Redes e imaginarios del exilio en México y América Latina: 1934-1940* (México, Libros en Red, 2003).
- Menton, Seymour, *Historia crítica de la novela guatemalteca* (Guatemala, EDUCA-USAC, 1985).
- Molina Jiménez, Iván, *La ciudad de los monos, Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica* (San José: EUNA y EDUCA, 2001).
- Pakkasvirta, Jussi, *¿Un continente, una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y las revistas culturales en Costa Rica y en Perú, 1919-1930* (Finlandia: Academia Scientiam Fennica, 1997).

- Platón, *Fedón* (Madrid: Alianza, 2000).
- Quintana, Epaminondas “Sin compromisos”, en *Claridad*, 23 de diciembre, 1921 y “Efectivamente”, en *Claridad*, 7 de enero de 1923.
- Rosal Rodas, José Florentín, “El espiritismo”, en *Revista Sesquicentenario* (Quetzaltenango, Comité Central, 1975).
- Solís Avendaño, Manuel & González Ortega, Alfonso, *La identidad mutilada: García Monge y El Repertorio Americano, 1920-1930* (San José: EUCR, 1998).
- Tolstoi, León, *Diarios(1847-1894)* (Barcelona: Quaderns Crema, 2000).
- Vallejo, Fernando *Cartas de Porfirio Barba Jacob* (Bogotá: Revista Literaria Gradiva, 1992).
- _____, *El Mensajero. Una biografía de Porfirio Barba Jacob* (Colombia: Alfaguara, 1991).
- Wunderlich, Volker, *Sandino: una biografía política* (Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1995).
- Wyld Ospina, Carlos, “El movimiento teosófico en la ciudad de Guatemala. Palabras de Wyld Ospina dirigidos a los socios de la logia Gnosis”, *El Imparcial* (5 de mayo, 1923).
- _____, *La Gringa. Novela Criolla* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1936).
- _____, “El indigenismo en la Literatura”, *El Liberal Progresista* (13 de septiembre, 1938).
- _____, “El mito de las Razas” (1 de octubre, 1938).
- _____, *La Tierra de las Nahuyacas* (Guatemala: Ed. Ministerio de Educación, 1957).
- _____, “La cobarde paradoja. (A Ricardo Arenal)”, *El Imparcial* (27 de julio de 1922).