

La influencia de Alberto Masferrer en la creación de redes teosóficas y vitalistas en América Central (1920-1930)*

Por *Marta Elena* CASAÚS ARZÚ**

ALBERTO MASFERRER fue, sin duda, uno de los pensadores centroamericanos más originales en la medida en que rompió moldes y abrió nuevos caminos en muchos campos: filosófico, pedagógico, ensayístico, poético, periodístico y político. Fueron tantas las aristas que tocó, las vertientes que desarrolló, que resulta difícil saber el objetivo central de su existencia, aunque a primera vista —creo— lo resumió en: “vivir libre y plenamente, satisfaciendo todas las necesidades corporales y espirituales”. Quiso moralizar la sociedad, que fuera más justa y equitativa, y buscó para ello aquellos derechos y deberes que permitieran al conjunto de la sociedad satisfacer las necesidades básicas, lo que llamó *minimum vital*.

Dicen sus biógrafos que fue un personaje muy controvertido y polémico, que despertó reacciones diversas: para unos fue un guía espiritual —los espiritistas lo consideran “un espíritu de alta luz”—, para otros un maestro que abrió nuevas brechas en la filosofía, poesía y pedagogía; y para sus detractores un charlatán, un político frustrado que fracasó en sus planes de llevar a la práctica su programa vitalista. Fue indudablemente un librepensador, con una sólida conciencia social y una inclinación muy clara por las clases desfavorecidas. Pertenecía a esa corriente del espiritualismo panteísta con vetas orientales que influyó en toda la generación de pensadores hispano y centroamericanos de la época: desde Sandino a García Monge, Soto Hall, Guerra Trigueros, Geoffroy Rivas, Vasconcelos o Wyld Ospina; una nueva corriente de pensamiento socialista libertaria, de orientación unionista y antiimperialista.

Su identidad básica, la de forjador de opinión pública, fue la que le permitió, desde las tribunas de la prensa de Chile, Guatemala, Costa Rica, Nicaragua, El Salvador y México, con un lenguaje preciso, sencillo,

* Quiero agradecer de forma especial la colaboración de la licenciada Regina Fuentes por su tenacidad y aguda visión en la búsqueda de materiales para esta investigación. Así como a Ernesto Núñez y a Carlos Cañas Dinarte, sin cuyo valioso apoyo durante mi estancia en San Salvador hubiera sido imposible esta publicación.

** Profesora de Historia de América, Universidad Autónoma de Madrid. E-mail: <marta.casaus@uam.es>.

didáctico y directo, contribuir a la creación de una red de intelectuales orgánicos comprometidos con su realidad social y con los problemas de su época y se opuso al modernismo vacío y esteticista. Una de sus principales tareas como pedagogo y periodista fue generar nuevos debates en torno a temas socialmente candentes: la formación de la patria y la nación, la ampliación de los derechos inalienables del ser humano, la concesión del voto a las mujeres y los analfabetos, el reparto de tierras, el respeto al medio ambiente; y sobre todo la denuncia de las élites de poder y los gobiernos de turno, a quienes acusaba de acaparar la riqueza, ostentar un lujo desmedido y carecer de conciencia social para con los desfavorecidos. En sus escritos denunció el abuso del alcohol, la falta de escuelas y educación para el conjunto de la población; en una palabra, resaltó la necesidad imperiosa de regeneración moral y espiritual de la sociedad, basándose en la doctrina vitalista.

Utilizó la palabra como arma política de agitación social, la opinión pública como tribuna de denuncia y debate y el panfleto político como instrumento de toma de conciencia, de difusión y convencimiento de la necesidad de cambiar el estado, las instituciones y la sociedad.¹ Su difusión e influencia en la historia de Centroamérica se puede comparar con la de Thomas Paine en Estados Unidos, Annie Besant en Inglaterra y la India, José Vasconcelos en México y José Manuel Ugarte en Argentina. Utilizó el discurso como soflama revolucionaria para legar al pueblo y a las clases desposeídas la conciencia de sus derechos. Fue un auténtico maestro en la creación de redes de opinión pública y convirtió la figura de intelectual elitista de las clases dominantes en la de un intelectual socialmente comprometido, línea que después continuarían sus discípulos y amigos: Alberto Guerra Trigueros, Pedro Geoffroy Rivas, Claudia Lars y Salarrué. Es aquí donde una extraña conjunción entre teosofía, socialismo libertario y redes espiritualistas desempeñaría un importante papel en la dispersión y difusión de su pensamiento social.²

¹ Esta función de agitador social era muy común en la época, recordemos el papel de Besant en su etapa londinense como socialista fabiana, o de Kropotkin y Proudhon en las revueltas populares de Francia, Bélgica, Rusia y Suiza. La utilización del panfleto como instrumento político de agitación fue muy común en los líderes sociales de la época.

² Esta amalgama ideológica era común a la época, los librepensadores se unían en contra del catolicismo y se reunían en torno a los Congresos espiritistas internacionales para buscar a través de la razón el conocimiento divino. Véanse los Congresos de Barcelona en 1888, de París en 1902, así como el I y II Congresos Espiritas Mexicanos en 1906 y 1908. Fue en estos congresos internacionales donde tuvo lugar la confluencia de las corrientes espiritualistas, espiritistas, teosóficas, masonas y socialistas utópicas, siendo

Al margen de una vida y un pensamiento polifacéticos, nos interesa resaltar la importancia en la conformación de amplias redes sociales espiritualistas y teosóficas, con estrechos vínculos en toda la región centro y latinoamericana y con extensas ramificaciones internacionales en Europa y Oriente. Fueron estas redes sociales de intelectuales vinculados al vitalismo y a la teosofía las que generaron nuevos espacios de sociabilidad y de debate en la opinión pública centroamericana, contribuyeron notablemente a poner en tela de juicio el paradigma positivista y el proyecto liberal decimonónico y sentaron las bases de la nueva legitimidad de la nación, de las repúblicas y de la región centroamericana a través del unionismo y del hispanismo. En la medida en que pugnaron por la creación de nuevos espacios públicos y lucharon por la hegemonía cultural y política de la época y se opusieron a liberales y a marxistas por su ateísmo y materialismo, se constituyeron como movimiento social alternativo, a caballo de estas dos corrientes hegemónicas del momento, que los soterraron como opción política.

En las últimas décadas del siglo xx, tras el cuestionamiento y el fracaso político de estas ideologías en América Central, emerge de nuevo con fuerza este pensamiento espiritualista agnóstico, con ribetes hinduistas y socialistas utópicos, con el fin, a nuestro juicio, de recrear el mito de “forjar patria” y encontrar las señas de identidad de un pueblo, roto por la violencia y enfrentado durante una larga guerra civil, así como por la necesidad de las nuevas élites intelectuales de encontrar una figura unificadora y de elevado contenido social que responda al sentir del conjunto de la población.³

difícil distinguirlas, a no ser por su fuerte oposición al positivismo, al catolicismo y al materialismo de que todas hacían gala; véase M. Casaús, “La voz de las mujeres guatemaltecas en la década de 1920”, *Cuadernos Americanos*, núm. 89 (2001), pp. 198-229. Asimismo, “Las redes teosóficas de mujeres en Guatemala: la sociedad Gabriela Mistral, 1920-1940”, *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 27 (2001), pp. 219-255; Yoila Tortolero Cervantes, “Impresiones en torno a una nueva creencia. El espiritismo en México durante sus primeros años, 1870-1890”, *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología (México), 1999, pp. 237-263.

³ Nos parece interesante resaltar este proceso de reconstrucción simbólica de la figura de Masferrer en los últimos años. En su biografía Cañas Dinarte observa cómo la figura de Alberto Masferrer ha sido utilizada para dar nombre a la Sociedad de Maestros de Secundaria de San Miguel, a la Sociedad de Maestros de Santa Ana y a la biblioteca del Instituto “Nuestra Señora de Guadalupe” (avenida España, San Salvador). Fueron bautizados con su nombre la biblioteca pública de Armenia, un Proyecto Multinacional de Educación Integrada para Adultos (Michoacán, México, 1977), varias calles en su localidad natal, dos avenidas de la capitalina colonia Escalón y de San Juan Nonualco (departamento de La Paz) y un sinnúmero de institutos y escuelas públicas; véase Carlos Cañas Dinarte, *Diccionario de autoras y autores de El Salvador*, San Salvador, CONCULTURA, 2002, pp. 317ss.

Para ello se hace necesario conocer la biografía de Masferrer con el fin de comprender cómo va tejiendo sus redes sociales y cuáles son sus principales fuentes de inspiración. La excelente biografía de Don Alberto, en el repertorio de Carlos Cañas Dinarte, nos da varias pistas, así como las biografías de Matilde López, Francisco Morán y otros estudios sobre su vida y su obra.⁴

1. La red social de intelectuales de Alberto Masferrer

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 la plataforma intelectual y política a través de la cual 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.⁵ Estas redes, estrechamente vinculadas en toda la región, eran formadas por el coronel Patrik Brannon Vega —introdutor 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, Gavidia, Rivera y el poeta Salarrué, vinculados entre sí y con los teósofos guatemaltecos aglutinados en torno a uno de los intelectuales orgánicos más sólidos e influyentes de la época: el poeta colombiano Porfirio

⁴ Matilde E. López, *Masferrer, alto pensador de Centroamérica*, Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1954; Francisco Morán, *Masferrer o la conciencia social de un pueblo*, San Salvador, 1951, así como la publicación *En torno a Masferrer*, San Salvador, Ministerio de Cultura y Departamento Editorial, 1956 y Cañas Dinarte, *Diccionario* [n. 3].

⁵ Entendemos el concepto de redes sociales en los términos del profesor M. Bertrand como “un complejo sistema de vínculos que permiten la circulación de bienes y servicios, materiales e inmateriales en el marco de las relaciones sociales establecidas entre sus miembros”. Estos fragmentos de red generan espacios o círculos de sociabilidad que influyen en el comportamiento de sus miembros y hacen que éstos se reconozcan entre sí y actúen como grupo de poder o de presión”. Michel Bertrand, “De la familia a la red de sociabilidad”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 61, núm. 2 (abril-junio de 1999), pp. 107-133

Barba Jacob, que representaba el núcleo alrededor del que giraron muchos de los intelectuales centroamericanos.

Barba Jacob⁶ llegó a la región en 1914 con Carlos Wyld Ospina y Flavio Guillén, a quienes conocía de México, recorriéndola entre 1914 y 1924 y formando innumerables sociedades teosóficas durante su estancia en El Salvador, Guatemala y Honduras. A instancias de Vasconcelos, retomó a Guatemala, entre 1922-1924, para colaborar con el diario *El Imparcial* y fundar la Universidad Popular, cuya influencia en la educación para adultos fue enorme y estuvo ligada a las redes teosóficas creadas por el poeta colombiano. Se rodeó de los intelectuales centroamericanos de mayor renombre: Flavio Guillén, Raúl Leiva, Miguel Morazán y, sobre todo, de escritores, artistas y poetas como Rafael Arévalo Martínez, Carlos Wyld Ospina, Joaquín Rodas, José Rodríguez de la Sema, Flavio Herrera, Alberto Velázquez, los músicos Jesús y Ricardo Castillo, el escultor Rafael Yela Gunther y el pintor Humberto Garavito.

Las redes de intelectuales vinculadas al unionismo—esta última de una inmensa importancia en los años 1920, cuando se firmó el Pacto de Unión—tuvieron a Masferrer como un miembro destacado junto con uno de sus principales amigos y colaboradores unionistas salvadoreños, Rubén Rivera, con quien mantenía una fluida correspondencia en la que manifestaba su pesimismo sobre la unión centroamericana de la República Mayor.⁷ Integraban estos unionistas una amplia y poderosa red que desarrolló los principios de la Constitución Federal de 1921: Salvador Mendieta, Alberto Velázquez y Joaquín Rodas. Este círculo estaba dominado por varias sociedades teosóficas y espiritistas guatemaltecas, hondureñas y nicaragüenses, en las que se encontraban aquellos intelectuales: Flavio Guillén, Carlos Wyld Ospina, Tácito Molina

⁶ Miguel Ángel Osorio (1883-1942) escribió bajo el pseudónimo de Ricardo Arenal y posteriormente de Porfirio Barba Jacob. Fue poeta y teósofo muy influyente en la región, especialmente entre los intelectuales guatemaltecos. Su obra poética, escasa pero relevante, tuvo enorme eco en la opinión pública latinoamericana. Tras su expulsión de Guatemala fue a El Salvador, 1917, donde fue acogido por sus redes teosóficas. Escribía en la revista *La Quincena*, en donde figuraban Gavidia, Acosta o Mayorga Rivas y en otros periódicos como *El Diario de El Salvador*, *Diario Latino* y *La Prensa*. Durante su estancia en este país, ocurrió el terremoto del 7 de junio de 1917, de cuya experiencia surgió uno de los libros más impactantes, *El terremoto de San Salvador: narración de un superviviente, 1917*. San Salvador, Villegas-El Diario de Hoy, 2001. Sobre su biografía, Hugo Cerezo Dardón, *Porfirio Barba-Jacob, en Guatemala y en el recuerdo*, Guatemala, Ministerio de Cultura, 1995.

⁷ A. Masferrer le dirigió una carta en 1898, véase el folleto *La nueva Centroamérica Carta abierta*, San Salvador, Clásicos Roxsil, 1996, pp. 47-56.

Izquierdo y José Miranda; especialmente el grupo de quetzaltecos que apoyaron a Masferrer 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 convencidos unionistas.⁸

Las redes de intelectuales y pedagogos espiritualistas⁹ controlaban un buen número de periódicos, revistas y editoriales y Masferrer mantenía entrecos vínculos personales e intelectuales a través de relaciones epistolares con directores y redactores de los mismos: García Monge y Brenes Mesén —*Repertorio Americano* de Costa Rica— con Froilán Turcios y Graciela Bográn —*Ariel* de Honduras— con Máximo Soto Hall, José Arzú, Flavio Guillén, Joaquín Rodas y Alberto Velázquez en Quetzaltenango —*La Cuerda, Vértice, Vida, Cultura, Cisterna*. Con sus hermanas María y Teresa Masferrer, Alberto Velázquez, Rodríguez de la Cerna en la capital acabó fundando el semanario *Orientación*, la Sociedad Vitalista, 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 periódicos que éstos dirigían. También se vinculó directa o indirectamente con otros intelectuales: los norteamericanos Waldo Frank y Henry George y los europeos Anatole France, Henri Barbusse, Annie Besant y con el mismo Krishnamurti y Jinarajadasa, a quienes conocía personalmente.¹⁰

⁸ En la revista *Estudio* aparecen como colaboradores Flavio Guillén—quien ya había pertenecido a círculos espiritistas en México con Francisco Madero y desempeñó un papel relevante en el I Congreso Espirita de México (1906)— el hondureño Miguel Morazán y Carlos W. Ospina y Rodolfo Leiva, directores financiadores y editorialistas de la revista *Estudio*, tomo 1, núm. 2 (15 de abril del 922), pp. 9-138, y de otras revistas espíritas y espiritualistas: *Semana, Patria, El obrero espírita, Luz del Porvenir, Federación, El Pueblo, El bien público*.

⁹ Los autores tratados definían el espiritualismo como una filosofía racional, constructiva y libertadora, que recibe su savia del tronco del ocultismo, del platonismo y del esoterismo y que pretende probar científicamente la existencia de Dios y el conocimiento verdadero. *Estudio*, 1º de marzo de 1922. En este sentido el espiritualismo centroamericano está más cerca del espiritualismo francés, que opone las interpretaciones espiritualistas, animistas o vitalistas a las positivistas y materialistas, y es la corriente que triunfó en el I Congreso Espirita de México de 1906, en donde uno de los principales exponentes fue Flavio Guillén. Cristian Bernard, "División de los fenómenos de la Vida: hipótesis vitalistas y materialistas", *El mundo científico y literario* (19 mayo de 1878).

¹⁰ Sin duda uno de sus inspiradores fue C. Jinarajadasa, sobre el que escribe un artículo, "La mejor lección de 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

Todo ello le permitió una ampliadifusión de su obra, la implantación de un nuevo modelo de educación y de ética regeneradora, así como una propuesta agraria para toda la región.¹¹

Por último, la red de mujeres con las que formó la primera Liga Feminista salvadoreña lo 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, por la paterna María y Teresa Masferrer de Miranda y por la materna Nela Mónico, a quien le unió una continua relación epistolar. En Guatemala, Isaura Menéndez, Josefina Saravia, Luz Valle, Rebeca Valdez Corzo, Lina Leiva, Carmen Samayoa y el núcleo de mujeres que constituían 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.¹²

El papel de mediadores de la red lo desempeñaron, sin duda, Flavio Guillén, Carlos Wyld Ospina y Joaquín Rodas en Guatemala, Alberto Masferrer, Alberto Guerra Trigueros y Salarrué en El Salvador, quienes mantenían estrechos vínculos entre sí. Probablemente fuera Porfirio Barba Jacob el mediador de la red centroamericana y mexicana y el

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. Carlos Jinarajadasa, *Fundamentos de Teosofía*, Buenos Aires, Kier, 1994, pp. 139ss.

¹¹ 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 Albedin a Henry George en España. Véase revista *El Impuesto Único*, órgano mensual de la Liga Española, número extraordinario, 1913.

¹² 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 Casaús, "Las redes teosóficas en Guatemala" [n. 2]. Para el caso europeo y norteamericano, consúltense los Congresos teosóficos de 1893 y su posición sobre la emancipación de la mujer, en el documento "Theosophy and modern social problem" (microfilm, University of California, San Diego, California, 1893), así como la creación de las primeras ligas feministas teosóficas formadas por Katherinc Tingley en 1906, en "The Woman's International Theosophical League", Point Loma, California, 22 de junio del 913. 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; Nancy Fix Anderson, "Bridging cross-cultural feminism: Annie Besant and women's rights in England and India, 1874-1933, *Women's History Review*, vol. 3, núm. 4 (1994), pp. 565-579.

que servía de enlace con otras muchas redes regionales. Estos intelectuales, escritores, poetas y artistas, introdujeron la teosofía procedente de México y Cuba.¹³

2. Principales fuentes de inspiración de su obra

Las fuentes de inspiración del pensamiento de Masferrer, como autodidacta y librepensador, variadas e híbridas, confluían muy bien amalgamadas, pero esencialmente diferentes. A nuestro juicio, esto provocó por una parte una amplia aceptación en múltiples sectores, pero también el rechazo de otros; es también lo que le confirió tanta originalidad y ha contribuido a que su pensamiento perdure. Es 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;¹⁴ las corrientes teosóficas e hinduistas de Krishnamurti, Jinarajadasa, Tagore o Gandhi; y el pensamiento unionista de Haya de la Torre, Rodó, Martí, Ugarte, Mistral, Vasconcelos etc. Resulta difícil saber cuál de ellas primaba; me atrevería a pensar que el socialismo fabiano con tintes anarquizantes y el hispanoamericanismo constituyen el núcleo central de su pensamiento ético-político, influido además por Darío y Montalvo en su adaptación centroamericana.

¹³ En casi todas las obras de estos autores, aparecen constantes citas de teósofos de renombre, que también vemos en sus bibliotecas y bibliografías, como Roso de Luna, Besant, Blavatsky, Kardec, y pensadores hinduistas como Vivekananda, el Yogui 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.

¹⁴ Resulta difícil afirmar tajantemente que Masferrer fuera anarquista, pero en la medida en que comparamos su pensamiento con el de Proudhon y Kropotkin, confirmamos enormes similitudes: su faceta de moralistas y agitadores sociales, sus denuncias contra la propiedad de la tierra, el despilfarro y la riqueza, su concepto de bienestar social y de felicidad, su percepción de la justicia y de la dignidad y las soluciones que proponen para erradicar esos males y, en fin, las reivindicaciones por una alimentación y vivienda sanas, por la educación y la justicia social. Como opinan Frank y Fritzie Manuel, esta anarquía utópica —o comunismo anarquista— encontraba muchos simpatizantes en Rusia, Europa y América. El elemento de unión era su pesimismo ante el papel del Estado, su cuestionamiento de la autoridad y la enorme confianza en la familia, la comuna y en el individuo como pilares fundamentales del proceso regenerador de la sociedad. Sobre este tema véase Frank y Fritzie Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, vol. II, Madrid, Taurus, 1981; V. García, *Utopías y anarquismo*, México, Editores Mexicanos, 1977; Pierre Ansart, *La sociología de Proudhon*, Buenos Aires, Proyección, 1971, especialmente el capítulo sobre la religión, pp. 182ss.

Masferrer es un autor muy claro en las citas en cuanto a sus fuentes de inspiración, a las cuales loa permanentemente. En *La misión de América* cita a “sus caballeros andantes”, como quienes han acometido las mayores hazañas de este mundo y cuya principal ocupación ha sido difundir las ideas a través de folletos y periódicos.

Nómades fueron Buda, Pitágoras, Confucio, Jesús, San Pablo, Lao-tze y Platón, se hicieron nómades para desentrañar de sí mismos y cristalizarlas, sus doctrinas maravillosas [...] Rubén Darío fue nómade y Manuel Ugarte, Vasconcelos, Gabriela Mistral, Haya de la Torre, impregnan su vida y su trabajo con frecuentes periodos de nomadismo.¹⁵

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 citaba como referentes para la formación de la nación americana a aquellos de neta inspiración espiritualista—Confucio, Buda, Jesús o Platón—cuyas vidas ejemplares eran el faro que había de guiar la misión de América. Curiosamente casi todos los autores contemporáneos citados, además de ser caballeros andantes y forjadores de la nación panhispana, estaban vinculados con la teosofía, pero también son pensadores bolivarianos o martianos con un proyecto anti imperialista. En cuanto a los guatemaltecos, se refiere a Máximo Soto Hall como uno de los pensadores más destacados en este último sentido. Estos “nómadas” no deben ser sólo un referente intelectual, sino un ejemplo de vida, “que pueda mostrarnos el camino y darnos ánimo y luz para recorrerlo”. Curiosamente habían sido en su momento agitadores sociales, personajes que trataron de cambiar su sociedad y modificar las pautas sociales, éticas y políticas de la época.

La otra corriente fundamental fue el vitalismo, pero no en la vertiente orteguiana o nietzscheana, como opinan algunos críticos masferrerianos.¹⁶

¹⁵ A. Masferrer, “La misión de América”, en A. Masferrer, *Páginas escogidas*, San Salvador, Ministerio de Educación, 1961, pp. 259-260.

¹⁶ Véase el prólogo de *Minimum vital* de Rosa Serrano de López, San Salvador, 1994, y el de Morán, *Alberto Masferrer o la conciencia social de un pueblo* [n. 4], quienes pretenden encajarle en el vitalismo de principios de siglo. Tampoco coincidimos con la biografía de M. E. López, que lo cataloga como un pensador socialista cercano al materialismo con “algunas veleidades espiritualistas que supo corregir posteriormente”, cf. López, *Masferrer, alto pensador de Centroamérica* [n. 4], p. 141. Nada más erróneo, porque Masferrer fue coherente desde el principio hasta el final con su doctrina vitalista, fundada más bien en el espiritualismo francés y en el pensamiento teosófico que en el vitalismo occidental orteguiano inspirado en el vitalismo biológico de fines de siglo.

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.

En su obra *Las siete cuerdas de la lira* (1926) planteaba ya su teoría vitalista. Partía del supuesto idealista de procedencia platónica e hinduista, de que la vida es única y 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: “Como 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, mas en realidad somos y vivimos, una sola vida”,¹⁷ esa vida es movimiento, palpitación, ritmo, origen y fin de todo el cosmos. Consideraba además que “todos los seres no son sino parciales manifestaciones de esa unidad, aspectos de los diversos ritmos con que vibra la vida una [...] Los seres, así como las hojas, las flores y las raíces son UNIDAD, en el tronco, y DIVERSIDAD, en sí mismos. La vida, en cuanto poder, está en la semilla”.¹⁸

La teosofía, según Nash, ha de ser explicada como producto de la crisis espiritual de fin de siglo y del periodo de entreguerras, como producto del deterioro espiritual provocado por el positivismo y el materialismo y los estragos de las dictaduras liberales. Aborda los temas de la unidad del espíritu, la verdad, el bien y la búsqueda de las religiones comparadas, concediendo prioridad al espíritu sobre la materia con

¹⁷ A. Masferrer, *Las siete cuerdas de la lira*, en *Páginas escogidas*. San Salvador, CONCULTURA, 2002, p. 13. Platón compara en *Fedón* las siete cuerdas de la lira con el cuerpo humano y el alma con su armonía. El mismo símil emplea Tolstói en los *Diarios* (1847-1894), Barcelona, Quaderns Crema, 2000, p. 235.

¹⁸ 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 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”, *Orientación* (30 de junio de 1919); y la similitud de pensamiento con la obra de Annie Besant, *Lecturas populares de teosofía*. Barcelona, Ed. Teosófica, 1995. Así como con Jinarajadasa, *Fundamentos de Teosofía* [n. 10]; J. Krishnamurti, *Education and significance of Life*, Nueva York, Harper, 1953, y *Freedom from the Known*, Nueva York, Harper and Row, 1969.

una concepción deísta. El movimiento teosófico mundial se preocupó de promover nuevas bases para la unidad nacional y de conseguir la emancipación de las mujeres y de las clases más desfavorecidas.¹⁹

Ante un ataque que desplegaron algunos de sus colegas contra las doctrinas vitalistas y su folleto *Minimum 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, a quien el mundo culto venera como un profeta y cuyas doctrinas están cristalizándose en Autralia, Dinamarca, en la Argentina y en otras partes”.²⁰ Recomendaba la lectura de *Progreso y miseria, El problema de la tierra y el problema del trabajo* y *Problemas sociales* de Enrique George, así como *La conquista del pan, Campos fábricas y talleres* y la *Ética* de Kropotkin.

Donde se encuentra más clara esta influencia es en las obras que desarrollan su pensamiento social como: *¿Qué queremos saber?, El dinero maldito, Minimum vital y Leer y escribir*. De la primera parten todas las ideas básicas de carácter social y político que quedaron plasmadas en sus obras posteriores. En este pequeño ensayo-panfleto²¹ hay una carta dirigida a un obrero, José Mejía, que le pregunta ¿qué debe saber un obrero para ser instruido?,²² en la que el autor

¹⁹ Catherine Nash, “Geocentric education and antiimperialism: theosophy, geography and citizenship in the writings of Joseph Cousin”, *Journal of History and Geography*, 22, 4 (1996), pp. 399-411. Existen algunos estudios sobre la vinculación entre la teosofía y la búsqueda de rasgos propios para la construcción de la identidad nacional en Irlanda, Escocia, Indonesia, la India, Rusia e Inglaterra, como los trabajos de Maria Carlson, *No religion higher than the truth: a history of theosophical movement in Russia, 1875-1922*, Princeton University Press, 1993; Michael Gomes, *Theosophy in the nineteenth century, an annotated bibliography*, Nueva York, Garland, 1994; Hermann Tollenare, *The politics of divine wisdom: theosophy and labour, national and women movement in Indonesia, 1875-1947*, Nijmegen, Catholic University Press, 1996. Son escasos los trabajos realizados para América Latina sobre la influencia de la teosofía en la reformulación de la nación étnico-cultural y la regeneración social.

²⁰ A. Masferrer, diario *Patria* (San Salvador) 4-x-1929.

²¹ Consideramos que esta obra de juventud, escrita como panfleto o folleto propagandístico de política social, era muy común a la Europa posterior a la Comuna 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 género y época, que iba dirigida a las clases trabajadoras y era de clara orientación anarquista o socialista fabiana.

²² Casi todos sus biógrafos sitúan a *¿Qué debemos saber?* en torno a 1910, sin dar ninguna explicación de por qué lo hacen, puesto que no tiene fecha ni editorial, salvo porque fue el periodo que transcurrió en el extranjero. Manejaremos dos reediciones, la de 1947, por la Imprenta Funes, y la de *Ensayos*, San Salvador, CONCULTURA, 1996, que difieren en el número de capítulos y en las citas reportadas —la segunda es más completa—, y la bibliografía acerca de Masferrer de Cañas Dinarte, *Diccionario* [n. 3]. Desde 1947 se ha reeditado diez veces; curiosamente desde 1980 son ediciones a cargo

expone y comparte sus ideas con otros obreros, bajo forma de cartas desordenadas, escritas probablemente mientras era codirector o redactor del periódico *Los obreros unidos* o del semanario *Renovación*, en 1918. La consideramos una obra clave para comprender las fuentes de inspiración de su pensamiento y obras posteriores: *Minimum vital*, *Dinero maldito* o *Leer y escribir* y *El libro de la Vida*. En la segunda edición completa desarrollaba sus premisas fundamentales, respondía a Mejía, diciéndole lo que todo ser humano, fuera obrero, campesino o mujer, debía conocer para satisfacer sus necesidades y alcanzar el bienestar. Todo cuanto sirviera para acercarle a la verdad y procurar a sí mismo y a los demás *una vida feliz*; es decir, aprehender al máximo aquellos elementos que le permitieran alcanzar el verdadero conocimiento del mundo. Vincula la ciencia a la moral, entendida “como la ciencia de los derechos y los deberes humanos”, cuyo fin es enseñarnos cómo se ha de vivir.²³

Cuando define los derechos humanos no sólo se adelanta a su época, sino a la misma Declaración Universal de 1948, los considera inalienables a la persona y se acerca a la idea actual de desarrollo humano, planteado por el hindú Amartya Sen, premio Nobel de economía, y el pensador pakistaní Mahbub Ul Haq. Masferrer dice:

Derechos son aquellas funciones inherentes a nuestro ser y que, si no se cumplen ampliamente, producen la degeneración, la enfermedad o la muerte. Por ejemplo son derechos de todo hombre, andar, respirar, comer, trabajar, descansar, pensar, dormir, oír, recrearse, instruirse etc. El carácter común y esencial de estos derechos es el de ser necesarios; orgánicos; no sujetos a la sanción de la inteligencia y de la voluntad de los hombres, pues al contrario, la sabiduría, la justicia, la bondad de los hombres consisten en dejar que estos derechos se cumplan libre y ampliamente.²⁴

En línea con el primer anarquismo consideraba que estos derechos habían sido “conculcados, robados por el enemigo, por los ricos”,

del Ministerio de Educación, pero se han suprimido los tres primeros capítulos, donde plasmaba su doctrina vitalista y los principios socialistas libertarios. En largas notas a pie de página refutaba las tesis acerca de la influencia del medio ambiente, la teoría de la evolución de la humanidad y el concepto de civilización y progreso positivistas.

²³ A. Masferrer, *¿Qué debemos saber?* [1947, n. 22], p. 16. El concepto de Masferrer, Proudhon 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”. Piotr Kropotkin, *La conquista del pan*, Madrid, Júcar, 1977, p. 41, y *Ética, origen y evolución de la moral*, Madrid, Dogal, 1977

²⁴ A. Masferrer, *¿Qué debemos saber?* [1947, n. 22], p. 16. Pierre J. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, Madrid, Júcar, 1982, especialmente el capítulo v sobre lo justo y lo injusto, pp. 135ss

evitando que todos los hombres cumplan con su verdadero y esencial derecho: “¡vivid!, vivir plena y libremente, satisfaciendo todas sus necesidades corporales y espirituales”.²⁵ Entre los derechos básicos e inalienables, y en una palabra 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, Reclus, Graves, para lectura de los obreros y para que les sirva de educación a la vida, que es “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”.²⁶ Enumera los derechos del ser humano que han de ser conocidos, respetados y exigidos: el primero 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 necesita nuestro organismo y en qué condiciones lo necesita”.²⁷ Al final, en el mejor estilo panfletario decimonónico, hace un llamamiento a los obreros centroamericanos a que se organicen para crear una sociedad más sabia y justa y para lograr las mismas conquistas que otros obreros en Europa y en América Latina.²⁸

El segundo derecho es el pan²⁹ “el pan nuestro de cada día santificado y consagrado por todas las religiones”. Y, como Kropotkin, se

²⁵ A. Masferrer. *¿Qué debemos saber?* [1947, n. 22], p. 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”. *La conquista del pan* [n. 23], p. 22.

²⁶ A. Masferrer. *¿Qué debemos saber?* [1947, n. 22], p. 8.

²⁷ *Ibid.*, p. 34.

²⁸ Posiblemente el texto haya sido escrito a su retorno de Chile (1902 o 1904), o de Bélgica (Amberes 1910-1916), en donde ocupó varios cargos diplomáticos y se sabe que tuvo contacto con las ligas obreras y feministas de dichos países. Nos inclinamos por las influencias del socialismo belga en su vertiente de un socialismo menos ortodoxo y antiautoritario, por la influencia de Colins y De Paeppe, que sostenían una posición anarquista más espiritualista con influencia de Proudhon.

²⁹ 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, *La conquista del pan* [n. 23], pp. 23 y 45 respectivamente.

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 *Minimum vital*.³⁰ El derecho al pan va unido al derecho a la tierra. En esta primera obra de juventud su reivindicación por el derecho a la tierra era mucho más radical que en *Minimum vital* o en *Leer y escribir*, donde ya no desempeña un papel central, siendo el trabajo y la vida digna los que ocupan el lugar preferente. Hay que liberar la tierra que ha sido monopolizada y esclavizada por unos pocos, con argumentos similares a los de Henry George, de Tolstoi y de Proudhon, considera la tierra el bien máspreciado de la persona y uno de los derechos humanos básicos del que los hombres se han visto desposeídos. Compartía con ellos la opinión de que la apropiación del suelo era una de las principales lacras de la humanidad y 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 ella³¹ [...] Dedúcese de esto que el hombre que posee la tierra de la cual o en la cual ha de vivir es el amo de este último, el cual es un esclavo. El hombre que retiene el suelo en donde yo debo vivir, dispone de mi vida o de mi muerte, en absoluto, como si yo fuera algo de su pertenencia [...] Hay otra forma de esclavitud más vergonzosa, más insidiosa y más atroz.³²

³⁰ El decálogo de los derechos de *Minimum 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". A. Masferrer, "Minimum vital", en *Ensayos* [n. 22], p. 82.

³¹ A. Masferrer, *¿Qué debemos saber?* [1947, n. 22], p. 34. H. George, por su parte, opina que "la gran causa de la desigualdad de la distribución de la riqueza es la desigualdad de la propiedad de la tierra [...] la tierra es el gran hecho fundamental que en definitiva determina la condición social, política y, por consiguiente, intelectual y moral del pueblo [...] En todas partes, en cualquier tiempo, el dominio de la tierra es la base de aristocracia, el cimiento de las grandes fortunas, la fuente del poder", Henry George, *Progreso y miseria, Tierra ociosa y hombres ociosos*, Madrid, Instituto de Estudios Agrarios, 1985, capítulo 2, "Sobre la persistencia de la pobreza", p. 196

³² A. Masferrer, *Ensayos* [n. 22], p. 16. Resulta curiosa la estrecha relación de George con Tolstoi, a pesar de que no se conocían personalmente, mantuvieron un intercambio epistolar. Según Kenneth Wenzel, la obra de George *Progreso y miseria* influyó en el movimiento populista agrario de los *narodniki*. Tolstoi conocía profundamente la obra de George, al que le llamaba cariñosamente "mi George", como consta en 1885, fecha en que por primera vez lo menciona; luego lo traduciría en ruso y lo divulgaría a través de sus obras, véase Kenneth Wenzel, "The influence of Henry George's philosophy on Lev Nikolaevich Tolstoy: the period of developing economic thought 1881-1897", *Pennsylvania History*, vol. 63, núm. 2 (1996), pp. 232-252. L. Tolstoi, *Diarios (1847-1894)* [n. 17], p. 431. El 9 de agosto de 1894 recibe un libro de H. George, por quien expresa cariño y admiración.

Amparados en los argumentos de autores espiritualistas, dos de ellos vinculados al socialismo fabiano y al anarquismo espiritualista—George y Tolstoi— y con Carlyle, sostenía que la tierra pertenecía a Dios y no debía ser monopolizada por los hombres. Como Tolstoi, planteaba la necesidad de liberar la tierra, de devolver su propiedad a todos los hombres a los que se les había usurpado. *¡Emancipemos la tierra!*, exclamaba Masferrer; “que al nacer, cada hombre encuentre que es poseedor de una porción de suelo; que al llegar a la edad del trabajo halle que tiene en qué trabajar [...] Tierra libre, y libre también cuanto sea necesario para trabajarla [...] porque la tierra] es el ideal más urgente para todos los hombres” y es uno de los derechos más indiscutibles y esenciales: “El derecho que todo ser tiene a vivir sobre la tierra y a sacar de ésta su alimento, sin pedir permiso a los demás hombres”.³³ Este final libertario, propio del anarquismo y del colectivismo agrario, “la tierra para el que la trabaja”, será una de las demandas que irá perdiendo fuerza en sus obras posteriores, posiblemente presionado por una oligarquía cafetalera que se negaba a pensar en una reforma agraria en la década de 1920, aún menos en la expropiación o colectivización de la tierra, o en la propuesta de George de crear un impuesto sobre el suelo.³⁴ Este derecho inalienable apenas aparecía en el decálogo de su *Minimum vital*, salvo en la pequeña alusión del punto tres a las necesidades del ser humano por el derecho a vivir en este mundo. Llama la atención que esto desaparezca del programa político que Masferrer propuso con el Partido Laborista de Arturo Araujo y también

³³ La similitud entre *¿Qué debemos saber?* de Masferrer y *¿Qué es la propiedad?* de J. P. Proudhon [n. 24], pp. 59ss., es muy grande, sobre todo en relación al trabajo y a la propiedad de la tierra. A. Masferrer, *¿Qué debemos saber?* [1996, n. 22], pp. 38 y 17 respectivamente. Recordemos la enorme influencia de Proudhon en el socialismo belga y en autores como el barón Colins, cuya obra con algunas vetas esotéricas debió de influir en Masferrer durante sus años de estudio en Lieja. J. Droz opina de Colins que era un socialista utópico que pretendía conjugar el socialismo con la vida eterna del alma que se reencarnaba en sucesivos cuerpos; doctrina muy similar a la de Masferrer de J. Droz, *Historia general del socialismo*, vol. 1, Barcelona, Destino, 1979, pp. 540ss.

³⁴ La influencia de Henry George fue enorme en España, Inglaterra, Alemania, Rusia, Guatemala, Uruguay y Argentina. Para el caso español, véanse las obras de Ana María Martín de Uriz, Estudio preliminar, en George, *Progreso y miseria* [n. 31]; y de F. Arcas Cubero, *El movimiento georgista y los orígenes del andalucismo*, Ronda, Caja de Ahorros, 1980. Esta 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, la recuperación del suelo y la ampliación de los derechos sociales. Sin duda, la fuente de inspiración del vitalismo georgiano se reprodujo en algunos periódicos de la época, constituyó un importante antecedente de la revolución agraria mexicana y de las demás revoluciones agrarias centroamericanas en la década de 1940.

del programa del Partido Vitalista guatemalteco y de la Unión Vitalista de Hispanoamérica.

Otros aspectos me parecen fundamentales en esta obra de juventud: las críticas que, en forma de notas a pie de página, hace a los conceptos positivistas de civilización y progreso y al determinismo biológico ambiental. Esa aquí donde se produce la ruptura con la teoría darwinista y spenceriana de la jerarquización racial y con la creencia de la existencia de pueblos y razas superiores e inferiores. En este punto, la influencia de George, del espiritualismo, del vitalismo y de la teosofía son fundamentales para comprender por qué los intelectuales adscritos a estas corrientes apoyaron activamente la emancipación de las mujeres y de los indígenas, solicitaron el voto para ambos colectivos y abogaron tan tempranamente en todo Centroamérica por un reparto de la tierra como fundamento de los derechos ciudadanos.

Para ello tomemos como referencia el capítulo décimo de su libro *Progreso y miseria*, que titula “La ley del progreso”, en la que George refuta el darwinismo vulgar y su aplicación a la sociedad a través de Spencer, a quien tacha de haber simplificado excesivamente la ley de la evolución de las especies. Rechaza la visión unidireccional del progreso humano y de la herencia basada en la ley del más fuerte o en la transmisión genética de los caracteres psíquicos dominantes. Considera falso el supuesto sobre la fortaleza o debilidad de ciertas razas en función de la herencia, del carácter o del medio ambiente y el nefasto resultado de esas teorías en términos de fatalismo que no explica las causas de la existencia de grandes civilizaciones, como la egipcia, la india o las mesoamericanas. No coincide con las teorías de la degeneración o decadencia de esas civilizaciones y achaca el que éstas se hayan rezagado, detenido o estacionado a factores históricos, políticos o sociales determinados.³⁵

De forma similar, Masferrer criticaba aquellas teorías que consideraban que el medio ambiente influía en el carácter y en el comportamiento de los pueblos y les impedía progresar. Criticaba a aquellos intelectuales salvadoreños que se dejaban influir por el pesimismo de “esas doctrinas deterministas del medio ambiente”, engañándose porque “es más falso y ridículo afirmar que el individuo ha de ser rigurosamente igual al medio

³⁵ H. George refuta el positivismo, especialmente en su vertiente spenceriana y malthusiana: “La explicación del progreso como una mejora gradual de la raza, armoniza con la opinión que atribuye las diferencias en civilización a las diferencias de raza”, esto es una premisa rebatible por infundada y que conduce a un determinismo fatalista. “La ley del progreso humano” del epígrafe “Las teorías corrientes”, George, *Progreso y miseria* [n. 31], pp. 307ss.

ambiente social [...] el individuo nace con suficientes capacidades para mejorar el medio de donde ha salido. Enseñar lo contrario es tan erróneo como inmoral". En ésta como en otras citas, cuestionaba seriamente el determinismo biológico y medioambiental del positivismo, de la misma manera que lo hacían George, Tolstoi o Besant en sus escritos.³⁶ A juicio de George las condiciones necesarias para que el progreso avance se encuentran en el deseo inherente al individuo de satisfacer sus necesidades básicas, intelectuales y sociales; y aquí el concepto de bienestar social de los socialistas utópicos, teósofos y anarquistas es común en la medida en que se entiende como una necesidad del individuo de gozar de los mismos derechos y de las mismas oportunidades, por el mero hecho de existir. Contrarios a la moral spenceriana de la lógica evolucionista de las leyes inexorables de la herencia o la ley del más fuerte, George, Proudhon y Masferrer consideraban que era el conjunto de tradiciones, creencias, costumbres, leyes y hábitos lo que producía las peculiaridades y la idiosincrasia de un pueblo y de sus individuos.³⁷ Para George como para Masferrer es en el medio social donde se desarrollan los elementos diferenciadores; no es la raza ni el carácter; el progreso no es lineal, y las diferencias entre individuos y razas no son inherentes a éstas ni al medio, sino a la sociedad y a las culturas en que se desenvuelven.

En la misma línea argumental de George, Masferrer cuestionaba el concepto que identificaba civilización con progreso. La civilización "no es sinónimo de perfección, ni siquiera de bienestar, sino un concepto impreciso, vago y [...] que encubre el egoísmo más refinado y los sufrimientos más horribles para la mayoría de los hombres". Lanza una dura acusación contra el lujo, la riqueza y el despilfarro de unos pocos en detrimento de la mayoría y llega a la conclusión de que la "civilización es PARA UNOS POCOS, para los privilegiados. Para la inmensa mayoría de los hombres es ignorancia, hambre, frío, trabajo sin descanso, estupidez, vicio, prostitución y muerte".³⁸ A juicio de todos ellos la ley del progreso humano estaba en función de la capacidad de asociarse entre iguales, de potenciar la reciprocidad, el apoyo mutuo,

³⁶ Tolstoi, *Diarios (1847-1894)* [n. 17], 7 de diciembre de 1888, p. 282; Anderson, "Bridging cross-cultural feminism" [n. 12], así como A. Burton, "The feminist quest for identity: British Imperial suffragism and 'global sisterhood', 1900-1915", *Women's History Review*, 3 (1991), pp. 46-81.

³⁷ George, *Progreso y miseria* [n. 31], p. 318.

³⁸ A. Masferrer, *¿Qué debemos saber?* [1947, n. 22], p. 13. Acusación que vuelve a repetirse con mayor fuerza en el *Libro de la Vida*, vol. II, 1949, en "No se puede servir a Dios y a las riquezas", p. 20.

la tolerancia entre semejantes y el respeto a la diversidad de todos los pueblos.

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, todos ellos vinculados entre sí a través de innumerables espacios de sociabilidad como Besant, Cousin o Shaw y el mismo Kropotkin.³⁹ A juicio de Melgar Bao y de Devés Valdés, la hibridación de estas corrientes de pensamiento era común en esta época. A principios de la década de 1920 proliferaron Iglesias y creencias espiritistas, de inspiración orientalista, que se oponían al positivismo y fueron muy bien acogidas en América Latina. Al lado de la teosofía —opinan Devés Valdés y Melgar Bao— resurgió una variada gama de corrientes espiritualistas, orientalistas y nativistas que, en algunas ocasiones, se asociaron al pensamiento socialista y anarquista. Muchos de los teósofos latinoamericanos, como Ezequiel Redolat y Miguelina Acosta, fueron dirigentes anarquistas comprometidos con la causa obrera y, en el caso de esta última de Annie Besant, se inscribieron en una corriente feminista. A Line Gale le llamaban “el *Lenin* de América”. Gale y Fulgencio Luna fundaron el Partido Comunista de México. A lo largo, pues, de estas décadas encontramos una cierta hibridación entre pensamiento anticlerical, nacionalista, anarquista, antiimperialista e indigenista en los congresos internacionales donde confluían todas las corrientes.⁴⁰

³⁹ Recordemos que en un principio el socialismo fabiano incluyó en su seno a una corriente anarquista; la discípula de Kropotkin, Charlotte Wilson, fue la que mantuvo la vinculación en el seno del socialismo fabiano. Los fabianos veían el avance del socialismo como una fuerza animada por un impulso ético para la realización de la justicia social en materia agraria, educativa y de sufragio universal. Partiendo de la propuesta de Henry George del impuesto único, los fabianos creían que la renta de la tierra era la principal forma de ingreso y debía tener una base impositiva. La participación feminista obligó a los fabianos a “procurar el establecimiento de una ciudadanía igual para hombres y mujeres”. De hecho la igualdad había sido un elemento sustancial de esta sociedad desde los primeros años de su constitución, George D.H. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, México, fce, 1974, pp. 120ss.

⁴⁰ Eduardo Devés Valdés y Ricardo Melgar Bao, “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos 1910-1930”, *Cuadernos Americanos*, núm. 78 (1999), pp. 137-152. Recordemos la importancia de los Congresos espíritas de París (1898 y 1900), Barcelona (1888), y para nosotros especialmente interesante el Congreso espírita hispanoamericano e internacional, en Madrid de 1892 y el IV Congreso espírita en Río de Janeiro, 1898. La confluencia en estos congresos de librepensadores, socialistas, anarquistas, hinduistas y teósofos fue muy común y continuarían participando juntos durante las primeras décadas del siglo xx. Como opina Melgar Bao, las creencias espiritualistas de autores como Henri Barbusse y Romain Rolland constituyeron parte del imaginario antiimperialista, anticolonialista y nacionalista del librepensamiento latinoamericano y oriental de la década de 1920-30, véase Melgar Bao, “La LADLA y la construcción cultural del peligro imperial”, 2002 (en prensa).

La otra vertiente de Masferrer era su antiimperialismo y su hispanoamericanismo, aunque no su antinorteamericanismo, 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 yankee”, pero defendía los valores del pueblo norteamericano —como Mendieta—, especialmente aquellos de carácter individual, moral y cultural que a su juicio eran 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 de singularización de la nación y de elementos de formación de la identidad nacional, regional y continental.⁴¹

Por ello, en sintonía con Montalvo y Mistral, a quienes también conocía y citaba, proponía buscar los signos de identidad en los rasgos culturales como la lengua, la cultura, la visión poética y soñadora, en la inspiración de lo propio frente a lo ajeno. “Si esta corriente doble fuera encauzada e impulsada, América sería bien pronto una sola nación, con dos lenguas únicas [...] llegaríamos a ser un solo pueblo [...] y crearíamos la más hermosa civilización imaginada, donde para todos habría luz, pan, justicia y amor”.⁴² Su visión continental lo llevó a crear la Unión Vitalista Hispanoamericana, auspiciada por Gabriela Mistral, en 1929. Sin embargo esta visión no le empañaba el deseo, incluso la necesidad, de reforzar la Unión Centroamericana, la cual 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, esclarecen la necesidad imperiosa de forjar la patria centromericana. Probablemente el contacto

⁴¹ E. Devés Valdés considera que la configuración del pensamiento latinoamericano desde Rodó hasta nuestros días ha oscilado entre el afán modernizador y de progreso y la búsqueda de la identidad en función de valores propios de lo latino, lo americano y lo indígena, reforzando la acción positiva de los aspectos culturales, folclóricos y espirituales propios, frente a la influencia foránea; o sea lo que Rodó denominaba “la nordomanía”. Sin duda alguna, las décadas de 1920 y 1930, estuvieron muy influidas por el pensamiento de Rodó, por el modernismo y el espiritualismo y correspondía a la creación de este proyecto identitario de lo panhispano o latinoamericano. Eduardo Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo xx, entre la modernización y la identidad, del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Buenos Aires, Biblos, 2000.

⁴² A. Masferrer, *Patria* (San Salvador), 2-x-1928.

con los unionistas quetzaltecos lo inducía a pensar que ése era el primer paso para llegar a la forma federal en que 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— la ética, actitud vital, estrategia y posición que debía mantener un ciudadano unionista centroamericano. De los nueve puntos de 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.⁴³

Como en todos sus artículos, en los que empleaba un tono retórico y moralizante, vuelve a insistir en los puntos esenciales del *Minimum vital*: trabajo, alimentación, vivienda etc., haciendo especial referencia a la justicia y libertad como derechos básicos e inalienables de todo ser humano y reiterando, en tono regeneracionista, la necesidad de que toda la región luche contra de la prostitución, la embriaguez, la usura y la explotación del pueblo.⁴⁴

⁴³ En la revista *Vértice* (Quetzaltenango), 25-xii-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, véase Marta Irurozqui, "La pedagogía del ciudadano: catecismos patrióticos y elecciones en Charcas (1809-1814)", *Revista de la Coordinadora de Historia* (La Paz), núm. 5 (2001), pp. 9-47.

⁴⁴ Este mismo tono regeneracionista y moralizante es el empleado en su obra póstuma, el segundo volumen del *Libro de la Vida*, publicado en Guatemala en 1949 por su cuñado y editor, José Miranda en Mundo Libre, 1949, véase especialmente "Estamos en revolución", "Nuevas Patrias", "La mujer antialcohólica" y "El ejército que necesitamos".

3. Alberto Masferrer y la formulación de la nación étnico-cultural y social

MASFERRER fue el pionero del vitalismo en Centroamérica y junto a otros pensadores como Velázquez, Mayora, Rodas, Rendón, Mendieta, fundó una serie de revistas y periódicos en toda la región que generaron una fuerte corriente de opinión pública durante las primeras décadas del siglo XX y trataron de disputar espacios culturales y políticos a las dos corrientes ideológicas dominantes del momento, el positivismo y el marxismo. Durante este periodo se crearon innumerables círculos vitalistas, muchos de ellos vinculados al unionismo y a la teosofía, siendo uno de los movimientos regeneracionistas más fuertes en la región.⁴⁵

Nos interesa especialmente adentrarnos en la triple vertiente de su concepto de nación: república, región centroamericana y continental; su búsqueda de raíces propias para forjar la identidad nacional, así como la relación entre raza y cultura. En cuanto al concepto de nación, rehuía del término por considerarlo estático y vacío y suponemos que porque respondía al concepto utilizado hasta la saciedad por los liberales. Sin embargo empleaba el término *patria*, y así se llamó el nuevo periódico que iba a dirigir, editado por José Bernal en 1927, en donde volcaba todos sus proyectos de reforma social y su proyecto nacional y continental. Para Masferrer el concepto de Patria representaba la vida de los salvadoreños que vivían y luchaban por la prosperidad, la cultura, la libertad y la paz. A su juicio, “el escudo, la bandera, los próceres y los antepasados [...] la mitología y todo lo demás forma parte del ayer”.⁴⁶ Negaba todos aquellos rasgos simbólicos del liberalismo como referentes para la construcción de la nación, porque consideraba que no beneficiaban a los grupos más excluidos en su acceso a los derechos mínimos, como eran la tierra, el trabajo, la salud etc. Es más, cuestionaba la construcción simbólica de la nación y de la identidad

⁴⁵ Este planteamiento regeneracionista, moralizante, de corte centroamericanista aparece en otras revistas guatemaltecas, como *Vida*, en donde figuran artículos similares a los de Masferrer: Carlos Bauer Avilés, “La importancia del factor económico en la regeneración moral de Centroamérica”, *Vida*, núm. 11, 21-xi-1925; Eduardo Mayora, “Los dictadores se van”, *Vida*, núm. 34, 15-v-1926, así como “La herencia imperial”, 17-x-1925 del mismo autor. Todos ellos tratan de la necesidad de regenerar al individuo y la sociedad para conformar, a través del acercamiento espiritual y moral de los pueblos de Centroamérica, una sola nacionalidad. Otros semanarios donde solía escribir casi toda la red de pensadores eran *Vivir*, *Vértice*, *Cisterna*, *Cultura*, *Vida*, *Orientación*, *Cypactly* (San Salvador, 1932-1934), era una revista de claro corte teosófico y vitalista, donde se reproducían textos íntegros de Masferrer, Krishnamurti, Besant, Blavatsky, Salarrué y otros.

⁴⁶ *Patria*, en un artículo titulado “Patria”, 27-iv-1928.

salvadoreña como una abstracción, porque no contribuía a mejorar la vida de los trabajadores, campesinos, niños y mujeres salvadoreñas.

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

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

Creía que los salvadoreños y centroamericanos no formaban una nación homogénea:

Porque, nótese bien, nosotros no somos, no constituimos, todavía una patria. Error lamentable el de creer que la temperatura, el paisaje, la raza, el gobierno, ni aun el idioma bastan para constituirla. De todos esos lazos el de mayor potencia es el idioma; no basta, sin embargo, para que un grupo tan grande como se quiera de hombres, pueda formar una patria. Ésta es sobre todo una *creación* moral, y su núcleo se encuentra en la comunidad de aspiraciones sostenidas y perseguidas por el común esfuerzo. Ahí donde los hombres, sea cual fuere su color, su origen sus costumbres, persiguen un mismo fin, del cual han hecho el más alto objeto de su vida, y para alcanzarlo se avienen a trabajar, a sufrir, a ayudar, a sostenerse, a confraternizarse, ahí hay una patria o se halla en capacidad de nacer.⁴⁹

⁴⁷ Véase la similitud entre el diario *Patria*, 27-iv-1928 y la revista guatemalteca *Vida*, en los editoriales de los números. 19-ix-1925, 17-x-1925 y 17-vii-1926, en los que se enfatiza la necesidad de buscar nuevos referentes sociales y espirituales para la construcción de una verdadera o auténtica nacionalidad.

⁴⁸ Creía que lo verdaderamente estable y significativo en las naciones no era el suelo ni la sangre, sino el concepto de “vida social y vida espiritual basado en la unidad del idioma, que expresa y resume todo lo demás y que sirve como sello a la entidad que de ellos resulta”, A. Masferrer. “La misión de América”, *Patria*, 1-x-1928.

⁴⁹ A. Masferrer, *Leer y escribir*. Guatemala. Tipografía Nacional. 1929, p. 36. La influencia de Renan es muy fuerte.

Indudablemente, tanto los elementos o rasgos singularizadores de la nación, como los símbolos y conceptos de patria y nación adquirirían un nuevo carácter y una nueva legitimidad más espiritual y cultural, si estaban basados en la lengua y en la raza, así como en la consecución de derechos no sólo políticos sino que también los derechos culturales y sociales. Influido por Renan, consideraba esencial para forjar la nación la voluntad de destino común:

Entre tanto, ahí, donde hay verdadera patria, donde un pueblo vive por y para una idea [...] los salvadoreños, pocas veces y cada vez por escaso tiempo, hemos sentido la fuerza, el ardor, la energía que proviene de un ideal común [...] La primera y ya grande ventaja que nos reportaría el acometer esa empresa sería la de que tendríamos por primera vez en la historia, un ideal común, generoso, fuerte y duradero que vendría a unirnos, a vincularnos, a borrar tantos motivos de odio y separación que nos han dejado las luchas políticas y las rencillas religiosas.⁵⁰

Por ello consideramos a Masferrer y a las redes sociales de intelectuales vinculadas a lo que hemos denominado espiritualismo nacionalista, como aquellas que contribuyeron notablemente a la formación de una conciencia nacional y a la formación de un proyecto de nación étnico-cultural en Centroamérica.⁵¹

Otra aportación de Masferrer fue su visión unionista y su conciencia continental de América con la unión territorial de las Repúblicas centroamericanas. Por eso fue, como Mendieta, uno de los impulsores del unionismo, firmó el Pacto de Unión en 1921, que tenía como principios básicos reconocer en la federación centroamericana la única nación independiente, cuya soberanía estaba por encima de la de los Estados. El tipo de gobierno debería ser republicano, popular, democrático, representativo y responsable; y los poderes separados y limitados, deberían quedar claras la tolerancia y la igualdad entre los hombres y el compromiso del Estado en la protección de las clases más desfavorecidas y más trabajadoras. Entre las medidas propuestas

⁵⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁵¹ El debate sobre la conformación de las naciones en Europa es directamente en América Latina y Centroamérica no escapa a la reflexión acerca del origen y de las bases de legitimidad de la nación. Sin duda, por el carácter espiritualista de nuestros autores y por la enorme influencia de librepensadores europeos en el modelo de nación centroamericana, se puso el énfasis en los aspectos étnico-culturales. Herder, Renan y Mazzini fueron los autores más citados en ese momento por la opinión pública centroamericana. Federico Chabod, *La idea de Nación*, México, FCE, 1987; Anthony Smith, *La identidad nacional*, Madrid, Trama, 1997; para América Latina, Mónica Quijada, "¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano del siglo XIX", en *Imaginar la Nación, Cuadernos de Historia Latinoamericana*, núm. 2 (1994), pp. 15-52.

por ambos autores figuraba alfabetizar a la población, para que en un futuro el requisito de ser alfabeto no fuera discriminatorio en el momento de elegir a los representantes federales.

El unionismo para Mendieta, Masferrer y Wyld Ospina fue un movimiento social y político que trataba de reconstruir la nación sobre bases republicanas, democráticas, para realizar la justicia, promover el bienestar general, la libertad e independencia en el campo internacional. Por eso luchaban contra el caciquismo, representado por los dictadores locales centro o latinoamericanos, eran antiimperialistas y apoyaban la lucha por la soberanía nacional de Sandino y con mayor o menor grado de intensidad consideraban la prioridad de una unidad continental de todos los pueblos de América Latina. Defendían la federación como la práctica de la doctrina unionista en un partido cívico y educativo, el Partido Unionista, que apoyaba la economía socialista y el sistema de gobierno conocido como “federalismo autóctono”, con una división territorial y normas administrativas que corrigieran los graves y trascendentales errores de la Federación de 1824. Así la autonomía regional se había de mover dentro de su propia órbita, sin roces con la unidad nacional, que debía ser vigorosamente mantenida y extendida.⁵²

Masferrer en su concepción de América profundizó más que Wyld Ospina y Mendieta, porque consideraba, como Martí, Ugarte, Vasconcelos y Haya de la Torre, que América tenía una misión que cumplir que otros continentes no podían desempeñar o no tenían la capacidad para ello, debido a su pluralismo cultural.⁵³ “Cinco millones de blancos, veinte millones de negros y veinte de indios y sesenta millones de mestizos y dos millones de asiáticos, que mezclan sus almas y sus sangres”,

⁵² Salvador Mendieta, *Alrededor del problema unionista de Centro-América*, tomo II, *Mundialidad del problema*, Barcelona, Tip. Maucci, s/f., pp. 352 y 376. Considerado por todos el padre del unionismo, Mendieta refleja el momento constitutivo y menos doctrinal del mismo. Su ideario establece las prioridades en la construcción de la nación e, indudablemente, la más urgente es la centroamericana sobre las demás (panhispana o panamericana). Como Masferrer, también Mendieta se caracteriza por su labor itinerante centroamericana con objeto de construir la comunidad de pueblos centroamericanos, con lo que poder afrontar a los vecinos más poderosos, desde una situación más paritaria. Su pensamiento, aunque menos brillante que el de Masferrer y Wyld Ospina, pues aún se mueve dentro del esquema médico de enfermedad y terapéutica, tiene un contenido reformador y didáctico relevante. Véase Teresa García Giráldez, “La construcción de redes y espacios de sociabilidad: Salvador Mendieta y el unionismo centroamericano”, ponencia en el Seminario internacional, “Redes intelectuales, ciudadanía y formación de naciones, 1890-1940, Madrid, UAN, octubre, 2002.

⁵³ Este discurso hispanófilo y latinófilo se enfrentó con el eugenésico del positivismo y fue común a muchos autores latinoamericanos, como Bulnes, Gamboa y Aragón. La guerra de Cuba en 1898 dio origen al panhispanismo y al antiimperialismo militante.

darán como resultado “la nueva raza de la raza cósmica que forjará la América”. Esta “nueva raza” creará una nueva conciencia continental que traerá “la vida nueva, la humanidad nueva” y forjará a “los hombres nuevos de América”.⁵⁴

Inspirado en este espíritu de unidad continental fundó en Guatemala, en 1929, la Unión Vitalista Americana, en la que planteaba desde el principio el objetivo de esta unión: “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 *minimum vital*”. Este proyecto de 29 puntos proponía una unión continental de la América hispanohablante, 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. Casi todos los puntos coincidían con su programa vitalista.⁵⁵

Opinaba que, mientras los hispanoamericanos no supieran adónde iban, los anglosajones poseían “conciencia de sí mismos”, en la medida en que, “nosotros nos avergonzamos de tener algo nuestro y ellos se enorgullecen de no tener nada que no sea propio”.⁵⁶ Por eso hacía un llamamiento a la búsqueda valores propios, modas, gustos, costumbres creencias conceptos de la cultura hispana para alcanzar una auténtica nación. En este sentido, como afirman Abellán, García y Devés, fue uno de los fundadores o precursores del hispanoamericanismo.⁵⁷ La influencia de Ingenieros, Palacios, Martí y Ugarte se palpa en sus

⁵⁴ A. Masferrer, “La misión de América” [n. 15], p. 268; R. Rojas, “La retórica de la raza. intelectuales mexicanos ante la guerra del 98”, *Historia Mexicana*, XLIX, vol. 4 (2000), pp. 592-627. Rojas pone de manifiesto la tensión discursiva de las élites intelectuales a raíz de la guerra de Cuba, entre el paradigma eugenésico del positivismo y la emergencia del hispanismo y el antinorteamericanismo en un enfrentamiento binario entre lo latino contra lo sajón.

⁵⁵ Véanse 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.

⁵⁶ A. Masferrer, “La misión de América” [n. 15], p. 150.

⁵⁷ José Luis Abellán, “La hispanidad. España e Hispanoamérica”, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, tomo XXXIX, *La edad de plata de la cultura española*. Madrid, Espasa Calpe, 1993; José Carlos Mainer, “Un capítulo regeneracionista: el hispano-americanismo 1892-1923”, en Manuel Tuñón de Lara y otros, *Ideología y sociedad en la España contemporánea, por un análisis del franquismo*, Madrid, EDICUSA, 1977

innumerables llamamientos a manifestarse en contra del imperialismo y por la unidad continental de la América Hispana.⁵⁸

La otra aportación novedosa al pensamiento centroamericano, en sintonía con las corrientes teosóficas y espiritualistas, especialmente en la dirección del socialismo fabiano de Besant, era su concepto de raza y cultura. Éste es sin duda uno de los aspectos, como el de la nación y de la identidad, en donde la ruptura con el positivismo y con la vertiente spenceriana y determinista es más fuerte. En la línea de Vasconcelos, Mistral y Sandino —esos “caballeros andantes” que luchaban por la justicia, la belleza y la verdad—, pero negando la validez del concepto de *raza* para explicar la identidad de América, consideraba que para forjar una verdadera nacionalidad,

la defensa de la raza no es un buen punto de partida sobre el que debe descansar el andamiaje de nuestro patriotismo indoamericano [... porque] edificando sobre ella, una palabra sin sentido real, no edificamos nada sólido pues el problema según nosotros lo entendemos no es de raza sino de cultura, porque si la América Latina —usemos ese falso nombre— se viene desmoronando y cayendo a pedazos grotescamente, en los bolsillos insondables de los norteamericanos [...] no es porque en ella predomine una u otra raza ni porque nadie intente destruir o alterar sus caracteres raciales, sino porque no tiene o no ha sabido crearse una cultura propia, original y elevada, que justifique su existencia como elemento de valía en el concierto de las naciones [...] porque en vez de crear, ha sido copiar y caricaturizar.⁵⁹

Se preguntaba, ¿cuál raza?, ¿defenderla de quién?, ¿de Estados Unidos que posee un millón de negros y de otras razas? Disentía por lo tanto del planteamiento vasconceliano o rodoniano y sus seguidores acerca de la existencia de una raza hispanoamericana, considerando que ésta se hallaba todavía en formación, en búsqueda de su propia identidad y de su propio destino como Nación. El imaginario de la raza indohispana, en la que predominaba el elemento indio sobre el hispano y forjado por una mayoría de mestizos, era una falacia: ningún hispano quería

⁵⁸ Sobre la importancia del antiimperialismo en estas redes intelectuales, Pablo Yankelevich, “Las redes intelectuales de la solidaridad latinoamericana: José Ingenieros y Alfredo Palacios frente a la revolución mexicana”, *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4 (1996), pp. 127-149. Así como M. L. Laviana, ed., *José Martí, selección de textos*, Madrid, Cultura Hispánica, 1988; Nieves Pinillos, ed., *Manuel Ugarte, selección de textos*, Madrid, Cultura Hispánica, 1990; Anando Hart, “Estudio introductorio y selección de textos”, en *José Martí y el equilibrio del Mundo*, México, FCE, 2000, así como Melgar Bao, “La LADLA y la construcción cultural del peligro imperial” [n. 40].

⁵⁹ A. Masferrer, *Páginas escogidas* [n. 15], p. 250.

considerarse descendiente de indios o de negros y renegaban de esa parte de su identidad. Era una falacia porque cuando se hablaba de raza indohispana o indoamericana para defender y cultivar la raza se estaban refiriendo a un núcleo de blancos o casi blancos, al que se designaba con el adjetivo de “latino”.

Proponía cambiar la palabra *raza* por *cultura* porque ésta reflejaba mejor un proceso de creación, de arraigo, un proceso de “creación nacional”, mientras que la raza se refería más bien a lo físico, a lo puramente biológico. A juicio del autor, era una palabra que limitaba, excluía y estorbaba, como

nos estorban los millones de indios mexicanos y centroamericanos, nos estorban los rotos chilenos mestizados de araucanos [...] nos estorba todo lo que no sea blanco o mestizo con más sangre blanca [...] y como nos estorban, para ser lógicos trataríamos de aniquilarlos o por lo menos seguiríamos tratándolos como hasta el presente, como una raza inferior buena para explotarla.⁶⁰

Masferrer era consciente de la discriminación e incomunicación que se producía entre los diversos grupos que conformaban América Latina y creía que el término *raza* contribuía a profundizar el racismo, la discriminación y a justificar un sistema de dominación y explotación. Es por ello por lo que apostaba por el concepto de cultura, porque abarcaba más expresiones y manifestaciones materiales y espirituales de los pueblos americanos. “Al hablar de cultura, hablamos de espíritu, de instituciones, de leyes, de costumbres y de educación”. Proponía cambiar el lema de la Universidad de México —“por mi raza hablará mi espíritu”— por el lema “por mi cultura hablará mi espíritu”. Sólo desde estos supuestos pluralistas se podría forjar “el hombre nuevo, la América nueva”.⁶¹

Fue relevante también la defensa que hizo Masferrer de la emancipación femenina, reivindicación propia del teosofismo, pero del conjunto de la población femenina y no sólo de las mujeres de clase alta, que convertían en esclavas al resto de sus compañeras: “Si el feminismo ha de ser algo noble y eficiente no se detendrá en ser una mezquina lucha de grupos sociales [...] Si la emancipación de la mujer

⁶⁰ A. Masferrer, *Páginas escogidas* [n. 15], p. 251.

⁶¹ “Es bárbaro, es añejo y anticristiano mantenerle al concepto de raza una importancia que no puede ya tener [...] Lo racial implica sobre todo, el predominio de la sangre, es decir de un elemento puramente físico y animal [...] la cultura no: al hablar de cultura, hablamos de espíritu, que es causa y no efecto; que es y fue siempre el modelador y no el barro”, “La defensa de la Raza” (1923), en A. Masferrer, *Páginas escogidas* [n. 15], p. 256.

ha de significar algo en la historia, será la emancipación *de todas las mujeres*". En este sentido, y para su época, fue uno de los pocos autores que cruzó la variable de género con la de clase,⁶² y fue, por lo tanto, un importante precursor del feminismo centroamericano. Bajo el manto de sus ideas se organizaron las primeras ligas feministas del país y se prestó apoyo a la primera candidatura de una mujer a la presidencia de El Salvador, Prudencia Ayala, en 1928. En el diario *Patria* escribía una columna fija dedicada a la emancipación de la mujer y generó un fuerte debate en la prensa de la época sobre el tema. Resulta interesante, a su vez, el respaldo que le proporcionaron las redes de educadoras, maestras, poetas, artistas y mujeres de la élite centroamericana a lo largo de su vida, especialmente de sus hermana y hermanastra, Nela Mónico y Teresa Masferrer. La fundación de las sociedades vitalistas fue en gran parte organizada por la red de mujeres salvadoreñas y guatemaltecas, entre las que colaboró activamente la Sociedad "Gabriela Mistral", especialmente Josefina Saravia e Isaura Menéndez. Fue muy relevante su papel como educador en las Escuelas de señoritas en Costa Rica, El Salvador y Guatemala. En una conferencia pronunciada para el Instituto Normal de Señoritas de Guatemala en 1929, defendió la igualdad entre hombres y mujeres y la función que desempeñaron las mujeres como educadoras y promotoras de una cultura popular.⁶³

4. El legado de Masferrer en Guatemala

LA influencia de Masferrer en las élites guatemaltecas aún está por explorar, pero existen suficientes datos como para pensar que fue mayor de cuanto se ha estudiado hasta el momento. Su repercusión en la opinión pública fue relevante, a juzgar por la cantidad de artículos que escribió en periódicos y revistas, por la serie de viajes y las conferencias

⁶² A. Masferrer, "Liberación de la Mujer I y II", *Patria*, 27 y 29-x-1928. Muy interesante en el campo del feminismo la novela de este mismo autor, *Una vida en el cine*, editada y con prólogo de Joaquín García Monge. San José, 1922. Masferrer impartió clases en el Liceo para Señoritas de Costa Rica, junto con García Monge y Brenes Mesén, a quienes se les considera impulsores de la educación superior para las mujeres. Véase L. Molina y S. Palmer, *Educando a Costa Rica: alfabetización popular, formación docente y género 1880-1950*. San José, Porvenir, 2000.

⁶³ Véase la conferencia pronunciada en el Instituto Normal de Señoritas de Guatemala, "La Escuela Vitalista", *Orientación*, 30-vi-1929. La importancia de la participación femenina en Guatemala se dejase sentir en la fundación de la Sociedad Vitalista Guatemalteca, con mayoría de mujeres, entre las que se encontraban Rebeca Valdez Corzo, Carmen Samayoa, Lina Leiva, Zoila Castillo, Teresa Masferrer, Elvira Arrivillaga, María Luisa de Batres y es posible que estuviera la mujer del presidente Chacón. Véase *Orientación*, "Importante iniciativa de la mujer guatemalteca", I-vi y 4-viii-1929.

que impartió, por la variedad de actores sociales y políticos con quienes intercambió ideas y en quienes influyó: estudiantes, campesinos, ligas obreras, maestros, mujeres, élites familiares y grupos políticos de las generaciones de 1898, 1910 y 1920. En este último grupo su incidencia fue mayor y perduró hasta la revolución de 1944, sobre todo en personajes como Gándara Durán, Vázquez, Muñoz Meany, Arévalo, Rolz Bennet, Monteforte Toledo etc. Sus principales seguidores y amigos se encontraban en Quetzaltenango, donde se reunía aquel nutrido grupo de intelectuales vinculados a la teosofía y al vitalismo y donde también las redes mágicas se habían difundido más.⁶⁴ Induce a pensar en dicha influencia también el hecho de que gran parte de su obra se editara por primera vez en Guatemala: *Una vida en el cine* (1922) y *La cultura por medio del libro* (1929). El presidente Lázaro Chacón mandó imprimir 5 000 ejemplares de *Leer y escribir; Dinero maldito* fue publicada por la municipalidad de Quetzaltenango en 1929, a la vez que *Minimum vital, El libro de la Vida* (1932), el segundo tomo (1949) y una selección de su obra la editó en 1950 el Ministerio de Educación Pública guatemalteco, con el prólogo de Morán, así como también en 1955 una biografía escrita por Matilde Elena López, amén de todas las reediciones guatemaltecas de su obra. Llama la atención que estas obras vieran la luz en Guatemala antes que en El Salvador, durante los gobiernos de Arévalo y Arbenz, y que fueran realizadas por dicha institución educativa guatemalteca mucho antes que por su homóloga salvadoreña.⁶⁵

⁶⁴ Recordemos el papel preponderante de Carlos Wyld Ospina y de Alberto Velázquez en la formación de sociedades teosóficas, residentes ambos en Quetzaltenango. Cuando Masferrer dirigía el diario *Patria*, el martes 8 de mayo de 1928 se publicó la celebración del Loto Blanco por parte de todas las ligas teosóficas centroamericanas; en el comité central centroamericanista de Quetzaltenango figuraban prominentes intelectuales como: Francisco Ocheita, Efrén Castillo, Joaquín Rodas y Carlos de León. Durante ese periodo vieron la luz en esta ciudad varios periódicos y revistas de corte espiritista y teosófico: *Vértice* (1922), *Estudio* (1922), *El Porvenir, Vida* (1925), *Orientación* (1929) etc. en los que se reproducían artículos de Vasconcelos, Roso de Luna, Tolstoi, Ingenieros, Krishnamurti, Ramacharaka etc. En los consejos editoriales figuraban las mismas redes intelectuales, cuyos integrantes eran: Flavio Guillén, Joaquín Rodas, Wyld Ospina, José Miranda, Alberto Velázquez y José Rodríguez de la Cerna.

⁶⁵ Alberto Masferrer, *El Minimum vital y otras obras de carácter sociológico*, Guatemala, ediciones del gobierno de Guatemala, 1950 (Colección *Clásicos del Istmo*). Esta primera reedición de las obras completas de Masferrer es anterior a la del Ministerio de Cultura de El Salvador, que edita en 1956 *En torno a Masferrer*. La colección *Clásicos del Istmo*, fue creada por el presidente Juan José Arevalo en 1950 y presidida por varios ministros de la etapa unionista como Julio Bianchi y Clemente Marroquín Rojas. La comisión rectora estaba integrada por Rafael Arévalo Martínez, Francisco Morán y Muñoz Meany, reconocidos teósofos y admiradores de Masferrer. Todo ello nos indica el profundo calado de este pensador en el país.

Revisando los diarios y revistas de la época, hemos encontrado el segundo tomo de su obra póstuma, *El libro de la Vida* y su editor (y cuñado) José A. Miranda, señala la causa de que no se pudiera imprimir después del primero: Ubico había expulsado a Masferrer, detenido a sus familiares y confiscado la imprenta.⁶⁶ El 15 de septiembre de 1949 apareció una nota en el nuevo diario de Miranda, *Mundo Libre*, en el que se anunciaba este segundo volumen, enfatizando que se completaba así la obra póstuma del autor publicada en 1932.⁶⁷

Nos detendremos en dos momentos significativos de su estancia en Guatemala: la gira que hizo en 1929, durante el gobierno de Lázaro Chacón, y su retorno en 1931 en su autoexilio de El Salvador, a las puertas de la instauración de las dictaduras oligárquicas en toda la región, como consecuencia de la crisis del 29. Masferrer visitó Guatemala y Quetzaltenango, invitado por su municipalidad y por el gobierno de Chacón, cuando era director del diario *Patria*. Llegó a Guatemala el 2 de mayo de 1929, fue recibido por Eduardo Mayora, como representante oficial del presidente, y por Alfredo Carrillo Ramírez, como representante del Ministerio de Educación Pública.⁶⁸ A la comitiva le

⁶⁶ Resulta curioso que la segunda parte de *El libro de la Vida* apareciera publicada en Guatemala en 1949 por una editorial poco conocida, Mundo Libre, y de tirada reducida, cf. *infra*. Es difícil de creer que este libro haya permanecido desconocido para los estudiosos de Masferrer y de la literatura salvadoreña y que casi nadie mencione su autoría. No aparecía citado en casi ninguna de las biografías y bibliografías de Masferrer, a excepción de la aparecida en el libro *En torno a Masferrer*. A nuestro juicio, esta segunda parte tiene enorme valor político y social, porque retorna a los presupuestos de su obra primigenia, *¿Qué debemos saber?* y a sus planteamientos socialistas libertarios sobre la justicia, el derecho y la tierra

⁶⁷ Durante esa época se fundó en Quetzaltenango y en Guatemala el Grupo Vida 1924, formado por: Federico Mora, Eduardo Mayora, Luz Valle, Carlos Rendón Barnoya, Alberto Velázquez, Alfonso Orantes: casi todos ellos pertenecían o simpatizaban con las sociedades teosóficas de las que surgiría, en 1925, la revista *Vida*. En 1929 se creaban las sociedades vitalistas y más tarde el Partido Vitalista guatemalteco, en el que figuraban muchos de estos intelectuales que tenían lazos estrechos con Masferrer, vínculos que derivaban de identidades filosóficas, teosóficas y unionistas. El vitalismo figuró ligado al movimiento unionista quetzalteco en periódicos y revistas, como las citadas anteriormente, así también en El Salvador aparecieron publicaciones con características similares, donde escribían estos mismos intelectuales, como *Patria*, *l'ivir*, *El Día*, *Numen* etc. En *Repertorio del Diario del Salvador*, núm. 39 (1906), revista de tendencia espiritualista, escribían Soto Hall, Flavio Guillén, Mayora Rivas, Froilán Turcios etc. Véase también *Cypactly*, núm. 20 (31-VIII-1932), núm. 27 (23-II-1933), así como el núm. 39 (31-VIII-1933) dedicado íntegramente al aniversario del "tránsito" de Masferrer.

⁶⁸ Eduardo Mayora (1891-1960), era hijo de salvadoreños, historiador y periodista, director del *Diario de Centroamérica*, miembro del Partido Unionista, de la Sociedad de Geografía e Historia y de la Academia de la lengua española y fundador del seminario *Vida*, junto con Mora, Marroquín Rojas y Rendón, con los que compartió los principios del vitalismo.

acompañaron varios representantes de la Universidad Popular, de las ligas obreras y campesinas, colectivos de maestros y de mujeres.⁶⁹ Durante su estancia en el país impartió numerosas conferencias, entre las que resaltan la del Instituto Nacional de Señoritas de Guatemala, donde desarrolló los principios básicos de la escuela vitalista e insistió en la necesidad de fundar una escuela para el pueblo, para que la cultura dejase de ser un privilegio de pocos, y en el papel que desempeñaban los maestros como agentes renovadores y regeneradores de la sociedad.⁷⁰

En otra conferencia, a petición del Sindicato de Empleados del Comercio, desarrolló los principios básicos de los que llamó “la economía del *minimum vital*”. Enfatizaba el papel de la economía colectivista al servicio de las necesidades vitales del conjunto de la población como modo de procurarse una vida íntegra. Definía la integridad vital como “aquella que realiza plenamente las necesidades de un ser en todas sus facetas: físicas, morales, estéticas, mentales y espirituales”. Y la economía vitalista como “el conjunto de leyes, normas e instituciones y procedimientos que aseguran a cada uno la vida íntegra”.⁷¹ Consideraba que el Estado tenía el deber de brindar los medios para alcanzarlo, retornando así a sus obras iniciales al poner de manifiesto que el núcleo central donde se había de desarrollar este modelo era “la comuna o distrito [...] que ha de organizarse sobre la base de sus capacidades productivas, agua, terreno, comunicaciones, clima y población”. A la comuna, como centro de producción debía acompañar la tierra como “base sustantiva y máxima de toda forma de organización social, que pertenece a la colectividad de la nación y se divide y clasifica en tierra estadual, destinada al cultivo de los bosques nacionales, tierra comunal, destinada al cultivo de los víveres de primera necesidad, y la tierra familiar de cultivo libre y propiedad privada indefinida”; pero añadía a continuación: “siempre y cuando las necesidades de la población no impongan un mayor parcelamiento”. A

⁶⁹ En el semanario *Orientación* del 5-v-1929, se refiere a todos los sectores que le recibieron y a las innumerables conferencias que impartió entre mayo y agosto a los diferentes colectivos. Lo que evidencia que uno de los objetivos de su gira era la fundación de las sociedades vitalistas, de las que surgiría más tarde el Partido Vitalista Guatemalteco. Véanse cartas manuscritas de Masferrer a su hermana Nela Mónico, colección particular de José Panadés.

⁷⁰ Véase “La Escuela Vitalista” por Alberto Masferrer en *Orientación*, 30-vi-1929. Los 18 puntos de su conferencia insisten en que la escuela primaria no es sinónimo de elemental, sino de indispensable, y que debe ser adecuada y adaptada a las necesidades del pueblo, resaltando también la enorme importancia de la labor del maestro y sobre todo de las maestras para regenerar las costumbres y educar en la verdad y justicia.

⁷¹ Véase A. Masferrer, “La economía vitalista”, *Orientación*, 12-v-1929.

partir del décimosexto punto explica todas aquellas instituciones que debían conformar un modelo de Estado social de bienestar, en donde el colectivismo agrario, la escuela, la sanidad, la justicia y la asistencia pública estuvieran al servicio de la economía del pueblo.⁷²

La Universidad Popular constituyó uno de los espacios de sociabilidad emblemáticos de su gira y acabó convirtiéndose en un centro de reunión y debate en donde confluían teósofos, escritores, mujeres y demás sectores progresistas de la sociedad. El discurso de presentación corrió a cargo de su amigo poeta y teósofo Alberto Velázquez, quien presentó a Masferrer como “un espíritu de altaluz del pueblo y de verbo libertario”. Le siguió la intervención del destacado intelectual Tácito Molina Izquierdo y finalizó el acto con una arenga masferriana a favor de la unidad hispanocentroamericana, llamando a los 3 000 participantes a que unieran sus fuerzas en contra de los intereses foráneos y a que contribuyeran a forjar el hombre nuevo americano, siguiendo los ideales de “respeto, tolerancia, concordia y equidad”. Este discurso panhispanista se completó con otros dos: el primero sobre la necesidad de reconocer y apoyar a los hombres de la antorcha, como Haya de la Torre, Ugarte y Sandino, a los que “el sol ha escogido para un mensaje o una misión”; y el segundo sobre la voluntad de paz que alentaban los tratados firmados por los países escandinavos contra la guerra.

En Quetzaltenango, la capital altense conocida por ellos como la Ciudad de la Luz por la gran cantidad de sociedades teosóficas y espiritistas,⁷³ Masferrer contaba con un auditorio fiel, posiblemente por la importancia de personajes unionistas y teósofos, como Wyld Ospina, Velázquez, Rodas y el Grupo Vida. Le acompañaban Eduardo Mayora, director del *Diario oficial de Centroamérica*, y su cuñado José A. Miranda, del semanario *Orientación*. Impartió una serie de conferencias a los gremios de obreros, Federación Obrera Occidental, a los clubes unionistas, ligas sindicales y de mujeres, en donde se repartió su libro *Dinero maldito*, editado por la Municipalidad altense. Masferrer, como

⁷² Este modelo de Estado de bienestar o asistencial nos recuerda al propuesto por el socialismo fabiano en Inglaterra, pero también a los principios anarquistas en cuanto a la importancia de la comuna como centro productivo y a la implantación del colectivismo agrario, cuya influencia fue de Tolstoi y de Henry George.

⁷³ Resulta notable la cantidad de periódicos y revistas espíritas en la región y el gran número de sociedades que practicaban la medianímica, comunicación con los espíritus ilustres, que generalmente hablaban a favor de la causa unionista. Casi todas ellas poseían un cariz político y federalista, conectándose con los espíritus de García Granados, Morazán, Valle. Véase *El Obrero Espirita*, 31-vii-1922, *Federación*, 11-i-1920, *Luz del Porvenir*, 15-iv-1920.

otros librepensadores de la época, se dirigía no sólo a las clases subalternas, especial-mente obreros y mujeres. Entre las élites políticas y los militares tenía una gran cantidad de seguidores, como se desprende de las adhesiones en la prensa y de los apoyos recibidos por estos sectores. Por ello sus discursos los pronunciaba en los espacios propios de las élites del Occidente: el Ateneo, la fábrica de Cantel y otros círculos de la llamada “gente bien”, quienes le ofrecieron dirigir un diario regional, oferta que Masferrer rehusó.⁷⁴

Sin embargo, a juzgar por la prensa de la época, el objetivo fundamental de Masferrer era la fundación de las Sociedades Vitalistas que pronto se convertirían en el Partido Vitalista de Guatemala y El Salvador. Durante su gira de mayo de 1929, ya encontramos en diferentes diarios y semanarios de la república largas listas de adhesión a la doctrina vitalista y de apoyo a la formación del Partido Vitalista guatemalteco, en las que figura gran parte de los intelectuales del momento; resulta curiosa la presencia de miembros de las redes familiares tradicionales como: los Batres, Meany, Samayoa, Saravia, Pílon Castillo, Arrivillaga y un sinnúmero de maestros y maestras, entre los que encabezaban las listas varias mujeres pertenecientes a la Sociedad Gabriela Mistral, como Isaura Menéndez Mina, Josefina Saravia, Luz Valle etcétera.

El eco del vitalismo en Guatemala fue de tal magnitud que el 4 de agosto de 1929, a iniciativa de un grupo de mujeres, se fundó la Sociedad Vitalista de Guatemala con el fin de implantar el *Minimum vital*,

para alcanzar una vida más justa y en consonancia con las realidades sociales y biológicas, capaz de resolver por la bondad y por la justicia que encierra, EL PAVOROSO CONFLICTO DE CLASES, EXTINGUIENDO LA CAUSA DEL ODIOS ENTRE EL CAPITAL Y EL TRABAJO DE LA MANERA MÁS LIBRE PREMEDITADA Y ESPONTÁNEA. Nos adherimos a la causa vitalista y hacemos el propósito firme de luchar por todos los medios a nuestro alcance, por la difusión y realización de estas doctrinas.⁷⁵

⁷⁴ Es muy amplia la lista de “damas de la gente bien” que reflejan las noticias: las señoras María Cristina Rolz, Feliza de León, Celia Carlota de Von Ahn, Julia Shaefer, todas ellas forman parte de las élites familiares de origen alemán y criollo. En la capital las adhesiones de las redes familiares resultan notables por los apellidos que se vinculan a la formación del Partido Vitalista, entre los que cabe destacar los Arrevillaga, Batres, Samayoa, Castillo; véase *Orientación*, 11-vi y 28-vii-1929.

⁷⁵ En *Orientación*, 1-vi-1929, resulta interesante la utilización del término “sociedad”, al igual que el de “liga”, porque es el término que Madame Blavatsky, Catherine Tingley

Cuando volvió Masferrer a El Salvador, las sociedades vitalistas continuaron teniendo apoyo y adhesiones internacionales, como la de José Ingenieros, Gabriela Mistral y Salarrué. La Unión Vitalista se constituyó como partido el 27 de octubre de 1929, recibiendo el beneplácito de numerosos miembros de las élites intelectuales y políticas, tal y como se observa en las cartas de adhesión y conferencias pronunciadas en las sesiones del Partido Vitalista, entre las que cabe destacar las de Carlos Wyld Ospina, Joaquín Menéndez, Josefina Saravia etc.⁷⁶ El recién creado Partido Vitalista inició su campaña política en El Salvador y en Guatemala haciendo una petición razonada a la Asamblea legislativa, en la que se solicitaba que se restringiera el consumo de alcohol y se elevara el impuesto sobre el mismo, especialmente entre los obreros e indígenas, para evitar su “degeneración”. Meses más tarde logró que se aprobara la ley que restringía el consumo de alcohol a los bares y cantinas.

Queremos dejar de manifiesto que la presencia de Masferrer en la región fue más allá de la simple influencia intelectual del “maestro”: tuvo importantes implicaciones políticas en la creación de sociedades, círculos y partidos políticos, en la modificación de normas y legislación en materia de educación y regeneración moral del individuo y la sociedad y, sobre todo, fomentó la creación y movilización de la opinión pública, abriendo nuevos debates relacionados con la ampliación de los derechos políticos y sociales de la ciudadanía de las mujeres y grupos subalternos. Durante el periodo del presidente Lázaro Chacón, además de las ediciones de los libros clave para maestros y maestras, de obligada lectura en escuelas e institutos, fue nombrado ministro de Educación un miembro del grupo Vida, Carlos Federico Mora, quien creó la Dirección de Cultura Indígena, dándole el encargo de dirigirla al profesor Carranza, con el objeto de desarraigar los prejuicios contra la población indígena y crear

y Annie Besant utilizan para fundar los círculos teosóficos en todo el mundo. De ahí la importancia de estas redes sociales o espacios organizativos, claramente vinculados al movimiento teosófico internacional. Sobre estos temas véase Bruce F. Campbell, *Ancient Wisdom revived: a history of the theosophical movement*, University of California Press, 1980.

⁷⁶ Véase el diario *Orientación*, “Adhesiones al Vitalismo 1”, 8-vi-1929; “Nuevas adhesiones”, 28-vii y sobre todo la iniciativa de las mujeres guatemaltecas, que son las que conforman el 2 de agosto la junta directiva de la Sociedad Vitalista Guatemalteca, entre las que cabe citar a Rebeca Valdez de Corzo, Carmen Samayoa, María Mencos, Lina Leiva, Zoila Carrillo, entre otras. Así como las conferencias de adhesión de Josefina Saravia, “¿Qué es el *Minimum vital?*”, *Orientación*, 13-x-1929; Mario Vargas Morán, “El vitalismo y su función vital”, *Orientación*, 13-x-1929; Carlos Wyld Ospina, “Literatura para farsantes, a propósito de la obra apostólica de Masferrer”, *Orientación*, 27-x-1929.

un nuevo modelo educativo para la población rural y “desanalfabetizar a los indígenas”. El apoyo institucional del gobierno de Chacón y de la municipalidad de Quetzaltenango fueron enormes a la persona y obra de Masferrer, quien reconocía que Chacón había sido “el iniciador y realizador en Guatemala de la era vitalista y de la idea matriz que informa ya la civilización naciente”.⁷⁷

El regreso de Masferrer a Guatemala se produce un año más tarde, y allí permaneció en exilio desde 1931. Cansado y decepcionado de la política y del gobierno de Araujo se retiró de la dirección de *Patria*, renunciando a sus cargos en aquel gobierno al no ver cumplido su programa y ante la incapacidad de que llevaran a cabo las reformas políticas necesarias para ponerlo en marcha. De vuelta en Guatemala inició una actividad política frenética, como se desprende de su correspondencia familiar, que finalizó con el relanzamiento del Partido Vitalista Guatemalteco y del sueño bolivariano de fundar un partido continental hispanoamericano: la Unión Vitalista Americana.

De la correspondencia que mantuvo desde Guatemala con su hermana Nela Mónico deducimos un estado de salud frágil, las fuerzas físicas lo estaban abandonando, se hallaba —dice en las cartas— enfermo, solo y nostálgico,⁷⁸ pero activo, y con la ayuda de su hermana Teresa y de su cuñado José A. Miranda, se pudo lanzar a la constitución de la Unión Vitalista hispanoamericana. En el margen derecho de una carta, con papel membretado del partido recién fundado en la que figura el *slogan* “Vida para todos” (VPT), se reflejan los principios del *Minimum vital*.⁷⁹ Se mostraba entusiasmado con el desarrollo de las actividades del partido y le explicaba cómo iba el proyecto de una biblioteca ambulante para que llegara a todos los departamentos del país, como en El Salvador, así como la primera actividad que estaba desarrollando el Partido: los desayunos escolares.⁸⁰

⁷⁷ A. Masferrer, “El Salvador y Guatemala”, *Orientación*, I-I-1930.

⁷⁸ Véanse las cartas manuscritas a su hermana Nela Mónico, sobre la fundación de estos dos partidos vitalistas y otros asuntos (1931): “Aunque parezca mentira, estoy sufriendo de nostalgia, es que a mis años ya es muy penoso andar errando cuando ya los huesos y la imaginación se han anquilosado”, colección particular de José Panadés.

⁷⁹ En la carta del 21 de octubre y del 23 de noviembre le planteaba sus esperanzas en la constitución de la Unión Vitalista en toda Hispanoamérica y la importancia que con su obra, *El libro de la Vida*, iba a tener, porque “el vitalismo no puede ya morir [...] llevará la doctrina y sus derivadas consecuencias a toda la gente de habla castellana capaces de pensar y de sentir”. Se mostraba entusiasmado con la idea de que la presentación de la Unión para todo América la realizase Gabriela Mistral.

⁸⁰ En carta a Nela Mónico, 23-XI-1931 (colección particular de José Panadés), le planteaba la necesidad de fundar dichas uniones en todo Centroamérica, para lo cual se marchaba a Honduras al fin de promover su fundación, antes de ser expulsado del país por Ubico.

La constitución de la Unión Vitalista Americana no apareció reflejada en los principales diarios de Guatemala, salvo en *El Liberal Progresista* —antiguo *El Día*— dirigido por Enrique Larraondo, cuando el 26 de octubre de 1931 la Sociedad Vitalista de Guatemala dio a conocer los puntos constitutivos del nuevo partido. La presentación pública corrió a cargo de su hermana Teresa Masferrer, su cuñado José Miranda y, como invitada de honor, Gabriela Mistral. Planteaba desde el principio el objetivo de esta unión: “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 *Minimum vital*”. Este proyecto de 29 puntos proponía una unión continental de la América hispanohablante, 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. Casi todos los puntos coincidían con su programa vitalista.

Otro elemento sobresaliente del programa continental es su defensa de la soberanía nacional y el derecho de resistencia que tiene todo pueblo frente a la intervención extranjera, así como el derecho a abolir todos aquellos contratos o deudas con países extranjeros y proclamar la libertad de elección del propio destino. Para ello hacía un llamamiento a la unidad continental desde las unidades territoriales locales, regionales, nacionales y continentales, desde lo que él consideraba debería de ser “Nuestra América”.⁸¹ Este punto, de vital importancia para la unidad de todo el continente hispanoamericano, se sintetizaba en el último artículo del programa:

Siguiendo el espíritu de las prescripciones constitutivas que anteceden, se formarán uniones nacionales, regionales o municipales, que actuarán según la idiosincrasia, necesidades y posibilidades de cada nación, y con la mira *perenne de hacer de nuestra América el instrumento necesario para la*

⁸¹ El punto 15 del programa dice así: “Sostener la doctrina de que es nula como fuente de derecho toda intervención extranjera. Las colonias, protectorados, mandatos y cualesquiera otras formas de intervención, se tendrán como hechos de fuerza llamados a desaparecer, a fin de que nuestra América hispana se mueva libremente en el camino de su alta misión”, en “Proyecto de constitución para la Unión Vitalista Americana. Una obra de Masferrer”, publicado en el diario *El Liberal Progresista*, 26-x-1931. Este proyecto se encuentra en la misma línea que el manifiesto de Ugarte o de las *Fuerzas morales de Ingenieros*, México, Época, 1998.

*creación de una NUEVA CULTURA, que ha de realizar los más altos anhelos del hombre.*⁸²

El eco de este proyecto tuvo poco reflejo en la prensa nacional, y en el mismo periódico donde se publicaron los editoriales no había una opinión unánime al respecto; algunos planteaban que el programa presentado por “la Mistral y Masferrer” era idealista, poco concreto, ambiguo y se mantenía dentro del socialismo francés, olvidándose de la importancia de los obreros en la transformación de la sociedad y sobre todo no era capaz de “adaptar *ipso facto* la doctrina del vitalismo al concurso social de los más aptos, enganchando por la acción a todos los exponentes capaces de meterle el hombro a tal edificación”.⁸³

Lo que no deja duda es que su expulsión durante la dictadura de Ubico, a finales de 1931, y su repentina muerte en El Salvador, a fines del año siguiente, le impidieron consolidar el proyecto y llevar a cabo su programa que, a nuestro juicio y como hipótesis de partida, iba a ser recuperado en gran parte por los intelectuales del Partido Democrático (PRD), durante la candidatura de Adrián Recinos y en el gobierno de Arévalo, que recogió algunos de los puntos masferrerianos en su programa político y educativo.

Queremos terminar el rastreo del legado intelectual de Masferrer en Guatemala con una obra que aparece en 1949 y que es prácticamente desconocida por sus biógrafos y no reeditada hasta el momento: el segundo tomo de *El libro de la Vida*, que cierra el ciclo de su vida y de su pensamiento.

La primera parte del *Libro de la Vida* se publicó en Guatemala, nueve meses antes de su muerte, en 1932, y la segunda aparece editada en Mundo Libre por su cuñado José Miranda en 1949. En ambos volúmenes, Masferrer hace una profesión de fe, reafirmando en los fundamentos del vitalismo y de la teosofía, reconociendo que, desde 1902, que había conocido estas ideas, hasta en ese mismo instante nunca había dejado de sostener ni reafirmarse en sus principios.

En el primer volumen, de 1932, vuelve a tocar los puntos de su vitalismo arraigado en los principios básicos de carácter moral y regeneracionista de la teosofía, especialmente en su vertiente socialista

⁸² *Ibid.*

⁸³ Resulta curioso que la crítica a Masferrer proceda de los liberales, como es el caso de este editorial de *El Liberal Progresista* sobre “Masferrer y la Mistral”, 27-x-1931. y de los marxistas, como la crítica que hace Moisés Castro, “Alberto Masferrer y su *Minimum vital*”, *Studium*, núms. 28 y 29 (abril/septiembre, 1929). De ahí que el vitalismo y el espiritualismo como proyecto contrahegemónico tuviera escasa posibilidad de sobrevivir entre las dos corrientes hegemónicas de la época.

fabiana de Besant, en la vitalista de Tolstoi y George y en la hinduista de Krishnamurti, proponiéndole como una de sus principales fuentes de inspiración en relación con los principios y actitudes de Vida. El llamamiento a “no obedecer” a aquellos imperativos que fueran contra los derechos inalienables, como la libertad, la justicia y la dignidad humana, recuerda a la propuesta de resistencia pasiva de Gandhi y Krishnamurti. Respeta el derecho de todo hombre a desobedecer y asumir la responsabilidad que la divinidad le ha asignado como ser humano. En este sentido continúa estando en la línea de su maestro Krishnamurti.⁸⁴ A su vez, vuelve a enfatizar en la necesidad de conseguir y de luchar por aquellos derechos inalienables del ser humano, tierra, trabajo y vivienda, sin los cuales deja de tener sentido su vida y su existencia.⁸⁵ Retorna a los principios libertarios expuestos en sus primeras obras *¿Qué debemos saber?* y *Leer y escribir*. Bajo la influencia de Proudhon y Kropotkin, trata de fundamentar los principios morales en una ética basada en la justicia social y en la igualdad, proponiendo en *El libro de la Vida* que toda ética moderna debe basarse en la justicia y la igualdad de derechos que constituyen la base de toda moral.⁸⁶ Continúa con mayor énfasis proponiendo formas de colectivismo agrario, centrándose en la propiedad comunal de la tierra y realizando una dura crítica a los ricos por el mal empleo del dinero y el despilfarro que hacen de sus bienes en detrimento de la sociedad.⁸⁷

⁸⁴ Estos principios de vida son repetidos hasta la saciedad por Krishnamurti en su obra acerca de la explotación del hombre y de la necesidad de liberación y de emancipación. En las conferencias pronunciadas por América Latina en 1922 y 1935, insiste en los puntos centrales de su doctrina: oponerse a la guerra, buscar la verdad, emancipar al individuo de la opresión y explotación mediante una revolución individual y mediante la educación de los niños contra el miedo y la ignorancia. Define la revolución como la lucha contra la opresión y la explotación y la autoridad establecida, haciendo un llamado a la desobediencia si ésta va contra el ser humano. En J. Krishnamurti, “Authentic reports of twenty five talks given by Krishnamurti in Latin America”, Fundación hispanoamericana Sapientia, 1935.

⁸⁵ Masferrer insiste de nuevo, como en su primera etapa de influencia anarquista, en que “quitarle la tierra a los hombres es como quitarle a las aves el aire y a los peces quitarles el agua [...] ya no son uno ni otro sino caricaturas de pájaro y de pez [...] así es el campesino; fuera del campo, de su campo, es un prisionero”, A. Masferrer, *El Libro de la Vida*, primer volumen, en *El Minimum vital y otras obras de carácter sociológico* [n. 65], p. 236.

⁸⁶ Nótense las enormes similitudes entre el discurso masferriano y las propuestas de Proudhon en *¿Qué es la propiedad?* [n. 24], así como en las premisas para una nueva ética socialista propuestas por Kropotkin *Ética, origen y evolución de la moral* [n. 23], p. 184; e Ingenieros. *Las fuerzas morales* [n. 82], para quienes el concepto de justicia va estrechamente ligado al de moral, que es la base sobre la que se sustenta la dignidad humana.

⁸⁷ A. Masferrer, *El libro de la Vida* [n. 85], capítulo “La Vida frente al dinero”, pp. 242ss.

Retoma a sus reivindicaciones sobre la tierra porque piensa que el colonato o “terraje” es una relación feudal de apropiación indebida y de dominación del patrono sobre los campesinos, lo que provoca la degeneración y la humillación, atenta contra la justicia y la dignidad del ser humano. Lo compara con las relaciones feudales, como la forma más ignominiosa e indigna de vida, porque “así el campesino, fuera del campo, de su campo, es un prisionero; es torpe, inhábil, incomprensivo, inútil para sí mismo y para los otros [...] el derecho de terraje sirve para eso: para mantener el dominio del patrono, del señor feudal”.⁸⁸

Otros dos temas recurrentes en su obra son el dinero maldito y el imperialismo *yankee* como fuente de los males sociales y de la degeneración de la sociedad.⁸⁹ Llega a tal magnitud que opone la propiedad y el dinero a la vida misma, diciendo que estos dos son los peores enemigos de la Vida y ha de ser suprimido el capitalismo, porque atenta contra “mi vida, que es mi bien supremo sin el cual ninguna cosa tiene significación ni valor”.

Finaliza el primer tomo con una proclama vitalista: “Vivir y hacer vivir proclamamos los vitalistas, como la máxima fe de nuestro sistema. Vivir unos aunque perezcan los demás dice la economía carcomida que diviniza la máquina y endiosa al dinero [...] Pero la vida triunfará”.⁹⁰

En el segundo volumen del *Libro de la Vida*, editado el 15 de septiembre de 1949 por Miranda, el cual explica en el prólogo la tardanza en publicarlo debido a la represión de la dictadura ubiquista, aparecen una serie de ensayos cortos relacionados con la formación de la Patria y de la Nación: “Nuevas Patrias”, “Cuándo debemos de empezar”, “Patria o Tigresa”. Otras temáticas son de orden ético y religioso: “Recto Pensar”, “No se puede servir a Dios y a las riquezas”, “A ti que deseas ser Libre”, “Mi Dios”, “Dar”, “Ahimsa”, artículo de corte vitalista y teosófico etc. Por último temas de orden claramente político y social: “Grano de oro y de sangre”, “La crisis del maíz, hay que volver a los ejidos”, “El Banco del Pueblo”, “Viveres”, “¿Qué cosa es gobernar?”, “La mujer antialcohólica”, así como una serie de artículos publicados sobre el ejército que ya habían sido editados en

⁸⁸ *Ibid.*, p. 239.

⁸⁹ Resulta novedoso el empleo del concepto de degeneración de Masferrer, que no tiene que ver con la jerarquización de las razas, ni con la incapacidad de los hombres de redimirse o regenerarse por la educación o por el trabajo. Para Masferrer, la degeneración del individuo está relacionada con las malas condiciones de vida, con los problemas sociales de falta de higiene, vivienda y alcoholismo y, sobre todo, la degeneración es sinónimo de alienación, cuando el hombre deja de ser lo que es, un hombre digno con una vida digna, y pasa a ser una “caricatura, una copia de lo que era”.

⁹⁰ A. Masferrer, *El libro de la Vida* [n. 85], p. 248.

otros periódicos como *Patria* en El Salvador y *Orientación* en Guatemala. Por la importancia y poco conocimiento de este segundo volumen, consideramos que debe ser objeto de una nueva y extensa publicación.

Podemos concluir este artículo resaltando, como ya lo hizo Morán en su biografía de Masferrer, la coherencia de este autor como librepensador que supo combinar su vitalismo filosófico de orientación más bien hinduista con una veta socialista utópica y anarquizante en los temas políticos y sociales y con la búsqueda espiritual de un panteísmo universalista a través de la teosofía, fundamento básico de toda su vida y de su pensamiento. Es ahí donde Masferrer, como otros muchos autores de su época, encontró en la teosofía, sobre todo en la vertiente de Besant, de Tingley, del primer Krishnamurti y de Jinarajadasa, la unidad de pensamiento y de acción social.

En su obra de madurez, *El Libro de la Vida*, se reafirmó en todas esas líneas de pensamiento, aparentemente contradictorias y ambiguas. Con su gran capacidad didáctica y sintética supo unificar, dar sentido social y político a un pensamiento idealista, fenomenológico, con ribetes hinduistas y socialistas, pero con una enorme fuerza movilizadora de carácter político-social que retomó del socialismo fabiano georgista y del pensamiento anarquista.

En síntesis, parte del concepto de “la Vida”, pero no en términos biológicos o filosóficos como otros autores europeos,⁹¹ sino como adaptación a las condiciones existenciales de un país dominado por una oligarquía, con grandes contrastes, conflictos sociales y enormes lacras sociales heredadas de las dictaduras liberales centroamericanas; la entiende como una nueva forma de comprender la nación, cuya finalidad básica es “procurar la satisfacción de las necesidades vitales de todos sus hijos”; como una filosofía de vida—diría Gramsci—como una filosofía de la praxis, para transformar al hombre y la sociedad, pero no desde una perspectiva abstracta u homogeneizadora para el conjunto de los ciudadanos, ni luchando exclusivamente en el marco constitucional o normativo, sino decantándose por una clara elección en pro de los más desfavorecidos, los excluidos, especialmente los obreros, las mujeres y los campesinos y partiendo de la necesidad de regenerar al individuo, la familia y la sociedad.

⁹¹ El vitalismo inspirado en las doctrinas de la biología de Hans Driesch, de Von Uexkull, traducido al español por Ortega y Gasset y de la aplicación del vitalismo a la filosofía de Young, Bergson y Ortega, en la psicología de Macdougall, tuvo una gran influencia en todo este período y en muchos de los autores vitalistas centroamericanos. Sobre este tema véase, Jakob von Uexkull, *Ideas para una concepción biológica del Mundo*, Madrid, Espasa Calpe, 1934; Hans Driesch, *History and theory of vitalism*, Londres, Macmillan and Co., 1914.

Desde esa óptica, este agitador y divulgador de masas, este mesías o profeta para unos, traidor e incongruente para otros, este vendepatrias entregado al capitalismo o al bolchevismo, logró una congruencia entre pensamiento, vida y realidad social y política y por eso aspiró a convertir su doctrina en un proyecto político de búsqueda de la identidad nacional, regional y continental de la América Hispánica; por eso la hibridación de su pensamiento y la influencia de su obra han sido tan profundas en toda la región: porque en esa búsqueda de identidad de lo propio, en ese intento de singularización de la nación con elementos culturales y sociales particulares, pero no exclusivamente arraigado en las diferencias regionales o nacionales, supo conjugar lo particular con lo universal, la diferencia con la búsqueda de un proyecto común y por ello su obra caló tan hondo en el imaginario nacional centroamericano.

Fue tolerante y moralizante, supo combinar los elementos identitarios de cada nación, sin perder de vista la unidad hispano y centroamericana. Supo conjugar lo universal con lo particular, lo local con lo regional, nacional y continental, de modo que esa amplitud de miras, esa panorámica global ha hecho que siga teniendo fuerza y vigencia para el conjunto de la población y que otros intelectuales contemporáneos hayan buscado en él las bases de la legitimidad de la patria y de la nación. Por primera vez en la región centroamericana, como Sandino, vislumbró la posibilidad de que las clases subalternas, hasta entonces excluidas de la nación, se sintieran identificadas con un pensamiento incluyente, tolerante y de raíces propias. Los obreros, campesinos, mujeres y sectores subalternos, por primera vez en la región, se sintieron *reconocidos* como parte integrante de la Patria y *reflejados* en ella.

Creo que por esta razón las élites intelectuales y políticas centroamericanas buscan de nuevo en Masferrer el referente, el punto de confluencia y de congruencia para la reformulación de la nación en momentos de crisis y vacío de poder; porque es uno de los pocos pensadores centroamericanos con un pensamiento híbrido, pero aglutinador; con un programa aparentemente sencillo, pero muy profundo y con proyección social; con una visión incluyente e integradora de la sociedad y con una postura regeneracionista y moralista, basada en la recuperación de los valores humanos y de los derechos inalienables del individuo. Por todo ello logró calar en el imaginario nacional y generar consensos entre diversos sectores y ha hecho posible la recuperación de referentes y símbolos cívicos, culturales y sociales para la formación de la identidad nacional.

Este fenómeno no fue individual ni exclusivamente circunscrito a dos o tres personajes ilustres por cada república centroamericana, como

Sandino, Mendieta, Soto Hall, García Monge, sino que fue fruto de un complejo entramado de redes sociales vinculadas a nuevas corrientes espiritualistas, espiritistas y teosóficas, que constituyeron durante las primeras décadas del siglo xx un intento de ruptura de los paradigmas positivistas y materialistas en la región y abrieron nuevos espacios de debate y de lucha por la hegemonía política y cultural. Si bien no lograron ganar la disputa por la hegemonía, porque fueron desplazadas por ambas corrientes, generaron nuevos espacios de sociabilidad y de debate mediante nuevas aproximaciones a problemas no resueltos que visibilizaban a actores sociales que no poseían voz propia, como las mujeres, los campesinos e indígenas y generaban nuevos imaginarios nacionales en donde la búsqueda de valores propios, basados en lo étnico y cultural, iban a permitir sentar nuevas bases para la legitimidad de las naciones centroamericanas.

Esta recuperación masferriana ocurría en Guatemala con la revolución de 1944, en El Salvador en la década de 1950, en Costa Rica entre 1940 y 1950 y actualmente se vuelve a producir en la región otra eclosión masferriana. Se vuelve a buscar a Masferrer, especialmente en El Salvador, para intentar hallar referentes ideológicos, políticos y sociales que aglutinen al conjunto de la población, a aquellos sectores sociales enfrentados por una larga y cruenta guerra de más de tres décadas en ambos países. Estas élites intelectuales que salieron de la guerra sin un claro proyecto político nacional, en la que muchos de los actuales gobernantes participaron activamente, encuentran en el pensamiento masferriano elementos identitarios que les permitirán reconstruir o reinventar un imaginario nacional.