

DE LA INCÓGNITA DEL INDIO AL INDIO COMO SOMBRA: EL DEBATE DE LA ANTROPOLOGÍA GUATEMALTECA EN TORNO AL INDIO Y LA NACIÓN, 1921-1938

POR

MARTA CASÁUS ARZÚ
Universidad Autónoma de Madrid

El artículo analiza la importancia que tuvieron a principios del siglo XX, las corrientes degeneracionistas y regeneracionistas en el pensamiento social latinoamericano, y como en el caso de Guatemala se van a plasmar en un interesante debate mantenido por las elites intelectuales de la «Generación de 1920», entre espiritualistas y positivistas acerca del «problema del indio» y su relación con el imaginario de nación. Al final acaba imponiéndose la eugenesia o el blanqueamiento de la nación, y la exclusión de los indígenas de la ciudadanía. En este debate participan un grupo de intelectuales denominados «la generación pionera de la antropología guatemalteca», que, aunque muchos de ellos no fueron antropólogos de profesión, si estuvieron muy influidos por el indigenismo mexicano y fundaron el Instituto Indigenista de Guatemala, en 1944.

PALABRAS CLAVES: Elites intelectuales, problema indígena, nación, degeneracionismo, regeneracionismo, espiritualismo, teosofía, eugenesia.

I. ANTECEDENTES DEL ESPIRITUALISMO NACIONALISTA EN GUATEMALA.

La emergencia de lo que en otros artículos hemos denominado «el espiritualismo nacionalista» tuvo lugar en Guatemala en el breve periodo del experimento unionista, entre el final de la dictadura de Estrada Cabrera y el inicio de la de Jorge Ubico (1921-1931), en particular durante el breve gobierno de Lázaro Chacón (1926-1930). A partir de 1921, en los gobiernos de Carlos Herrera y José María Orellana, pero sobre todo durante el de Lázaro Chacón, se realizaron reformas importantes que se iban a plasmar, a pesar de su corta vigencia, en la Constitución Federal Centroamericana de 1921 y en las reformas constitucionales de 1927. A juicio de Jorge García Laguardia, en estos textos constitucionales se introdujeron, a propuesta de un sector de diputados socialdemócratas, una serie de reformas sociales avanzadas, que fueron claves para la apertura de nuevos espacios públicos sobre

otras bases y que buscaban redefinir los límites del Estado centroamericano para ampliar los márgenes de la nación, incluyendo en ellos a nuevos actores, mujeres y analfabetos especialmente, y mejorando sustancialmente las condiciones sociales de los sectores más desfavorecidos, los obreros y los campesinos¹.

Durante este período se inició el proceso de creación de imaginarios nacionales que perseguían definir una identidad nacional que respetara los rasgos culturales propios de cada país y, también, de la región y de lo hispano como referente común para todo el continente. Esta apertura de nuevos espacios públicos que lideró por un tiempo el Unionismo como proyecto político alternativo, especialmente a través de los «clubes unionistas», pervivió durante este período y llegó a su cénit durante el gobierno de Chacón, con una eclosión de las elites espiritualistas y unionistas que cuestionaron seriamente el paradigma liberal y el modelo de Estado autoritario y dictatorial.

El objeto del presente artículo es la pugna por la hegemonía entre las corrientes espiritualistas y teosóficas que cuestionaron el paradigma positivista y las corrientes del pensamiento racial positivista, que terminaron imponiéndose en la década de 1930. Hemos observado la enorme incidencia que estas corrientes tuvieron en los debates acerca del problema del indio y de la nación y que, frente a la escasa eficacia del proceso «nacionalizador» del período liberal, se presentaron en dos momentos concretos de gran significado: el primero, durante el gobierno de Lázaro Chacón, en plena efervescencia del proyecto vitalista, tras la creación de sociedades del mismo nombre en todo Centroamérica, coincidiendo con las giras por la región de Alberto Masferrer de diciembre de 1929 a enero de 1930. El segundo, en plena dictadura ubiquista, ente 1936 y 1937, tras los recortes de la libertad de expresión, el cierre de buena parte de los diarios de corte vitalista y la pérdida de la esperanza de refundación de un proyecto de «nación cultural».

Podríamos afirmar que el primer debate partió de la sociedad civil, de movimientos sociales inicialmente muy distintos: unionistas, vitalistas, feministas y antiimperialistas. Surgió como un nacionalismo de corte popular que pretendía favorecer o interceder por las clases desfavorecidas (campesinos, indígenas y mujeres), sin aspirar a constituirse como nacionalismo de estado, sino que más bien trató de sentar las bases de un nuevo modelo de nación a partir de rasgos étnico-culturales (no raciales) y contribuyó a crear un modelo de estado social.

¹ A juicio de García Laguardia, el artículo 16 de la Constitución, consagró un cambio en la filosofía general, que el Estado debía mejorar la condición social de los trabajadores y velar por el bienestar de la nación. También se incorporaron una serie de normas que favorecían los derechos de los trabajadores y ponían las bases para una reforma agraria. Véase, Jorge Mario GARCÍA LAGUARDIA, «El Constitucionalismo», en *Historia General de Guatemala*, Tomo V, Epoca Contemporánea 1898-1944, Guatemala, Ed. Amigos del País, 1997, pp. 119-131.

El presente artículo se inscribe en el proyecto de investigación «Ingenieros Sociales. La construcción del método y el pensamiento antropológico en Europa e Iberoamérica, siglo XIX» (BSO2001-2341), financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

El movimiento unionista en todo América Central ha sido escasamente abordado por los historiadores nacionales pero fue —creemos— una etapa de gran relevancia por la irrupción de nuevas corrientes de pensamiento, como las espiritualistas y vitalistas, que se convirtieron en los primeros movimientos sociales de la región o en partidos políticos de nuevo cuño que se distanciaron del binomio decimonónico de liberales-conservadores, al menos en Centroamérica. Intentaremos cuestionar por simplista y esquemático el análisis histórico de la mayor parte de los manuales tradicionales de la historia centroamericana de ese período, a menudo enmascarados con el antifaz liberal o marxista de quienes consideran que todo lo que no es positivista o materialista es conservador y «cachureco», sin analizar cuáles podieron ser los presupuestos de una tercera vía como aquélla que, bajo otros planteamientos filosófico-políticos e ideológicos, defendía sin lugar a dudas un estado social, cuando no un proyecto socialista con vetas anarquistas².

El primer debate —de finales de 1920— estuvo relacionado de manera directa con la crisis de 1929, coincidió con el cambio de modelo económico agroexportador, la consolidación de la nueva metrópoli y el retorno a las dictaduras en toda la región centroamericana, lo que frustró las esperanzas de muchos de los sectores que empezaban a imaginar nuevos modelos de inclusión de los grupos más desfavorecidos, la ampliación de los derechos ciudadanos y un proyecto continental de corte panhispanista.

Lo más importante de este primer debate, promovido en la opinión pública guatemalteca por las élites intelectuales espiritualistas, fue focalizar la construcción de la nación sobre nuevas premisas y sobre todo enfatizar la incorporación plena de los indígenas y mujeres a la ciudadanía. Por primera vez en la historia moderna del país se visibilizaba al indígena como sujeto histórico y su inclusión e incorporación parecían indispensables para el futuro de la nación. La cuestión de los derechos políticos dejó de ser el centro del debate para trasladarse a la creación de un Estado social, democrático y participativo. Para ello se hizo necesario regenerar al individuo y la sociedad, pero esta regeneración dejaba de ser un problema biológico para convertirse en un tema social y cultural, en donde el Estado y las instituciones estaban obligados a desempeñar una función importante y se imponía una nueva ética fundamentada en los nuevos valores de tolerancia, justicia, verdad y apoyo mutuo.

² La relación entre las redes teosóficas y espiritualistas y los proyectos socialistas utópicos y anarquistas en América Latina ha sido escasamente estudiada. Los trabajos más relevantes son los de Ricardo Melgar Bao y Eduardo Devés Valdés. Eduardo DEVÉS VALDÉS y Ricardo MELGAR, «Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos, 1910-1930», *Cuadernos Americanos*, vol. 6, n° 78, nov.-dic. 1999, pp. 137-152. Sin embargo se conocen algunos trabajos para Europa y la India sobre la influencia de la teosofía en el movimiento feminista y en los orígenes del antiimperialismo. P. HOLDEN (ed.), *Womens religious experience*, London/New Jersey, Barnes and Noble Books, 1983; C. NASH, «Geocentric education and antiimperialism: Theosophy, geography and citizenship in the writings of J.H. Cousin», *Journal of History and Geography*, n° 22 (4), 1996, pp. 399-411.

El salto epistemológico que implica este discurso se traduce en una nueva visibilización del Otro no sólo como sujeto histórico, sino en su interrelación con el ladino. Es la primera vez que se focaliza «el problema del indio» como «el problema del ladino», que se comprende que ambos actores se hallan intrínseca e inevitablemente unidos en la formación de la identidad nacional, y se percibe al ladino como una de las fuentes generadoras del problema nacional. Este giro copernicano sirvió para sentar las bases de lo que sería el pensamiento renovador en la materia a partir de la década de 1940.

Durante el corto período que denominamos la «experiencia vitalista» de Chacón se produjeron cambios sustanciales en los paradigmas clásicos y también otro tipo de cambios fundamentales, plasmados en las reformas constitucionales de 1927, que afectaron profundamente a los intereses de la oligarquía y de las fuerzas armadas, tanto en materia de tierras —ley de trabajadores— como en cuestiones de educación, libertades públicas y código militar, lo que permitió a otros grupos subalternos disputar el espacio público a las clases tradicionales. El «espiritualismo nacionalista» se apoyó en un fuerte movimiento social y popular que se había ido generando a partir del unionismo y que se había fortalecido con los partidos de corte vitalista, así como con otras corrientes idealistas y espiritualistas, como el krausismo, la teosofía y el regeneracionismo hispano.

La emergencia de un «espiritualismo nacionalista» de carácter social, religioso y moralizante se vinculó desde su origen a las diversas interpretaciones de la filosofía regeneracionista de la época³. El concepto «regeneración» se iba a dispersar como una palabra mágica, como una idea fuerza, como un vocablo aglutinador de los anhelos, esperanzas y deseos de una ciudadanía que buscaba espacios públicos más amplios y una mayor representación social y política. En la medida en que intentaba oponerse o romper con el materialismo y el positivismo, buscó nuevas fuentes de inspiración en las raíces de lo latinoamericano frente a lo foráneo, retornó a un cierto hispanismo, revalorizó las raíces indígenas y, en algunos casos, buscó nuevos rasgos de identidad nacional no necesariamente homogéneos —como la fusión de lo español y lo indígena— sino respetuosos con la pluralidad cultural de los pueblos americanos, sentando las bases del indigenismo y del indianismo posteriores.

Consideramos que una parte de la red social de los intelectuales espiritualistas y vitalistas de los años 1920 fue la que más influyó y tuvo mayor incidencia

³ Resulta interesante analizar el uso del término «regeneración» y sus interpretaciones en pensadores positivistas con el claro matiz racista de la «degeneración de las especies» y la regeneración eugenésica; en el social-catolicismo como un concepto moralizante y escatológico de la redención y de la salvación; y en la teosofía por la necesidad de regenerar moralmente al individuo y a la sociedad a través de valores universales, tales como: la verdad, la igualdad y la fraternidad universal. B.F. CAMPBELL, *Ancien Wisdom Revived, A history of the theosophical movement*, Londres, University of California Press, 1993. Redha BURNER, *Regeneración humana*, Barcelona, Ed. Teosófica, 2000.

en la revolución del 44, así como en lo referente a la reforma agrarias, del código de trabajo, de la concesión del voto a las mujeres y los indígenas y, sobre todo, en la educación. Las élites intelectuales de la Revolución de 1944 retomaron el espíritu vitalista de Masferrer y reeditaron sus obras, recuperaron buena parte de las medidas propuestas por la Sociedades Vitalistas y por la Sociedad Gabriela Mistral, que iban a aparecer posteriormente bajo la forma del «socialismo espiritualista» de Juan José Arévalo.

En Guatemala estas redes tuvieron una presencia y una densidad especialmente notable, y guardaron una estrecha relación con otras redes latinoamericanas articuladas en sociedades teosóficas de carácter político como las de Madero en México, Alberto Masferrer en El Salvador y en todo Centroamérica, Sandino en Nicaragua y García Monge en Costa Rica. Redes que originaron un tipo de intelectual comprometido con su realidad y muy consciente de la necesidad de buscar referentes propios de identidad como José Vasconcelos en México, Gabriela Mistral en Chile, Víctor Raúl Haya de la Torre en Perú, Joaquín García Monge y Roberto Brenes Mesén en Costa Rica; Alberto Masferrer y Salarrué en El Salvador y Carlos Wyld Ospina, Rafael Arévalo Martínez, Alberto Velázquez, Flavio Guillén y Fernando Juárez Muñoz en la propia Guatemala durante la primera época⁴.

II. CONTEXTO POLÍTICO-CULTURAL DEL DEBATE DE 1937 Y EL REDESCUBRIMIENTO DE LA CIVILIZACIÓN MAYA.

El otro gran debate al que aludimos en este artículo se plantea ocho años más tarde, en 1937, en un contexto muy distinto. La muerte imprevista y un poco sospechosa del general Chacón en 1930 precipitó el fracaso del experimento vitalista y desbarató todos los planes de los partidos socialistas, socialdemócratas y vitalistas que se habían fundado al amparo de la figura de Alberto Masferrer. El triunfo en las elecciones de 1931 del único candidato del Partido Progresista, Jorge Ubico, obligó a exiliarse a gran parte de la red de los intelectuales que habían colaborado con el general Chacón. Jorge Ubico, con el pretexto de combatir al comunismo, inició una fuerte persecución de los sindicatos, partidos, periódicos y de las personas que pudieran tener alguna vinculación con un pensamiento social. El cierre de varios periódicos espiritualistas y vitalistas —*El Tiempo*, *Orientación*, *Tiempos Nuevos*, *Vida*— el recorte de libertades, la censura de prensa y la reducción de espacios de debate en nombre del «orden y de la amenaza comunistas» provocaron una dispersión y desvertebración de todo el

⁴ Para la articulación de todas estas redes internacionales con el pensamiento centroamericano y con los movimientos feministas, unionistas y antiimperialistas. Marta Elena CASÁUS ARZÚ y Teresa GARCÍA GIRÁLDEZ, *Las redes de intelectuales centroamericanas: Un siglo de imaginarios nacionales 1820-1920*, Guatemala, F&G Editores, 2005 (Capítulos II, III y IV).

movimiento obrero, feminista, unionista y pro-indigenista que se había venido fraguando durante el corto interregno del general Lázaro Chacón.

En este período se fortaleció el estado oligárquico y se debilitó la nación o, tal vez, la nación dejó de ser objeto de interés a medida que una dictadura férrea trataba de crear ciudadanos dóciles y leales a los que el general Ubico concedía prebendas y favores, siempre y cuando se comportaran con «decoro» y fueran laboriosos y fieles al Señor Presidente. La sombra de una nueva dictadura se extendió por todo el país y la presencia omnimoda del dictador se consolidó con los famosos «viajes del Señor Presidente» por toda su geografía⁵.

A nivel internacional, la presencia del fascismo en Italia y Alemania generó opiniones encontradas respecto a las políticas nazis contra los judíos, la aplicación de la eugenesia y los exterminios masivos. Estos métodos empezaron a discutirse en los círculos intelectuales del momento, unos los alababan, otros los denostaban. En Guatemala las propuestas eugenésicas habían gozado de cierto favor entre los intelectuales de 1920 e incluso las trataron de aplicar durante los gobiernos liberales. Las corrientes vitalistas y espiritualistas habían combatido fuertemente estos presupuestos desde un punto de vista filosófico y político. Sin embargo con la emergencia del nazismo volvieron a surgir las mismas voces de antaño, reforzadas por los acontecimientos europeos y por un resurgimiento del racismo de Estado en Alemania e Italia. Muchos intelectuales de la Generación del 20, que ya habían apoyado las tesis eugénicas en esa década, se volvieron a mostrar partidarios de aplicar estas teorías en Guatemala y expresaron su fascinación por el Führer y por los métodos empleados por el III Reich para exterminar a los judíos⁶.

Pero sin duda alguna los dos sucesos que ocuparon mayor espacio en los periódicos de la época y que más impactaron a la intelectualidad centroamericana fueron la guerra civil española y la lucha sandinista, que despertaron gran simpatía popular y tuvieron gran cantidad de adeptos en Centroamérica (que llegaron a ofrecerse como voluntarios para combatir en uno u otro campo de batalla). Son muchas las referencias de los poetas e intelectuales centroamericanos a la guerra civil española y revistas como *Repertorio Americano*, *Studium*, *Cypactly*, *Amauta* le concedieron una especial relevancia.

⁵ Carlos SAMAYOA CHINCHILLA, *El dictador y yo, verídico relato del general Jorge Ubico*, Guatemala, Piedra Santa, 1967. Oscar de LEÓN ARAGÓN, *Caída de un régimen: Jorge Ubico-Federico Ponce, 20 de octubre, 1944*, Guatemala, FLACSO, 1995.

⁶ La corriente eugenésica en Guatemala fue muy fuerte en los intelectuales de la Generación de 1920, especialmente en los médicos y los psiquiatras, merece destacar el caso de Epaminondas QUINTANA y sus artículos a favor de la eugenesia. En «La toxicomenia ancestral, factor de abulia», *Revista Vida*, 10 de octubre de 1925, explica los factores genéticos de la degeneración del indio. Más tarde, en 1936, escribe «Breviario de la madre», «Ignorancia en la elección de padre», «Eugenesia indispensable, I, II, III y IV», 27, 28 y 29 de julio de 1936, así como «Dos cartas sobre Eugenesia» de 14 de agosto de 1936. Otros autores que mantienen opiniones similares son el doctor Federico MORA, en su libro *Higiene Psíquica*, Guatemala, USAC, 1947; o Miguel Angel ASTURIAS en su tesis de grado, «El problema del Indio», Guatemala, 1923.

La Generación del 98, en especial las figuras de Unamuno, Azorín y Machado, representa una fuente de inspiración para los intelectuales centroamericanos y sus autores estaban presentes en casi todos los semanarios, aunque también se citaba permanentemente a Ramiro de Maeztu, Angel Ganivet o Emilio Castelar. Eran innumerables las menciones, citas y artículos que se publicaban en los periódicos centroamericanos de estos autores. Revistas como *Repertorio Americano*, *Studium*, *Orientación* reproducían artículos de periódicos españoles obra de autores como Gregorio Martínez Sierra, José María Labra, Miguel de Unamuno, Azorín, Ramón M^a del Valle Inclán y José Ortega y Gasset; muchos hasta tenían una columna fija.

La influencia francesa no era menor, casi toda la Generación del 20 había viajado por largos periodos a París y estaba muy influida por el modernismo, el espiritualismo y el socialismo. Esta influencia es especialmente relevante en literatos como José Arzú (cónsul en París durante muchos años), Carlos Samayoa Chinchilla, Miguel Angel Asturias, Enrique Gómez Carrillo, José y Carlos Rodríguez de la Cerna, José Castañeda y José Epaminondas Quintana⁷.

Y en estas décadas fue cuando se produjo en el ambiente cultural guatemalteco el despertar de la cultura maya y del estudio de sus vestigios en las comunidades indígenas. El descubrimiento de Tikal y Uaxactum, los innumerables viajes de Morley entre 1914 y 1937, las expediciones científicas para explorar la región del Petén, el descubrimiento de la epigrafía, de la astronomía y de la cosmogonía mayas, así como la presencia en Guatemala de antropólogos de renombre como Melvin Tumin, Manuel Gamio, Sol Tax, Benjamín Paul y Robert Redfield generaron un nuevo interés por el estudio de la sociología y de la antropología cultural en Guatemala. A ello debe agregarse la aparición de una serie de antropólogos guatemaltecos graduados en Estados Unidos, como Antonio Goubaud Carrera, o en Francia, como Alfredo Sierra Valle y José Castañeda, así como otros intelectuales que se dedicaron a la antropología sin tener estudios específicos, como David Vela, Jorge Luis Arriola, Ernesto Viteri y Adrián Recinos; sin olvidar a Flavio Herrera y Jorge Luis Arriola que fundaron en 1941 el primer grupo indigenista de Guatemala. A todos ellos, la antropología guatemalteca posterior los ha considerado «la generación pionera de la antropología guatemalteca»⁸.

⁷ En París se reunía un nutrido grupo de guatemaltecos, la «Peña de París». «[...] Allí en París nos reunimos una cohorte de guatemalenses de pro: Federico Mora, Rafael Pérez de León, Juan Olivero, César Brañas, Clemente Marroquín, Carlos Samayoa Aguilar, Alfredo Balsells Rivera, Rafael Leal, Carlos Mérida, los Cardoza (lic. don Goyo y sus dos hijos Luis y Rafael); don José Matos, el gran ministro de Guatemala en Francia; el Dr. José M^a Palacios, Julio Fuentes Novela, Paco Azurdia, José Arzú, Carlos Záchrisson, Eugenio Silva Peña, Daniel Armas, Juan Elías Morales; sin contar con los cuasi residentes: Alfredo Sierra Valle (hijo de Isaac Sierra, primer químico guatemalteco), José Piñol y Batres, Dr. Crescencio Orozco y Dr. Rafael Pacheco Luna». José Epaminondas QUINTANA, *La historia de la generación de 1920*, Guatemala Tipografía Nacional, 1971, p. 579.

⁸ Véase el interesante estudio sobre la generación pionera de antropólogos en los años 1930 y 1940 de Edgar G. MENDOZA, *Antropologistas y antropólogos: una generación*, Guatemala, Caudal, 2000. Para Mendoza, los intelectuales que firman la Declaración indigenista de Patzcuátaro, en

Los acontecimientos que desataron la polémica de 1937 tuvieron relación directa con hechos como el descubrimiento de la Estela 26 en Uaxactum, la traducción del libro de Morley sobre las ruinas de Quiriguá por Alfredo Sierra Valle, la creación de la cátedra de Estudios Mayas y la traducción comentada del Popol Vuj de Adrián Recinos⁹. Esta eclosión de hechos en torno al redescubrimiento de la civilización maya pusieron de nuevo sobre el tapete la problemática indígena y contribuyó enormemente a que proliferaran artículos y libros en donde se manifestaban las opiniones más variadas: unas de admiración por esta civilización y sus vestigios; otras de curiosidad y extrañeza por no poderse explicar la relación existente entre «esos Mayas del pasado» y los indios actuales «degenerados e inferiores»; y otras, las menos, trataban de reescribir la historia colonial y la historia del siglo XIX, buscando los referentes de la cultura indígena en el presente y su incidencia en la cultura nacional.

La preocupación por los indígenas resurgía en un contexto distinto al de la década anterior y bajo nuevos interrogantes a los que se intentaría dar respuesta en los debates que se produjeron durante los años 1937 y 1938. Las cuestiones básicas que se planteaban eran: ¿Qué relación existía entre el pasado glorioso de los Mayas que contaban los arqueólogos extranjeros y el indígena actual? ¿Dónde estaban esos vestigios y esa grandeza de los indios actuales de la que hablaba la antropología norteamericana? Si la raza no era la responsable de la decadencia de los indígenas actuales ¿habría sido la colonización española? Si el indígena del presente estaba en decadencia y no había forma de regenerarlo ni de redimirlo ¿no era mejor dejarlo como estaba o intentar eliminarlo?

Resurgieron así las teorías eugenésicas e higienistas, las propuestas integradoras o asimiladoras, y aparecieron interpretaciones alternativas acerca de la historia colonial y republicana que trataron de dar respuestas nuevas a viejas incógnitas. Pero lo que desapareció, con respecto a los debates anteriores a 1930, fue la relación entre «el problema del indio y el problema de la nación».

En este período la *nación* dejó de ser objeto de preocupación y se desligó de la inclusión e incorporación del indígena; quizá porque durante seis años de férrea dictadura ubiquista se acabó por aceptar tácitamente su inexistencia; o simplemente porque cundió la frustración y la desesperanza acerca de su viabilidad. En todo caso, durante este período, el Estado salió tan fortalecido que vació de sentido a la nación; la preocupación por el indígena dejó de ser una cuestión na-

1941, y que forman el primer grupo de indigenistas de Guatemala está integrado por: David Vela, Jorge Luis Arriola, Mario Monteforte Toledo, Flavio Herrera y José Casteñeda, muchos de los cuales pertenecen a la Generación de 20 y constituyeron, a su vez, la generación pionera de antropólogos que iba a fundar en 1944 el Instituto Indígena Nacional de Guatemala.

⁹ Véanse los innumerables artículos de *El Imparcial* que tratan el tema: «La creación de la facultad de antropología, historia y etnología, *El Imparcial*, 7 de julio de 1936; «Leyendo el último Maya», 24 de julio, de 1936; «En torno al Popol Buj», 2 de octubre de 1936; Ramón BLANCO, «Estudio de la Civilización Maya», en *El Imparcial*, 26 de junio de 1936.

cional para transformarse en algo de corte más académico: «la incógnita del indio actual». Se tenía curiosidad acerca de cómo y en qué había «degenerado», y se desarrolló un interés puramente científico y taxonómico de arqueólogos y antropólogos que acabaron convirtiendo los vestigios de su pasado histórico en el principal sujeto de interés y estudio. Así «el fantasma del indio» resurgió como problema: se desconocía su cultura y sus idiomas, se conocía escasamente su pasado; pero las élites intelectuales eran incapaces de relacionar ese pasado con su presente.

Este hecho resultaba contradictorio y chocante. Por una parte, la dictadura ubiquista había convertido al indígena en un ciudadano dócil, obediente y en un campesino trabajador; pero por otra, el descubrimiento arqueológico y antropológico de toda la riqueza y esplendor de la civilización maya ponía en tela de juicio la visión lineal y simplista que consideraba al «indio degenerado y sin historia». Como en otros tantos momentos de la historia de Guatemala, de nuevo afloraba como un eje articulador de la opinión pública la polémica sobre «ese indio degenerado e irredento», sobre su naturaleza, sus diferencias culturales y su historia¹⁰.

En esta etapa del ubiquismo ya no era necesario «regenerar al indio», la dictadura ya lo había logrado a través del trabajo forzoso; ahora había que redimirlo o civilizarlo porque, si antes había formado parte de una gran civilización, lo que había que esclarecer era qué había pasado históricamente, cuáles habían sido las causas de su atraso y degeneración presentes¹¹.

Los términos de este debate difieren sustancialmente del anterior de 1929 y tuvieron un eco importante en *El Tiempo*, *Orientación*, *El Liberal Progresista* y otros diarios espiritualistas, en donde la preocupación por incorporar al indígena tenía como premisa esencial y vital: la necesidad de reconocer en el indígena parte de la identidad de la nación y de valorar su cultura como elemento sustancial para la construcción de la nación¹².

La preocupación de los vitalistas y espiritualistas se ligaba a la necesidad de reformular y conformar una nación más incluyente y participativa, buscaba nuevos elementos culturales y espirituales que constituyeran un sujeto colectivo —«el pueblo» o «el espíritu del Pueblo», en términos de Tolstoi, Renan y Unamuno respectivamente— o el «alma de la nación», en términos de Masferrer.

¹⁰ Las teorías degeneracionistas tuvieron un éxito enorme en Europa y América Latina, donde el impacto fue muy fuerte en el ámbito de la medicina, la psiquiatría y en las ciencias sociales. El degeneracionismo, inspirado en el *Tratado de las degeneraciones* (1857) de Morel, y modificado en 1895 por Magnan y Legrain, para incorporar la idea darwinista de la lucha por la existencia, dieron a la teoría un carácter más científico. Robert YOUNG, *Colonial Desire: hybridity, culture and race*, Londres, Routledge, 1995, pp. 100 y ss. R. HUERTAS GARCÍA ALEJO, *Locura y degeneración. Psiquiatría y Sociedad en el positivismo francés*, Madrid, CSIC, 1987.

¹¹ «Los Mensajes del General Jorge Ubico a la Asamblea Legislativa», del 1 de marzo de 1932, de 1935 y de 1938, en que el General expone todo su programa de gobierno y las escasas referencias a la población indígena abogaban por su asimilación como campesinos dóciles y fieles al gobierno.

¹² CASÁS y GARCÍA GIRÁLDEZ [4]. Capítulos II y IV.

Estos nuevos referentes iban unidos a la concesión de derechos sociales, y la recuperación de su pasado histórico que permitieran la conformación de una nación cultural con valores propios¹³.

Sin embargo, durante la dictadura de Jorge Ubico se razonaba al contrario: *¿para qué necesitamos la nación si ya tenemos un estado autoritario y centralista que suple ese vacío?* Ya no era necesario «chapinizar» a Guatemala ni nacionalizar a la nación mediante un proceso de búsqueda de referentes culturales propios; ni siquiera para defender la soberanía había que recurrir a las reivindicaciones sociales y a la emancipación económica y política de la nación, como una década antes habían propuesto espiritualistas como Masferrer, Morales Asturias, Mendieta, Samayoa o Recinos. No era preciso ensanchar los límites de la nación ni hacerlos coincidir con el Estado, cuando existía ya un Estado fuerte y centralista que solucionaba todos los problemas de los súbditos-ciudadanos; si el indio había sido reducido por medio del trabajo forzoso, no era ya necesario homogeneizar la nación ni regenerar al indio mediante su incorporación a la ciudadanía. «El nacionalismo positivo, la verdadera nacionalidad o la formación de la Patria», propuestas comunes de Carlos Wyld Ospina, Fernando Juárez Muñoz, Salvador Mendieta y Alberto Masferrer, ya no tenían sentido en el periodo de las dictaduras férreas de Centroamérica, en un momento en el que el indígena reaparecía en el imaginario colectivo simplemente como «un lastre», «una sombra del pasado» o «una rémora para nuestro progreso y desarrollo»¹⁴.

Frente a lo que sucedía en Perú o en México¹⁵, en la Guatemala de esta etapa se hablaba de «blanquear la nación», de exterminar al indígena o de establecer

¹³ Las doctrinas vitalistas tenían un sustrato biológico y se inspiraban en la embriología y en figuras claves como Xavier Bichat, Von Baer, Von Uexkull, traducido al español por Ortega y Gasset; y en la aplicación del vitalismo a la filosofía de Young, Bergson y Ortega, así como en la psicología de Macdougall, que influyó en los autores de este período y en muchos de los vitalistas centroamericanos. Jakob Von UEXKULL, *Ideas para una concepción biológica del Mundo*, Espasa Calpe, Madrid, 1934; H. DRIESCH, *History and Theory of Vitalism*, Londres, Macmillan and Co., 1914.

¹⁴ Marta CASÁUS, «El indio, la nación la opinión pública y el espiritualismo nacionalista: Los debates de 1929», en CASÁUS y GARCÍA GIRÁLDEZ [4], pp. 207-252. M.E. CASÁUS, «La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX», en Mónica QUIJADA y Jesús BUSTAMANTE (eds.), *Elites intelectuales y modelos colectivos, Mundo Ibérico, (siglos XVI- XIX)*, Madrid, CSIC, 2003, pp. 223-255.

¹⁵ En esa misma época en Perú se produjo un fuerte debate entre apristas y marxistas acerca de cómo incorporar al indígena a la nación. Los autores, con matices entre ellos, hablan de «nacionalizar la nación», de «peruanizar» Perú, buscando en el pasado inca o de la cultura indígena en general el engrandecimiento de la nación y recuperando todos aquellos referentes del Tihantinsuyu para la nación. Mariátegui, Valcárcel y Haya de la Torre discutían acaloradamente en la revista *Amauta* y en otros semanarios, sobre la forma mejor de recuperar a la nación en el marco del Estado nacional, a través de un proceso de peruanización. Frente a ellos, los intelectuales orgánicos del Ubiquismo querían suprimir la nación y fortalecer el Estado, anulando el pasado indígena, desvalorizándolo o simplemente subsumiendo la nación en un Estado fuerte, racista y autoritario, en donde la presencia del indígena iba a diluirse hasta convertirse en una sombra. Jussi PAKASVIRTA, *¿Un*

políticas eugenésicas que lo sacasen de la decadencia. El indígena ya no era sujeto de regeneración, pasaba a ser sujeto pasivo, en flagrante degradación e incapaz de salir de ella, porque, «su energía se ha agotado», su vida había dejado de tener sentido y sólo vegetaba¹⁶.

Este debate, que se inició tímidamente en 1936 en algunos artículos sueltos de reminiscencia espiritual y vitalista, tuvo dos momentos álgidos: a principios de enero y febrero de 1937, en algunos diarios como *El Imparcial*, *Istmo*, *Nuestro Diario*, *El Liberal Progresista* y con autores tales como Ramón Aceña Durán, José Arzú, Antonio Goubaud Carrera y Carlos Samayoa Chinchilla; en el segundo momento como continuación ininterrumpida del anterior, entre octubre y noviembre, la discusión se extendió con autores de mayor peso intelectual, como Pedro Valenzuela, Carlos Gándara Durán, Fernando Juárez Muñoz y el propio Antonio Goubaud. Nosotros queremos cerrarlo con unos artículos de Carlos Wyld Ospina, de finales de 1938, en *El Liberal Progresista* bajo el título de «El lío de las razas» y «El mito de la raza superior»; no porque creamos que allí finalizó el debate, sino porque Wyld Ospina de forma magistral fue el único autor capaz de situarlo en ambos contextos, el internacional y el nacional, al señalar los puntos nodales del debate y realizar la estupenda focalización de uno de los aspectos ideológicos más trascendentales e invisibilizados de nuestro país: el racismo como variable explicativa de nuestra realidad y como obstáculo insalvable para la construcción de una nación pluricultural.

Somos conscientes de que fue una polémica abierta y activa hasta 1944, con las reformas que realizó esta revolución en materia laboral, educativa y social, al sancionar el Código de Trabajo y, sobre todo, la expropiación de tierras a la *United Fruit Co.*, la reforma agraria y la concesión del voto al analfabeto y a la mujer. Este debate inacabado en Guatemala, que se reabre en los momentos de crisis orgánica o de vacío de poder, como sucedió con los Acuerdos de Paz en 1996, con la definición de la nación en 1997 y con la Consulta Popular para modificar la Constitución en 1999. Sin embargo queremos subrayar que, si bien fueron escasos los autores que abordaron este tema de modo apropiado o fueron desoídos y acallados en su momento, existieron voces disonantes que percibieron el problema y lo situaron con una claridad meridiana en el tiempo y lugar que le correspondía, sin que hasta el momento se hayan podido recuperar ni sus voces ni sus palabras. No deja de resultar curioso que estos autores, al margen de su extracción de clase y de su posicionamiento político, tuvieran una formación teosófica y vitalista, corrientes poco o nada estudiadas hasta el momento.

continente, Una nación? Intelectuales latinoamericanos, comunidad política y revistas culturales en Costa Rica y en el Perú, (1919-1930), Helsinki, 1997; Ricardo MELGAR BAO, *Redes e imaginario del exilio en México y América Latina, 1934-1940*, Buenos Aires, Libros en Red, 2003.

¹⁶ Carlos SAMAYOA CHINCHILLA, escribe tres artículos, en respuesta a Ramón Aceña Durán, titulados: «Algo más acerca del indio»(I, II y III), en el diario *El Imparcial*, 25, 26 y 28 de enero de 1937.

La polémica salta a la opinión pública a los seis años de una dictadura férrea, cuando muchos de los intelectuales de la Generación del 20 se habían dividido, política e ideológicamente, por haber brindado o su apoyo o su colaboración activa al gobierno. Sin embargo, quienes no se plegaron y permanecieron en el país en una situación de difícil supervivencia trataron de escribir y hacer llegar su voz, esquivando la censura del régimen. Iniciaron así una serie de debates muy ricos acerca de diferentes temáticas: la reinterpretación del pasado histórico, la mejora de las condiciones higiénicas y de vida de los guatemaltecos, el descubrimiento de la historia y del pasado de los Mayas y sus vestigios en el presente; o sobre «*la incógnita del Indio*», que es el tema que nos ocupa ahora y que reaparecía de tanto en tanto como curiosidad científica, como objeto de estudio, como estorbo o como problema.

III. EL DEBATE SOBRE LA «INCÓGNITA DEL INDIÓ».

El debate lo inició Ramón Aceña Durán con una serie de artículos titulados: «*El indio como Incógnita ¿será que su hermetismo esconde algo o será que en realidad no tiene nada que ocultar? Su educación. Su pobreza racial*». El texto empezaba con una máxima teosófica acerca de la necesidad de enseñar la verdad a los hombres y de iniciar por ello el estudio de las cuestiones que atañen al indio, lo que denominó «indología». Planteaba una serie de preguntas acerca de la naturaleza y la cultura del indio que —a su juicio— estaban pendientes y había que resolver y las proponía como objeto de discusión y debate.

Los artículos son la consecuencia de la sugerencia de César Brañas, uno de los directores y editorialistas más reconocidos de *El Imparcial*, acerca de la necesidad de impulsar en la opinión pública «un mejor conocimiento del indio actual»¹⁷. Ramón Aceña Durán, miembro activo de la Generación del 20, bastante vinculado al espiritualismo y a las redes teosóficas de Alberto Velásquez, Carlos Wyld Ospina y José Arzú, comenzaba la serie de artículos de reflexión profunda de quien —como dice— «ha vivido y convivido con la población indígena» en Huehuetenango, por haber sido farmacéutico durante seis años en este departamento.

Estos artículos desencadenan una fuerte polémica en la opinión pública a cuatro bandas, dura aproximadamente todo el año, implica a casi todos los periódicos del país y participa buena parte de la Generación del 20 y de sus allegados, con diferentes puntos de vista y disciplinas: historiadores, antropólogos, estudiosos de folklore, periodistas, escritores, etc. Entre ellos se distingue Carlos Sama-

¹⁷ Véase la correspondencia entre Brañas y Aceña Durán sobre el origen de estos artículos: «Me he prometido escribir acerca de la regeneración del indio, pues aquí ya hay muchos que discuten el asunto, tal vez alguien estuviera dispuesto a sostener conmigo, una correspondencia publicable, sobre tópicos de interés sin interés para el periódico, que entretendría a la gente». *El Imparcial*, 4 de octubre de 1936. Col. César Brañas

yoa Chinchilla, contrincante de Aceña Durán, y otros autores a favor o en contra de los ponentes principales, que integran este coro polifónico, de los que destacaremos a algunos como: Antonio Goubaud Carrera, Epaminondas Quintana, Carlos Wyld Ospina y José Arzú¹⁸.

Ramón Aceña Durán fue un intelectual de la Generación del 20 y miembro de una de las redes familiares de mayor abolengo —los Díaz Durán— que rompió con la percepción elitista y oligárquica de su familia, como lo iba a hacer también José Arzú, quien con una postura romántica intentaba ponerse en la piel del otro, acercarse a los indígenas desde una posición dialógica. Ambos autores trataron en sus escritos de superar el planteamiento de las jerarquías raciales y de la teoría de la degeneración del indígena para acercarse a los «mayas», reconociendo sus diferencias culturales y sus peculiaridades étnicas. Incluso como posición vitalista, de forma testimonial y rupturista para con su propia clase, se vestían de indígenas y uno de ellos expresaba en una carta pública a los mayas su deseo de contraer matrimonio con una indígena¹⁹.

En la descripción psicosocial que hace Aceña Durán del indígena, pretende despojarlo de todo aquel prejuicio y estereotipo que le había acompañado a lo largo de la historia y lo presentaba como un hombre «curioso, paciente trabajador y amante de su familia». Cuestionaba ligeramente el prejuicio de su «pobreza racial», planteaba que era más bien su «pobreza real» lo que era lo convertía en inculto e ignorante; pero a su vez lado enfatizaba que «no era un ser inferior». Lo interesante de Aceña Durán es que inicia el estudio de los indígenas a partir del indio descarnado, «los indios sucios, desgraciados, pobres, pero con una grandeza espiritual desconocida» y era esa faceta la que se proponía descubrir²⁰.

En este primer artículo adelantaba ya algunas de las soluciones que iba a desarrollar ampliamente en los artículos posteriores: la certeza de que el indio no era un ser degenerado y de que no tenía por qué ser regenerado racialmente; lo que convenía era redimirlo, pero a través de su propia cultura, de una formación bilingüe, de la creación de granjas-escuelas y mediante la transformación de los cuarteles en escuelas para indígenas.

¹⁸ Casi todos ellos pertenecientes a las generaciones de 1910 y de 1920. Véase cuadro de autores.

¹⁹ Ramón Aceña Durán, se viste de indígena mam y manda una foto a los periódicos, que causó un gran revuelo entre las élites, y José Arzú fue más lejos aún en su intento de impactar a su clase, ya que publicó unas cartas dirigidas a los «Mayas» en las que decía sentirse su descendiente, querer casarse con una indígena e incluso les pide perdón por todo el mal causado. Véase las cartas abiertas de José ARZÚ, en el periódico *El Imparcial*, tituladas: «Nuestros Indios», 20 de febrero de 1937, «Nuestros amigos los Indios», 5 de febrero de 1937 y «El orgullo de ser Maya», 30 de junio de de 1936.

²⁰ «Sobre el incógnita del Indio», Carta de respuesta de Antonio GOUBAUD CARRERA a Ramón Aceña Durán, éste escribe una pequeña pero significativa introducción en la que se propone estudiar la «realidad espiritual del indio» porque, «[...] detrás de esos indios tan simpáticos de nuestros literatos, hay otros que en realidad son muy otra cosa y que deberían de ser los que nos preocuparan. Nada del indio como figura literaria, todo del indio como ciudadano de nuestra vida real», *El Imparcial*, 11 de enero de 1937.

Lo interesante de estos escritos es que despertaron una viva polémica, a favor y en contra de tales posturas y reabrieron el debate en la opinión pública. La primera respuesta procedió del antropólogo Antonio Goubaud Carrera, curioso y sorprendido por el hecho de que algún intelectual guatemalteco mostrase una disposición favorable y sin prejuicios al indígena, manifestaba su agrado por «La labor de investigación y divulgación de la etnología india guatemalteca» que estaba desarrollando Aceña Durán a través de sus artículos de «indología». Goubaud se sorprendía de que los guatemaltecos desconocieran tan profundamente su propio país y a la población indígena y, desde su perspectiva antropológica, trataba de hallar algunas respuestas a sus preguntas, elevando así la polémica a un nivel más científico.

En primer lugar Goubaud planteaba las premisas básicas de la antropología social de la época, a saber: la incapacidad del «hombre blanco» para develar o conocer la incógnita del indígena en la lógica occidental; el rechazo a aquellos planteamientos integracionistas que pretendían convertir al indígena en un occidental o ignorarlo por completo. Se lamentaba de que tuvieran que ser los investigadores extranjeros quienes «le hayan dado su lugar al indio como factor étnico distinto del hombre occidental»; por ello compartía con Aceña Durán la necesidad de recuperar «la perspectiva entre el indio y el no-indio, porque sin duda alguna en ello estriba la única comprensión posible entre los diversos componentes étnicos de nuestro país»²¹.

En la carta dirigida de Antonio Goubaud a Ramón Aceña, que se publicó en *El Imparcial* el 11 de enero de 1937, éste recurría a dos nuevos argumentos que —a nuestro juicio— son los que realmente sientan las bases auténticas de la polémica:

1. La necesidad de establecer estudios diacrónicos y sincrónicos, históricos y antropológicos, que permitieran conocer el pasado y el presente de los indígenas, con el fin de recuperar su identidad étnica y su memoria colectiva en la actualidad.

Elaboraba una propuesta epistemológica novedosa en Guatemala, que partía del supuesto de que la forma de aprehender la realidad no era exclusivamente la lógica occidental —ni la única ni la mejor— y que existían otras percepciones, otras lógicas para el conocimiento de la cultura y de los pueblos que partían de otros supuestos cognitivos²².

²¹ Carta de Antonio GOUBAUD a Aceña Durán, *El Imparcial*, 11 de enero de 1937 y «Discusiones histórico- sociológicas. La Fábula Maligna», *El Imparcial*, 27 de octubre de 1937. En este artículo se percibe la influencia de José Vasconcelos en su pensamiento. En la misma línea de Goubaud se encuentra la respuesta de José ARZÚ, apoyando los planteamientos de Ramón Aceña Durán frente a Carlos Samayoa Chinchilla, *El Imparcial*, 5 de febrero de 1937.

²² Coincidimos con los trabajo de Abigail Adams en relación a la obra de Goubaud respecto a su posición acerca de «el problema del indio»; pero si bien es cierto que está influido por Manuel

2. La necesidad de conocer y comprender estas diferencias culturales a través del estudio de las mentalidades y del lenguaje y para ello sugería la creación de una Facultad de Arqueología, Antropología e Historia, en donde se hiciera un seguimiento exhaustivo y científico de todos estos problemas.

En una larga y brillante disquisición, no muy propia de la época y enormemente novedosa para su contexto, exponía los diferentes procesos mentales de reflexión y análisis de las culturas no occidentales y la necesidad de descubrirlas, por medio de un paciente y concienzudo estudio científico y antropológico, que permitiera comprender «la incógnita del indio».

Influido por antropólogos como Boas, Lafargue y Kroeber, trató de responder a la pregunta de Aceña Durán, «¿Será que tras esa actitud esconde algo o será que en realidad no tiene nada que ocultar?», acudiendo a las teorías del pluralismo y el relativismo cultural y, bajo esta perspectiva etnológica y antropológica, realizó una larga disquisición sobre el valor de las culturas y la importancia del estudio del desarrollo mental y del lenguaje, como aspectos sustanciales para aprehender la «mentalidad indígena». Despojándose de todo prejuicio y estereotipo, trató de buscar a partir de su propia realidad nuevas fórmulas para «hacer del indio un componente homogéneo de nuestra cultura occidental»²³.

En dos artículos siguientes, titulados *Indios*,²⁴ Aceña Durán volvía a formular otra pregunta un poco más convencional, pero también más polémica: ¿*Conviene*

Gamio, a quien conoce y cita en algunas ocasiones y aboga por la formación de una nación homogénea, mediante la interacción entre los dos grupos étnicos, indígenas y ladinos, proponiendo que Guatemala se inserte en un proceso de modernización; sin embargo por otra parte, lo está aún más por el relativismo cultural de Kroeber y la escuela alemana de Otto Stoll y Leonard Shultze y por el espiritualismo nacionalista de la época, cuando plantea respetar la cultura Maya y establecer una relación equitativa y paritaria entre indígenas y no indígenas para alcanzar una «verdadera nacionalidad». Abigail ADAMS, «Antonio Goubaud Carrera: Between the contradiction of the generation of 1920, and the American Anthropology», LASA paper, Setiembre, 2003.

²³ A pesar de las innumerables menciones de Goubaud Carrera a la incorporación del indígena a la vida moderna o a integrar una nación homogénea, ha hecho pensar a algunos antropólogos en la relación estrecha entre este autor y la antropología cultural de Sol Tax y Robert Redfield, por haberse formado en la Escuela de Chicago. Sin embargo, A. Adams, Ramón González Ponciano y Carol Smith ubican a Goubaud Carrera mucho más cerca de las corrientes alemanas y anglosajonas del relativismo cultural, dado que Carrera nunca sostuvo las premisas de la ladinización ni de la asimilación del indígena a la cultura occidental. Sus posiciones estaban más cerca de las del espiritualismo nacionalista de la época y, por ello, coincidía con la posición del presidente Juan José Arévalo (1944), bajo cuyo mandato ocupó varios cargos públicos y diplomáticos. Jim HANDY, *Gift of the devil, A history of Guatemala*, Boston South and Press, 1984; Carol SMITH, «Interpretaciones Norteamericanas sobre la Raza y el Racismo en Guatemala, Una genealogía crítica», en Clara ARENAS, Charles HALE y Gustavo PALMA, *¿Racismo en Guatemala?, Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Guatemala, AVANCSO, 1999. Ramón GONZÁLEZ PONCIANO, «Diez años de indigenismo en Guatemala (1944-1954)», Tesis de la Escuela de Antropología, México, 1988.

²⁴ Ramón ACEÑA DURÁN, «Indios» (II y III), *El Imparcial*, 5 y 6 de enero de 1937, «El tópico de la inferioridad racial y la actitud irrespetuosa de los blancos», *El Imparcial*, 12 de enero de 1937

civilizar al indio o es mejor dejarlo en el estado de atraso y abyección? Aceña, que había vivido un largo periodo en México y conocía a fondo el pensamiento indigenista e indianista de este país, analizó con todo lujo de detalles las diferentes posiciones de los pensadores a lo largo de la historia —desde Bartolomé de Las Casas hasta Humbolt— y elencó los aspectos más denigrantes de la conquista y los elementos más positivos de las culturas indígenas y de sus facultades físicas, psíquicas y morales. Continuaba con un repaso detallado de algunos autores mexicanos —José María Mora, Justo Sierra y Francisco Bulnes— quienes bajo el prisma positivista de la superioridad racial de la cultura occidental, habían planteado la educación y la inmigración como la mejor vías para su integración²⁵.

Sin embargo abordaba a su vez a otros autores mexicanos que, reconociendo la heterogeneidad social y cultural, abogaban por un proyecto de homogeneización a través del mestizaje, pero respetando o valorando afirmativamente sus culturas. En esta línea citaba a autores, como Luis Cabrera, Molina Enríquez o Manuel Gamio, quienes —a su juicio— habían realizado la propuesta más novedosa hasta el momento de homogeneizar a la población mexicana mediante principios jurídicos, políticos y culturales, con el fin de conseguir una ciudadanía generalizada y de pleno derecho, para alcanzar así un proyecto común de identidad nacional²⁶.

Lo que nos parece más novedoso de este artículo, que enlaza con los supuestos vitalistas y espiritualistas de otros colegas de la Generación del 20, fue su

y «A propósito del Indio, la influencia beneficiosa del cuartel en la cultura de las clases indígenas» (I, II y III), *El Imparcial*, 13, 14, 18 y 21 de enero de 1937.

²⁵ Francisco Bulnes y Justo Sierra, positivistas e intelectuales del porfiriato, tienen en común haber contribuido a la polémica sobre la redención del indio y la necesidad de hacer de México una nación homogénea. A pesar de que ambos siguen muy vinculados a la teoría degeneracionista del «fatalismo de la raza indígena», el primero achaca esa inferioridad a la alimentación con maíz, y propone la inmigración y la eugenesia como única solución para alcanzar una sociedad homogénea; mientras que Justo Sierra considera que el problema de la raza indígena se basa en su nutrición y educación; cree que el mestizaje es el mejor camino para alcanzar la homogeneidad. Ambos abogan por la inmigración europea como solución. Sobre este debate en México, Agustín BESAVE BENÍTEZ, *México Mestizo, Análisis del nacionalismo mexicano, en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y Norte América: evolución de un continente*, 1ª ed. San Miguel Hidalgo (México), Grijalbo, 1998.

²⁶ Manuel Gamio visitó Guatemala y se reunió con la comunidad de antropólogos, escribió varios artículos en revistas guatemaltecas en los que proponía la eugenesia como solución para obtener una nación homogénea., Manuel GAMIO, «El mestizaje eugenésico en la población de la América Indoibérica», *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, Año V, Tomo IV, marzo 1930. En otro artículo planteaba que para homogeneizar étnicamente a las poblaciones heterogéneas era necesario «atraer a varios millones de inmigrantes europeos que carezcan de prejuicios raciales [...] a fin de hacer mas fácil su cruce con los elementos indígenas y obtener cuanto antes el tipo étnico para que la mayoría de la población se vuelva mestiza y por lo tanto de estructura homogénea». Manuel GAMIO, *Comentarios sobre la evolución de los pueblos latinoamericanos*, Roma, Instituto Poligrafico dello Stato, 1932, p. 11.

refutación de la inferioridad racial de los indígenas, por basarse en supuestos falsos de carácter determinista, biológico o medio ambiental que —a su juicio— obedecían a un profundo desconocimiento del otro y que consideraba propios de quienes manifestaban un cierto desprecio social y «viejos rencores históricos que proceden de la Colonia». Ponía el dedo en la llaga de aquellos literatos y artistas que mitificaban al indio de «nuestros antepasados», o que lo sublimaban en sus novelas; pero que lo despreciaban y lo ignoraban en la vida cotidiana, «[...] al pobre indio, con el chino y con el turco, son objetos hasta de diatribas e insultos. Y no hay derecho [...] los indios no nos inspiran respeto aunque tengan canas [...] es falsa su inferioridad racial»²⁷.

De igual manera discutía acerca del tópico de los prejuicios sobre el indio, como su pereza y haraganería, planteando que se trataba de un prejuicio del blanco que debería ver en ellos el mejor «capital humano» y «la principal fuente de producción del país». Creía que «el fatalismo de la raza indígena» era uno de los defectos que no permitían el desarrollo de Guatemala y que impedían la homogeneización del país y opinaba que ese prejuicio racista era uno de los que la sociedad tenía que combatir²⁸.

Coincidió con su amigo y compañero de generación, Epaminondas Quintana, en la afirmación de que probablemente la supuesta inferioridad estaba relacionada con la pobreza y con una mala alimentación y proponía, para «redimirlos», que se invirtieran esfuerzos y recursos para modificar su alimentación, higiene y educación en granjas-escuela, verdaderos pilares para su incorporación²⁹.

Su propuesta coincide con la vieja idea del presidente Chacón, de los espiritualistas y vitalistas, de la creación de un Instituto Indigenista para la «desalfabetización», que también había promovido Venustiano Carranza en México por medio del grupo de maestros rurales de José Vasconcelos y los esfuerzos en las Universidades Populares de todo América, especialmente de la Universidad Popular de Guatemala, en donde participaron ampliamente todas las redes teosóficas del momento.

²⁷ Ramón ACEÑA DURÁN, «El tópico de la inferioridad racial del indio y la actitud irrespetuosa del blanco», *El Imparcial*, 12 de enero, 1937

²⁸ Mientras Ramón Aceña Durán defendía la igualdad entre los indígenas y los no indígenas e incluso subrayaba sus cualidades, otros autores influidos por el degeneracionismo y por las teorías eugenésicas abogaban en la prensa o en los libros por otras soluciones para mejorar la raza o para su exterminio. MORA [6], pp. 60-61. En esta misma línea degeneracionista se encuentran varios artículos en la revista *Studium*, de M. CASTRO MORALES, «La decadencia social», 4 de mayo de 1921 y de G. AVILA ARÉVALO, «La razón básica de los males de Centroamérica», *Studium*, 23 de octubre de 1923 y los artículos de Epaminondas QUINTANA [6] defendiendo la eugenesia.

²⁹ Recordemos que una de las diferencias básicas entre los positivistas y los espiritualistas es que los primeros tratan de asimilar, integrar o eliminar a los indígenas por raza degenerada, incapaz de redimirse por su condición de inferioridad racial; mientras los segundos, los espiritualistas como Masferrer, Juárez Muñoz, Wyld Ospina o Aceña Durán abogan por la plena incorporación de los indígenas a la ciudadanía mediante la entrega de tierras para que se sientan auténticos guatemaltecos y formen parte de una «verdadera nacionalidad».

Nos llama la atención que, siendo un autor de la Generación del 20 y escribiendo en los mismos periódicos de las redes vitalistas y espiritualistas de la época, no hiciera referencia a otros autores guatemaltecos que mantenían posturas muy similares, como Carlos Wyld Ospina, Fernando Juárez Muñoz o Alberto Masferrer; ni al propio concurso de *Nuestro Diario*, ocho años antes, en donde el espiritualismo vitalista había afirmado que el problema de indio no era tal, que el problema era de los ladinos que no querían reconocer al indígena como parte de la nación, por «el prejuicio de considerar a la raza indígena como inferior y creer que es una raza inútil, viciosa y raquílica, incapaz de civilizarse»³⁰. Pensamos que no se debió al desconocimiento del tema, dado las fuentes y el discurso tan similar que manejaba, sino más bien por temor a las represalias contra ellos y por cautela para evitar la censura o el cierre del principal diario «independiente» del momento.

Lo que despeja nuestra duda son los artículos siguientes, de los días 12 y 13 de enero de 1937, titulados: «*A propósito del indio, la influencia beneficiosa del cuartel en la cultura de las clases indígenas*», en los que se percibe que no hablaba de «razas indígenas» sino que utilizaba la expresión «clases indígenas» en vez del otro vocablo más en boga en ese momento, el de «etnias o pueblos», y además empleaba el que habían utilizado los vitalistas de la década anterior. En este artículo aunque planteaba de antemano su antimilitarismo, como solución final para redimir a los indígenas se inclinaba a que ingresaran en los cuarteles para que recibir una instrucción rápida e integral. Coincidió con Epaminondas Quintana en la necesidad de proporcionarles una dieta equilibrada y enseñarles hábitos de higiene que permitieran transformar al indígena en «ciudadano».

Lo que nos llama más la atención y nos recuerda las propuestas vitalistas de la era de Chacón, es la idea de desmilitarizar al ejército y convertir los cuarteles en escuelas «para la desanalfabetización y para la incorporación del indígena a la civilización». Consideraba que al indígena había que crearle necesidades, pero también comodidades para que, una vez adquiridas, luchase por conservarlas. Partía de la incapacidad del Estado de dotar al país de una educación primaria obligatoria, gratuita y de calidad y pensaba que el ejército podría cumplir con esta función³¹.

En palabras de Aceña Durán, «Soñamos con esos cuarteles-escuelas-granjas, en especial para estos departamentos donde abundan los indios; cuarteles especialmente dedicados a ellos [...] [soñamos con] [...] asistir a la transformación de

³⁰ Esta fue la posición que mantuvo una gran parte del espiritualismo nacionalista, inspirado sustancialmente en Masferrer, Mendieta, Sandino y Wyld Ospina y cuyas fuentes más remotas de inspiración eran la teosofía y el espiritualismo hinduista de Krishnamurti y de Jinarajadasa. CASÁUS y GARCÍA GIRÁLDEZ [4] pp. 207-227.

³¹ Ramón ACEÑA DURÁN, «A propósito del Indio, eficaz labor de los cuarteles que podría completarse con la enseñanza agrícola», *El Imparcial*, 12, 13, 18 y 21 de enero de 1937. El tema del soldado es otro elemento que nos hace pensar en su veta teosófica vitalista, porque ya estaba presente en Enrique Gómez Carrillo, Max Soto Hall, Alberto Masferrer y Salarrué, etc.

cientos de indios en los tales cuarteles, en una valorización del capital humano. Y no temáis agricultores, siempre celosos de tal capital. Vais a ganar con esos hombres redimidos [...] este será el único medio con el que se puede contar para regenerar al indio e incorporarle a la civilización»³².

Coincidió también con el planteamiento de Masferrer en «La ideología del ejército» y «El ejército que necesitamos», porque ambos autores entendían el ejército como el instrumento colectivo para la defensa de la nación, el instrumento que debía ocuparse de las clases más desposeídas y emplear su presupuesto en la defensa de la cultura, la moral y la vida material de los indígenas. Un ejército o un cuartel al servicio del pueblo y no en contra del pueblo —como decía Masferrer— porque «el ejército en tiempos de paz debe luchar por la defensa de la sociedad, contra la enfermedad, contra el hambre y por la educación de su pueblo: «le pediremos al ejército en tiempos de paz, no apoyar la guerra con otro país, que no nos ocasione un gasto mayor al 13% del presupuesto y que asuma las funciones de un ejército vitalista cumpliendo los principios del *Mínimum Vital*»³³.

Si bien esta propuesta era mucho menos avanzada que la de los vitalistas de la década anterior, se había perdido toda esperanza e intento de refundar la nación, incorporando a nuevos actores sociales a la ciudadanía, así como la esperanza de forjar un Estado social, con una legislación avanzada en materia de seguridad social, código de trabajo o reforma agraria; se volvía a la idea de integración y asimilación de los indígenas para su regeneración o redención. Recordemos que el planteamiento de los espiritualistas más avanzados era conceder el voto a los indígenas y a las mujeres, realizar la reforma agraria y conseguir ciertos derechos sociales, como vivienda, salud gratuita, trabajo bien pagado, respeto al medio ambiente y a las diferentes culturales, tolerancia religiosa y calidad de vida para todos los ciudadanos³⁴.

Iban más lejos otros intelectuales que se sumaron al debate y se habían formado curiosamente en el extranjero o habían vivido durante largos periodos fuera de Guatemala: Antonio Goubaud, José Arzú, Carlos Gándara Durán, José Castañeda, Alfredo Sierra Valle y Máximo Soto Hall; confiaban en la aceptación de un

³² Recordemos que la misma propuesta la defendieron los vitalistas y el gobierno de Lázaro Chacón en su propuesta de la nueva Ley de la Educación, que se proponía convertir los cuarteles en escuelas para educar a los indígenas y devolverles su dignidad. *Ley sobre la Educación de Chacón*, Tipografía Nacional, Guatemala, 1927, p. 211.

³³ Alberto MASFERRER, «Ideología del ejército», «El ejército que necesitamos». Similares funciones fueron planteadas por las elites espiritualistas españolas en la época de la Restauración para la conformación de la identidad nacional, planteando una estrategia para la nacionalización de las masas con el fin de lograr la integración nacional. «Estas elites plantearon el proyecto de homegeneizar la nación por medio de la educación, la labor pedagógica y el servicio militar». José ÁLVAREZ JUNCO, «La conformación de una identidad» en José María JOVER ZAMORA (dir.), *Historia de España, Menéndez Pidal*, vol XXXVI, *La época de la Restauración 1875-1902*, Madrid, Espasa Calpe, 2002, pp. 1-51.

³⁴ Marta CASÁS ARZÚ, «La influencia de Alberto Masferrer en la creación de redes teosóficas y vitalistas en América Central (1920-1930)», *Cuadernos Americanos*, n° 99, 2003, pp. 197-238.

pluralismo cultural como el fundamento básico para reformular la nación, o en una valorización de la cultura del otro —«Los Mayas»— como parte de la formación de la nación guatemalteca³⁵.

Tal fue el caso de José Arzú Herrarte, que se incorporó al debate con una carta titulada «Tópicos de actualidad. Nuestros amigos los indios», en la que lamentaba la incapacidad del ladino para conocer a los indígenas, valorarlos y comunicarse con ellos. Apoyaba los argumentos de Aceña Durán y de Antonio Goubaud y cuestionaba «el tópico de la inferioridad innata de los indígenas». Coincidió con la opinión de sus colegas de que, «el indígena era un hombre trabajador, despierto e interesado por las cosas, con una enorme intuición y una gran disposición para vencer los obstáculos y las dificultades». Compartía la idea de que la ilustración y una buena educación eran los mejores instrumentos para crearle necesidades que le iban a permitir trabajar para satisfacerlas y apoyaba las propuestas de aumentarles el jornal y crear escuelas rurales para generarles necesidades y dotarles de medios económicos para cubririrlas.

En lo que no coincidía con ninguno de los anteriores era en que para ello fuera necesario asimilarlos e integrarlos en los cuarteles, ni en civilizarlos mediante un proceso de ladinización u occidentalización, porque «el indio que se calza y se cambia de vestimenta se avergüenza de ser indio y reniega de si mismo». Consideraba un error su aculturación, ya que perdería sus señales de identidad. Para Arzú lo mejor era «civilizarlo sin que abandonara su cultura y costumbres»; esgrimía para ello un argumento que nos parece muy interesante para sostenerlo en su época: «El abandono de sus caites y de sus trajes típicos, es una amenaza, un peligro [...] para el porvenir de Guatemala, ya que nuestra futura riqueza está en el turismo y nada más que en él». De esta forma, abogaba por la conservación del indio desde su cultura como un elemento folklórico del paisaje y del paisanaje. Y aquí aparecía otro de los estereotipos clásicos: «el indio como paisaje, el indio como folklore»³⁶.

Sin embargo, el discurso hegemónico y oficial de la etapa ubiquista, era un nacionalismo de Estado, construido como discurso de poder desde arriba, que utilizaba a sus intelectuales orgánicos para darle coherencia.

³⁵ En otros trabajos hemos estudiado la enorme relevancia de esta red de intelectuales espiritualistas y teosóficos que, apoyados en estas redes internacionales lideradas por otros latinoamericanos, como Gabriela Mistral, Porfirio Barbajacob o José Vasconcelos, impulsaron importantes proyectos pedagógicos y educativos, como las Universidades Populares, las sociedades Gabriela Mistral o potenciaron la labor de los maestros rurales; y que por sus contactos con Europa se relacionaron con pensadores/as pacifistas y antiimperialistas de gran renombre como Henri Barbusse, Roman Rolland o Annie Besant. CASÁUS y GARCÍA GIRÁLDEZ [4].

³⁶ Jose ARZÚ, «Tópico de permanente actualidad. Nuestros amigos los indios», *El Imparcial*, 5 de febrero de 1937. «Carta Abierta a los indios de Guatemala», *El Imparcial*, 16 de junio de 1937. «El orgullo de ser Maya», *El Imparcial*, 30 de junio de 1937. En todos ellos hace una defensa a los valores mayas, respecto de su cultura y su civilización.

Esta posición se manifestó de forma clara en un miembro de la Generación del 20, al que muchos de sus compañeros no le reconocían dicha categoría,³⁷ porque —opinaban— no había participado en la caída de Estrada Cabrera y porque había adherido a la dictadura de Jorge Ubico, al ser nombrado su secretario personal; sin embargo cronológica y culturalmente pertenecía este grupo. Era Carlos Samayoa Chinchilla, escritor y periodista, autor de varios cuentos y novelas indigenistas, cuya vida —según relata en su autobiografía— había sido un continuo ir y venir por el mundo; no quiso estudiar ni graduarse de militar, se fue de Guatemala en 1914, a bordo de un barco y recorrió todo América Central y del Sur, permaneciendo una larga temporada en Chile. Desde Buenos Aires se embarcó hacia Europa, llegó a París donde permaneció una larga temporada y conoció la vida bohemia y se vinculó a algunos guatemaltecos de la Generación del 20.

A su vuelta a Guatemala, desarraigado de su país, se unió a algunos escritores y amigos como: Flavio Herrera, José Falla, Ernesto Viteri y Rafael Valle e inició su andadura periodística en el *Diario de Centroamérica*, de la mano de los hermanos Rodríguez de la Cerna y del poeta Porfirio Barbajacob. Tras el triunfo del general Jorge Ubico empezó a trabajar estrechamente a su lado en la Secretaría General de la Presidencia. Escribió un libro de memorias, titulado *El dictador y yo* (1950) en donde relata su experiencia durante aquella dictadura. Autor de varios cuentos y novelas indigenistas, *Madre Milpa* (1934), *Cuatro Suertes*, subtítulo *Leyendas de Guatemala* (1936), a pesar de ser un autor que los críticos literarios le catalogan como respetuoso conocedor del mundo indígena y con una profunda devoción por el conocimiento de las culturas indígenas, su obra periodística se contradice con su obra literaria. Samayoa Chinchilla reflejaba muy bien la disonancia cognitiva entre la valoración mítica del indio ancestral de los literatos guatemaltecos, como Flavio Herrera, Miguel Angel Asturias y Epaminondas Quintana, y su visión racista y etnocéntrica del indígena actual de carne y hueso al que despreciaba profundamente.

A nuestro juicio, Samayoa Chinchilla es uno de los máximos exponentes del pensamiento racial de la época. Coincido con Arturo Arias cuando sostiene que llama nuestra atención su ignorancia de otros temas que no fueran puramente literarios y su escaso conocimientos en materia de antropología y etnología, muy por debajo de la media intelectual de la época y, sobre todo, de los autores de su generación en el manejo de teorías, conceptos y conocimientos comunes a la cultura de su época³⁸. Insistimos en su crasa ignorancia sobre las culturas amerindias, tan grande era que ni siquiera sabía qué término utilizar para nombrarlas o

³⁷ Carlos Samayoa Chinchilla (1898-1973). Quintana [7]

³⁸ No coincidimos en absoluto con la semblanza que hace Francisco Albisúrez del profundo respeto de Samayoa Chinchilla por el indígena: «recoge con una actitud respetuosa las creencias, formas de vida, el dolor y la miseria [...] los antiguos dueños de estas tierras». Toda su obra periodística rezuma desprecio y racismo por el indio actual. Francisco ALBISÚREZ PALMA y Catalina BARRIOS Y BARRIOS, *Historia de la Literatura Guatemalteca*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1999.

tal vez no quisiera hacerlo por el desprecio que le inspiraban esas culturas. En vez de hablar de civilizaciones o pueblos prehispánicos o culturas, vocablo común en la época y utilizado por otros periodistas y escritores como Pedro Pérez Valenzuela, Carlos Wyld Ospina, Adrián Recinos, Fernando Juárez Muñoz, y, sobre todo, por Antonio Goubaud, Carlos Gándara Durán, José Luis Arriola o José Castañeda, todos ellos, colegas, periodistas y miembros de la Generación de 1920, Samayoa Chinchilla llamaba a las grandes civilizaciones americanas «*agrupaciones raciales*»; sólo en el caso de Perú les llamaba culturas y les confería la categoría de civilizaciones. Se mostraba escéptico ante las descripciones de los conquistadores sobre el pasado de aquellas «agrupaciones raciales», creía que eran invenciones o mentiras y que habían falseado la realidad para hacer convencer a la Corona de la importancia de la conquista y de sus méritos.

Samayoa Chinchilla opinaba que, a la llegada de los españoles, esos «aborígenes»[...] «eran una raza que estaba en decadencia o por lo menos sumida en un estancamiento espiritual de siglos». Su ignorancia se manifiesta en la forma simple y tergiversada de entender los argumentos de Antonio Goubaud, cuando opinaba que era necesario penetrar en el mundo de la cultura indígena, desde otra óptica, y tratar de penetrar en su lógica y no con con el prisma occidental. Samayoa entendía que Goubaud consideraba al indígena incapaz de evolucionar y salir de su mundo, porque «su mente está cerrada porque su ciclo comprensivo ya dió fin», argumento que, conociendo el pensamiento de Goubaud, sería absolutamente impensable desde la perspectiva del relativismo cultural. Sin embargo aquél, acogiendo a la interpretación *sui generis* del antropólogo, consideraba que el indio no podía salir de su «caverna platónica» porque «confunde la forma y la sombra con la cosa», de ahí que el indio fuera tan atrasado, tan ignorante e irreal, por su incapacidad mental de discernir la imagen de la realidad, y en ello radicaba la inviabilidad de su civilización, de su redención y de su evolución, ya que, «su mente se ha agotado y su energía está gastada», y porque «esa incapacidad de evolucionar será siempre un gran obstáculo para el desarrollo de un pueblo en formación, porque su impulso se verá siempre entorpecido por la ineptitud de los menos válidos»³⁹.

Toda esta confusión mental o simplemente este racismo decimonónico, le llevaba a afirmar que «los días del indio están contados porque son pueblos que ya vivieron su vida y llenaron de cometido y cumplieron su misión». Por ello retomaba los planteamientos positivistas y partía de un determinismo burdo de corte biológico, psicológico y ambiental, para terminar esta primera carta afirmando: «el indio será siempre indio, porque el alma de su raza ya murió, porque carece de energía a causa de su mala alimentación, el maíz, y porque es irredimible por natu-

³⁹ Estos juicios propios del pensamiento racial positivista son comunes con el pensamiento de los mexicanos Justo Sierra, Francisco Bulnes y Francisco Pimentel, que se solían referirse a los indígenas en términos similares a los de Samayoa Chinchilla. CASÁUS y GARCÍA GIRÁLDEZ [4].

raleza». Tan determinista era su pensamiento que pone punto final al artículo con la frase: «[...] dime lo que comes y te diré lo que será tu descendencia»⁴⁰.

En la segunda carta publicada en el diario de *El Imparcial* en respuesta a los argumentos de Aceña Durán y de Antonio Goubaud, iba aún más lejos al afirmar tajantemente: «El indio de América ya colmó su misión. En mi concepto nada sería capaz de sacarlo de su letargo espiritual y el primer obstáculo para obtener su íntegra liberación será su propia idiosincracia». Esta afirmación le llevaba a pensar que, aunque al indígena se le educara en Europa como a «un gentelman», al volver a su medio «se encasillaría de nuevo a la manera india porque en el fondo jamás ha dejado de serlo: no por su color, ni por la señales determinantes físicas de la raza, sino porque, a pesar de todo no ha podido evadirse de su mundo mental».

En ella aconsejaba abiertamente «el exterminio del indio» como en Argentina o la reducción en reservas como en Estados Unidos; se ufanaba además de los resultados en estos países, que «han sido excelentes», especialmente en aquel país que acabó con ellos. Pensaba, como otros intelectuales de estas corrientes positivistas racialistas en Europa y América, que regenerarlos era imposible porque ya no le quedaban energías y era inútil, cuando no perjudicial, luchar para devolverles a la vida porque, «[...] su espíritu está agonizando y hay que ayudarlos a morir».⁴¹ La conclusión a la que llegaba Samayoa Chinchilla era la siguiente:

«El indio de Guatemala, es un valioso elemento decorativo, forma parte de nuestros paisajes y en lo que respecta a su condición merece nuestro respeto humano. Pero creer que en él reside un buen factor étnico capaz de llegar a

⁴⁰ Carlos SAMAYOA CHINCHILLA, «Algo mas acerca del Indio, Nuestros aborígenes a la llegada de los españoles.- Efectos de la conquista.- errores y fantasías.- La alimentación deficiente.- Otros tópicos». Carta de Carlos Samayoa Chinchilla al Señor Don Ramón Aceña Durán, *El Imparcial*, 25 de enero de 1937. Observamos aquí la influencia de Francisco Bulnes quien achacaba la inferioridad de la raza indígena a la alimentación con maíz. Francisco Bulnes

⁴¹ En esta línea se encontraban pensadores como Taine, quien sostenía que el origen de la raza no era otra cosa que la adaptación al medio: «un clima y una situación diferentes, determinan en el animal y en el hombre, necesidades distintas». Le Bon modificaba la jerarquía de las causas, considerando que era la herencia, la sangre lo que lo decidía la inferioridad o superioridad de las razas. En el determinismo inexorable de la raza y la herencia consideraba inútil la educación y «una de las ilusiones mas funestas que jamás haya ideado la razón pura». Al igual que Gobineau, «es la raza la que lo decide todo [...]», por ello, sólo el cruzamiento de sangres puede mejorar la especie y evitar su degeneración. Tzvetan TODOROV, *Nosotros y los Otros*, México, Siglo XXI, 1991, pp. 189 y ss. YOUNG [10]. El pensamiento latinoamericano de Octavio Bunge y de Domingo Faustino Sarmiento es el heredero de este pensamiento racial y éste expresa su profunda «repugnancia por el indígena» que consideran está destinado a desaparecer y conviene ayudar a su exterminio porque es la causa del fracaso iberoamericano. Domingo Faustino SARMIENTO, *Civilización y Barbarie: Vida de Juan Facundo Quiroga y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina*, Buenos Aires, 1947; Carlos Octavio BUNGE, *Nuestra América, Principios de Psicología individual y social*, Buenos Aires, Ed. Vaccaro, 1918.

desarrollar un gran esfuerzo, como el que la vida actual requiere, me parece que es una utopía porque, **el indio, cargado de conocimientos y favorecido por todas las circunstancias imaginables será siempre indio, es decir un ser hurraño ante toda idea nueva, impenetrable y como sonámbulo entre el enjambre de inquietudes que acosan al hombre en su marcha hacia la conquista del futuro [...]** su verdadera redención no llegará sino cuando su vieja sangre tenga oportunidad de mezclarse con representantes de raza blanca»⁴².

Así pues, para Samayoa Chinchilla, el indio era un elemento decorativo, formaba parte de nuestro «paisaje», pero no era un individuo ni mucho menos era un ciudadano, sino que era **una sombra, un ser agónico, un sonámbulo**, cuyas energías gastadas le impiden seguir viviendo, al que habría que ayudarlo a morir o eliminarle, porque «es un obstáculo para el desarrollo, muerto en vida al que hay que ayudarlo a morir»; y sólo si no se lograba eliminarle, que sería lo deseable, habría que fusionar su sangre con «representantes de la raza blanca».

En esta carta, que rezuma desprecio, ignorancia y racismo, quedaban plasmados todos los estereotipos del indio que se han seguido escuchando hasta la actualidad o que se siguen leyendo en la prensa: el indio genética y psicológicamente inferior, la decadencia de las civilizaciones prehispánicas, su agotamiento vital y degeneración actual, la incapacidad intrínseca del indio para civilizarse y regenerarse, el indio como paisaje y como parte del folklore, el indio como obstáculo para el desarrollo y, lo que me parece más humillante, «**el indio como una sombra, el indio que confunde la cosa con la sombra**», en otras palabras, lo que aquí se está expresado en términos muy claros, es el indio como ficción, el indio como ser invisible como fantasma errante.

Considero que buena parte de las premisas sobre la invisibilidad de los indígenas como sujetos históricos, portadores de cultura y como ciudadanos con derechos específicos, está delineada con prístina claridad en estas cartas. No sólo estaba presente toda la gama de estereotipos, sino también las medidas que había de tomar el Estado para redimirlo o exterminarlo, ya que —según sus autores— no merecía la pena perder el tiempo en regenerarlo. Y aquí su propuesta estaba muy clara, sustentaba la teoría del exterminio o de la eugenesia como única solución para su integración. Esta propuesta, como la vimos en otros autores estudiados de la Generación del 20, estaba presente en intelectuales como: Federico Mora, Epaminondas Quintana, Miguel Ángel Asturias, Víctor Soto o Roger de Lys, y reflejaba la ideología hegemónica de la época. Samayoa Chinchilla —podemos decir sin temor a equivocarnos— representaba al intelectual prototípico de la época ubiquista en el tema étnico-racial.

La réplica final a esta polémica corrió a cargo de uno de los grandes intelectuales y novelistas guatemaltecos más vinculados al espiritismo y a la teosofía:

⁴² SAMAYOA CHINCHILLA [40] p. 6. BULNES [25].

Carlos Wyld Ospina. Cansado de un debate tan estéril y sin sentido como éste, respondió de forma contundente a los partidarios de las teorías eugenésicas en dos artículos titulados: «El mito de las razas» y «El lío de las razas»⁴³. En ellos, refiriéndose veladamente a la polémica mantenida en *El Imparcial* y en otros diarios y a la irrupción del pensamiento racial durante todo el año anterior, afirmaba de manera tajante: «El mito de las razas no lo inventó un matemático ni un biólogo [...] Es producto de la superstición, de la ignorancia y del aislamiento de los hombres primitivos [...] Del mito de las razas puras nació la ilusión de los pueblos elegidos».

Continúa planteando la falacia del racismo, basada en el color de la piel o en los rasgos físicos y en la mentira de la raza aria como «el pueblo elegido». Acude a la historia para demostrar dicha falsedad y añade que «los presuntos pueblos elegidos no deben olvidar que las llamadas «razas inferiores» han gobernado muchas veces al mundo como los árabes, los romanos, los iberos [...] e incluso los chinos, indios y negros»; porque «a ellos se debe la actual civilización Europea».

Termina los artículos con una prueba de que existe mestizaje en todo el mundo, Estados Unidos y Alemania incluidos, y considera que lo único que alimenta estas ideas racistas es la superstición nacionalista y una leyenda para las masas ignorantes. Finaliza su intervención con un fuerte discurso anti-racista para la época y, especialmente para Guatemala: «[...] Basta de citas históricas, aunque la raza aria fuese una y sola, y se conservase purísima en el vaso de elección germánico, está probado que no existen razas superiores ni inferiores, en lo tocante a las conquistas de la civilización y al dominio del mundo [...] De toda la doctrina racista no queda, pues, sino una gran impostura».

A pesar de la existencia de estas corrientes contrahegemónicas que pugnaron por un proyecto más incluyente y participativo y que intentaron frenar el discurso racialista de los intelectuales vinculados al positivismo, triunfó el discurso racial de Samayoa Chinchilla y no fue un caso aislado. En el debate le acompañaban una serie de voces que abogaban por la teoría de la eugenesia o del exterminio de los indígenas. Estas propuestas fueron las más aceptadas por la opinión pública del momento y las que sostuvieron el Estado y sus intelectuales orgánicos⁴⁴.

⁴³ Carlos Wyld Ospina, (1891-1956), miembro de la oligarquía, de la generación literaria de 1910, director del Banco Occidental, novelista, poeta y uno de los fundadores de las sociedades teosóficas en Guatemala. Fue director y editorialista de varios periódicos y revistas de corte espiritualista, precursor de la novela indigenista y defensor de la igualdad entre indígenas y ladinos. Escribió en innumerables revistas y periódicos en, *Estudio*, *Vértice*, *Semana*, *El Liberal Progresista*, *El Imparcial*. En el diario, *El liberal Progresista* escribió, «El mito de las razas», « [...] y El lío de las razas», 1 y 22 de octubre de 1938.

⁴⁴ Las teorías eugenésicas han sido poco estudiadas en Centroamérica, escasamente en Costa Rica y en muchas ocasiones, estudiosos costarricenses han negado su existencia en el resto de Istmo; sin embargo una somera lectura de los periódicos de la época nos permiten darnos cuenta del impacto tan fuerte que tuvieron las teorías higienistas y eugénicas, que emergen en América Latina

De donde resulta lógico pensar que buena parte de la configuración del pensamiento racista guatemalteco y su incidencia en la opinión pública terminó por calar profundamente en el imaginario de la sociedad letrada e ilustrada del país y no sólo en su imaginario racista, sino en la falsa percepción de sí mismos como «blancos por oposición al indígena»; blancos por genética, blancos por cultura, blancos por educación, en suma, blancos por definición. Durante este periodo —a nuestro juicio— se exacerbó el racismo y se conformó un Estado anacional; una buena parte de las élites guatemaltecas volvió a creer que podía construir un Estado sin nación y una nación sin indios; buena parte de los guatemaltecos que se consideraban criollos o ladinos decidieron, al fin, convertirse en «blancos» y crearon una imagen distorsionada de su identidad étnica, a negarse una vez más a construir un proyecto de identidad nacional.

A nuestro juicio, en contra de la posición indigenófila atribuida a Samayoa Chinchilla, creemos que fue uno de los fundadores del racismo moderno guatemalteco, en la medida en que su visión de los indígenas, como consecuencia de sus viajes con el «señor presidente» y de sus artículos en la prensa y sus cuentos, permeó en toda la política del nacionalismo de estado, autoritario y racista, y fue además uno de los intelectuales orgánicos más consagrados del racismo de Estado, por las soluciones que propuso para resolver «el problema del indio». Creemos que, a partir de entonces, se impuso el racismo como ideología oficial, soterrando todas aquellas voces que abogaban por las posiciones incluyentes e integradoras.

Sólo de esta manera puede explicarse la profunda vigencia que ha tenido el racismo en Guatemala, que se expresa en el etnocidio llevado a cabo en contra de los indígenas en la época de Ríos Montt, que ha sido definido por Naciones Unidas como etnocidio de Estado, o en la agresión un grupo del FRG a Rigoberta Menchú que la insultó y humilló en el Congreso Nacional de la República y que,

desde la primera Guerra Mundial y cobran una inusitada fuerza en Brasil, Argentina y Cuba, muy influidas por las teorías lamarkianas y mendelianas, vinculadas al campo de la medicina y la psiquiatría y relacionadas con el género y la nación. Como opina Nancy Stepan, a lo largo de la década de 1920 a 1930, el discurso del género y la raza estuvo estrechamente unido al discurso de la nación y a la formación de los primeros nacionalismos. El triunfo del nacional-socialismo y la aplicación de una legislación eugenésica que contempló el exterminio y la esterilización de numerosos judíos, contribuyó a que la eugenesia volviera a ponerse «de moda» en América Latina e, influidos por esta ideología nazi, propusieran fuertes medidas eugénicas en toda la región. Fueron las Conferencias Panamericanas las que propugnaron esta ideología, especialmente la de Buenos Aires, en 1934, a partir de lo cual se organizaron varias sociedades y federaciones eugenésicas que abogaban por la implantación de estas medidas en toda la región. Guatemala no fue una excepción, y estuvieron a favor de estas medidas importantes intelectuales, como QUINTANA [6], MORA [6], ASTURIAS [6] y SAMAYOA CHINCHILLA [16]. J.R LÓPEZ RUANO, «Tópico de actualidad, existe inferioridad educativa y no inferioridad racial del indio?», *El Imparcial*, 23 de febrero de 1937; Víctor SOTO, «El problema del indio», *Revista Istmo*, abril de 1938, quien aboga por la esterilización de los indios como solución final.

por fin, tras el juicio de los acusados la sentencia del tribunal los ha condenado como responsables de un acto de racismo y discriminación.

Finalmente, cabría señalar alguna de las múltiples expresiones de racismo vertidas en la encuesta que pasamos a la oligarquía guatemalteca en su día, en la que uno de los entrevistados a la pregunta que se formulaba: ¿qué se puede hacer para incorporar a los indígenas al país?, respondía: «Lo mejor sería traer sementales arios para mejorar la raza. Yo una vez traje a un capataz alemán y por cada india que embarazaba le pagaba cincuenta dólares extra»⁴⁵.

This article analyzes the weight of the «de-generation» and «re-generation» trends in the Latinamerican social ideas at the beginning of the 20th Century. It is discussed the way in which these influences took shape within an intense debate on «the Indian problem». In this debate a group of intellectuals known as «the Guatemalan Anthropology pioneer generation» played a decisive role.

KEY WORDS: *intellectual elites, «Indian problem», nation, degeneration ideas, regeneration ideas, Spiritualism, Theosophy, Eugenics.*

⁴⁵ Comisión de Esclarecimiento Histórico, Conclusiones y Recomendaciones, Guatemala, 1999. De especial relevancia en la prensa guatemalteca el debate con tintes racistas de abril de 2005, *Prensa Libre*, *Siglo XXI* y *El Periódico*, sobre el juicio de Rigoberta Menchú contra dirigentes del Partido FRG, por insultos y vejaciones en el Congreso Nacional de la República. Marta E. Casaús Arzú, *Guatemala: Linaje y racismo*, Costa Rica, Flacso, 1995.