



Brújula
Volume 9 • Spring 2012

Enfoques

*La representación del indio en las generaciones
del 10 y del 20 en Guatemala:
Carlos Wyld Ospina y Carlos Samayoa Chinchilla*

Marta Casaús
Universidad Autónoma de Madrid

El objetivo básico de este ensayo es indagar otras narrativas y aproximaciones de repensar la nación en América Latina, en esta ocasión de repensar la nación en Guatemala en un momento en que el estado se desmorona y la nación no acaba de perfilarse por una incompatibilidad de hacer coincidir los límites de la nación pluricultural con el estado. Buena parte de esa incompatibilidad es la que se produce debido a la falta de reconocimiento histórico de las culturas indígenas y de otras identidades étnicas que fueron invisibilizadas o denigradas en el pasado. Coincido con Babha, Anderson, Unzueta y Sommer que una aproximación a la reflexión sobre la nación tiene que ver con las narrativas literarias, en cómo la nación fue percibida y escrita desde la

novela, pero también desde el cuento y la poesía. Resulta interesante para el caso de Guatemala explorar cómo la nación fue pensada, escrita y leída desde la literatura y cómo se fue generando esa conciencia nacional a través de la novela histórica, la novela sentimental y las revistas, incluso desde personajes como Juan Chapín, el personaje novelístico de José Milla. Son escasos los estudios realizados desde esta óptica en nuestro país,¹ en donde se desarrolle la conexión entre literatura y proceso de formación nacional y de construcción de una identidad nacional plural y no sólo monoétnica. Por ello nos interesa indagar en esa especial articulación entre nación y narración desde perspectivas culturales diferentes y desde diferentes perspectivas étnicas en una relación dialógica entre iguales.

Nos interesa centrarnos en aquellos momentos claves en que se repensó la nación étnico- cultural y analizar cuáles son los rasgos con los que se imaginó que debería de ser definida la nueva identidad nacional y quiénes y de qué modo se formaron estas naciones y en qué condiciones: ¿cómo comunidades imaginadas?, ¿cómo invenciones nacionales? ¿a través de la diferenciación étnico-cultural o mediante el conocimiento narrativo, del discurso y de la cultura escrita?² En nuestro caso, resulta interesante analizar la construcción de las identidades étnicas y de la nación a través de los cuentos de algunos autores de la generación de 1910 y 20 en Guatemala por considerar que es un momento fundacional de repensar la nación y debido a que Guatemala es un país de larga tradición cuentista con literatos tan celebres como José Milla, Wyld Ospina, Flavio Herrera y más recientemente, Tito Monterroso y Dante Liano, con el fin de comprobar cómo, en este género literario, ya están presentes todos los elementos de construcción o reconstrucción de la nación y de formación de la identidad nacional.³

La construcción de la identidad nacional en la narrativa literaria de Carlos Wyld Ospina

Carlos Wyld Ospina (1891-1947) era miembro de una de las familias de la oligarquía guatemalteca, descendiente por parte de su madre (Soledad Ospina) de aquellos promotores del café en Colombia que emigraron a Guatemala y adquirieron las primeras plantaciones del producto y por línea paterna, de la familia Wyld de origen inglés que había emigrado a mediados del siglo XIX y emparentado con las familias alemanas cafetaleras de Alta Verapaz. Nos interesa centrarnos en su famoso ensayo sobre la personalidad y vida de Estrada Cabrera, *El Autócrata, ensayo político-social* (1929). Este ensayo lo publicó nueve años después del derrocamiento de Estrada Cabrera e iba dirigido a uno de los espiritualistas más reconocidos del momento, Henri Barbusse. Confesaba que su propósito no era solamente perfilar la personalidad de aquél como un autócrata más de la historia de Guatemala, sino dejar constancia, como en su momento lo hiciera Octavio Bunge, de los males del caudillismo y los procedimientos autocráticos en América Latina. Así la finalidad de esta obra era contribuir a “la regeneración de Guatemala”, colaborar en la formación de la patria, proclamar la verdad y forjar una “verdadera nacionalidad”.⁴ Pretendía que fuera un testimonio para los jóvenes de las luchas que se habían librado contra el autócrata, así como una reflexión sobre los medios para regenerar a la ciudadanía.

El Autócrata empezaba lamentándose de los obstáculos con que se enfrentaban Guatemala y Centroamérica para formar “nuestra nacionalidad”. En parte la incapacidad se debía a los males propios de la colonización española, especialmente al catolicismo oscurantista, pero consideraba aún más responsables a los liberales por su falta de patriotismo y por el caudillismo que había heredado el país desde los tiempos de Justo Rufino Barrios. El liberalismo, a juicio de Wyld Ospina, dejó de ser progresista, se ancló en el poder e implantó

sobre unas constituciones liberales una serie de dictaduras que permitieron la reelección indefinida, la corrupción, los recortes de libertades y el fraude electoral. El colmo de estas prácticas fraudulentas, a juicio del autor, había sido la dictadura de Estrada Cabrera.⁵

En la línea de Bunge, Bulnes o Rómulo Gallegos, en su disquisición sobre los caudillos planteaba que los pueblos hispanoamericanos tenían la tendencia “propia de la cultura mediterránea” a caer en este tipo de regímenes. Comparaba Estrada Cabrera a Justo Rufino Barrios y Porfirio Díaz; todos ellos, decía, dejaron “una escuela de corrupción y violencia políticas que ha causado inmensos e irreparables daños a la nacionalidad” (Wyld Ospina, *El Autócrata* 40, 175). Si bien reconocía que Barrios había llevado a cabo importantes reformas -el reparto de tierras, la construcción de redes viales y la creación de nuevas zonas de producción -y se había logrado una relativa modernización del país, sin embargo y como en todas las dictaduras liberales, su lado oscuro había sido “la muerte de las libertades públicas hasta no quedar rastro efectivo de ellas, se corrompió la administración de justicia y de la hacienda y se gobernó a punta de vergajo y bayoneta” (41). Analizaba las causas de la autocracia de regímenes y llegaba a la conclusión de que la revolución mexicana y el unionismo en Guatemala no habían sido nada más que reacciones populares a esta serie de abusos desmedidos y falta de libertades.

A pesar de su marcado antiimperialismo y de su crítica a la colonización española, no planteó que fuera responsable de estos males actuales una única potencia extranjera; su minucioso análisis de los factores endógenos que la habían provocado destacaba especialmente el papel de las oligarquías y su escaso sentido de “nacionalismo patriótico” y principalmente la iglesia católica a la que acusaba de retrógrada, de ser la responsable del atraso y de la falta de formación de “una nacionalidad autónoma centroamericana” (132). Y, por último, responsabilizaba a los partidos políticos, tanto conservadores como

liberales, no sólo por su escasa ideología sino su débil acción política una vez finalizada la contienda electoral. Creía que los principios del liberalismo habían sido desvirtuados y que lo que existía en Centroamérica era un “liberalismo feudalista” que estaba regido por una “plutocracia extranjera y nacional”, de ahí que abogase por un movimiento continental centroamericano de regeneración moral del individuo y de la sociedad y que viera en la teosofía la solución de los males de la nación.

Sin obviar las responsabilidades internas de las élites económicas y políticas y de las instituciones como la iglesia y los partidos, mantenía también una posición muy crítica con la política norteamericana en la región. Como la mayoría de los autores de su época, criticaba duramente el juego de Estados Unidos en la región - el Canal de Panamá y la invasión por William Walker de Nicaragua. Pensaba que Guatemala había cedido su soberanía “al capital Yanqui” al concederle las principales fuentes de producción, la tierra, los ferrocarriles, los puertos y la banca. Consideraba que la ausencia de nacionalismo de las élites había permitido ese saqueo y por eso planteaba la necesidad de crear un verdadero nacionalismo que se fundase en “Que la nación conserve el dominio político y económico sobre el propio territorio y que el capital extranjero no sea el capital pirata, el oro que corrompe y esclaviza a los pueblos centrales” (188, 90).⁶

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

Finalizaba su ensayo con una propuesta de actuación dedicada a los gobernantes. Proponía una serie de medidas que los gobiernos de Centroamérica deberían tomar: extirpar el caciquismo rural, libertad de intercambio comercial, poner fin a los monopolios extranjeros y fundar un crédito agrícola con capital nacional para mejorar la productividad del campesino. Todo ello lo resumía en lo que él llamaba una “nacionalización del país”.⁷ Influido por Henry George, al que citaba en varias ocasiones, era partidario de aplicar el impuesto único sobre la tierra para que la nación conservase su territorio y no fuera enajenada por otra potencia.

Sin embargo, a nuestro juicio la aportación más novedosa y hasta el momento apenas conocida de Wyld Ospina, fue su defensa de la igualdad de los grupos étnicos, la falacia de la idea de la pureza de razas y la defensa de la supremacía de la raza aria. Wyld Ospina, a raíz de un fuerte y virulento debate sobre la naturaleza del indio en el diario *El Imparcial* de Guatemala a lo largo del año 1937, iniciado entre Ramón Aceña Durán, Carlos Samayoa Chinchilla, José Arzú y Antonio Goubaud y seguido más tarde entre Carlos Gándara Durán, Pedro Pérez Valenzuela y José Calderón Salazar, para encontrar una explicación científica y plausible de la inferioridad del indio actual y su escasa relación con su pasado histórico, respondía desde Quetzaltenango escribiendo en octubre de 1938, tres artículos en el diario *El liberal Progresista* titulados: “El indigenismo en la literatura”, “El mito de las razas” y “El lío de las razas”. En ellos desarrollaba una dura crítica a la falacia nazi de la superioridad e inferioridad de las razas o a la existencia de las razas puras, argumentando que dichas teorías carecían de fundamento científico y que no las habían inventado ni biólogos ni matemáticos, sino que “es producto de la superstición, de la ignorancia y del aislamiento de los hombres primitivos”. Ponía de manifiesto que del mito de las razas puras, “surge la ilusión de los pueblos elegidos” -por Jehová o por Hitler- y que sin duda era “una falsa visión racista” lo que ha mantenido vivas esas ideas con el fin de tener

a los pueblos sujetos a la sumisión y a la esclavitud. Consideraba que mientras no se destruyera el mito del racismo y “se abata la superstición racista, los puntos cancerosos de la humanidad no podrán ser exterminados”, ya que “El mito de las razas puras es un cuento de niños. Así de infantil, arbitrario y pintoresco”, porque lo que no debían de olvidar los supuestos “Pueblos elegidos”, fueran los arios o los judíos, era que, “lo que ellos han catalogado como ‘razas inferiores’, son los pueblos que han gobernado muchas veces al mundo con los árabes, romanos o los iberos” (sin página).

De todos los autores de las generaciones de 1910 y 1920 estudiados hasta el momento, Wyld Ospina era el único que denunciaba el racismo como una construcción cultural y una falacia que pretendía justificar, de manera pseudo-científica, un sistema de discriminación, de exclusión y de dominación, basándose en la creencia de que existían razas superiores y pueblos elegidos. Fue el único que percibió la trampa de la conexión entre las teorías raciales, la superioridad blanca y la expansión colonial. El único que enmarcó el concepto de raza como una construcción social, política y científica, como un mecanismo de blanqueamiento de la nación es la descripción en su novela *La Gringa* del personaje femenino de Magda Peña como una mujer mestiza-ladina, con todas las cualidades y los fundamentos de la nación, ya que para él la nación guatemalteca, como para Masferrer la salvadoreña, “no se ha consolidado todavía, solo vive el país y la comarca” (sin página).⁸

Por último hay que resaltar que su discurso nacionalista y anti-imperialista no era tan explícito en sus escritos como el de otros autores centroamericanos de la época – Masferrer, García Monge y Augusto Sandino – y no era tampoco una propuesta política tan renovadora y novedosa como la de Juárez Muñoz en relación a la incorporación plena del indígena a la nación. Sin embargo su valor radica en que, desde una posición de clase dominante y de intelectual orgánico, se unió a la lucha contra la tiranía, contra el racismo y la

exclusión del indígena como único medio para forjar una, “auténtica nacionalidad”, con el fin de contribuir a la formación y emancipación de los indígenas y las mujeres. Si bien la propuesta de incorporación ciudadana de los indígenas no estaba tan elaborada como la de Juárez Muñoz, ni era tan radical como la de Masferrer en el ámbito social y de emancipación femenina por vía de la educación y del sufragio de ambos colectivos, tuvo el mérito de abrir el debate en los espacios de sociabilidad de las élites intelectuales y políticas y de ser el precursor de la novela indigenista y de protesta social que una generación posterior tendría su máxima expresión en Miguel Angel Asturias y Mario Monteforte Toledo.

Podríamos concluir que estos autores de las generaciones de 1898 y 1910, influyeron notablemente en el pensamiento de la Generación de 1920 en Guatemala y en El Salvador sentaron las bases de legitimidad de un nuevo discurso y un nuevo modelo de nación socio-cultural y dotaron de un contenido diferente al concepto de *nacionalidad real, positiva y verdadera*, sobre el fundamento de búsqueda de nuevos valores de lo autóctono, del retorno a lo hispano y del intento de ampliar la ciudadanía a los indígenas y a las mujeres. Tal vez lo novedoso de estos autores vitalistas, que constituyeron un movimiento político y social muy coherente, crítico y vigoroso, que no se ha estudiado todavía lo suficiente y que su tema central de preocupación fue que se respetase a los sectores más desfavorecidos; no sólo el derecho a la diferencia sino que ello debía ir acompañado de una igualdad económica, igualdad que pasaba por el reparto de las tierras laborables que -como opinaba Juárez Muñoz- “les permita convertirse en propietarios y miembros de pleno derecho de la nación guatemalteca, elemento fundamental para el progreso de las naciones” (sin página).⁹ O como sostenía Masferrer, el derecho a la tierra era un derecho inalienable del ser humano y formaba parte intrínseca de lo que denominaba el *Mínimum Vital*.¹⁰ Así pues la nacionalidad positiva para Wyld Ospina, como para

otros autores del espiritualismo nacionalista, Asturias Morales, Juárez Muñoz, y Masferrer, pasaba indefectiblemente por la adquisición de la ciudadanía plena y diferenciada, por el reparto de la tierra y de la riqueza y por el pleno reconocimiento de los derechos individuales, socio-económicos y culturales de todos los grupos sociales que habitan la nación y la adquisición de derechos sociales.

A nuestro juicio, ésta fue la corriente de *nacionalismo espiritualista o vitalista* de los años 20, que abrió una ventana nueva en el pensamiento de la época y que fue interrumpida violentamente en la década de los años 30, por la emergencia de las dictaduras en toda la región a partir de 1932, pero que volvió a tener mucha audiencia a partir de 1940 tanto en Guatemala como en El Salvador. Estas ideas fueron retomadas por los intelectuales de la Revolución de Octubre, Roltz Benett, Carlos Gándara Durán, Edmundo Vázquez y Arévalo Martínez, sobre todo en lo concerniente a las propuestas de reforma agraria, de educación y de incorporación de las mujeres e indígenas a la ciudadanía política y social.

El juego de las identidades étnicas en *La Tierra de las Nahuyacas* de Carlos Wyld Ospina.

Nos interesa hacer una lectura de los cuentos de Wyld Ospina y de Samayoa Chinchilla desde la perspectiva bajtiana, entendida, como lo hace Arias, como sistemas de representación simbólicas que conforman las culturas y como modos específicos de apropiarse de la naturaleza y relacionarse con ella; en otras palabras, como una metáfora de formación de la identidad social mediado por las formaciones discursivas de otros grupos y sectores sociales.¹¹ En este contexto el concepto de cultura como cosmovisión de un grupo determinado y no exclusivamente como cultura de élite adquiere una enorme importancia a la hora de analizar las culturas subalternas al mismo nivel que las culturas letradas.

Los cuentos de Wyld Ospina tienen un profundo sentido espiritualista en la medida en que intenta valorizar el pasado indígena pero también el presente e intentan mostrar al indígena no sólo como un vestigio del pasado o como parte del folklore literario y turístico del país, sino al indígena en su contexto histórico, con sus cualidades espirituales y sus grandes aportaciones a la civilización occidental, pero también con sus defectos. El autor lo advierte en la introducción de este conjunto de cuentos¹² que no quiere hacer una estilización o un arquetipo del indio guatemalteco, sino que quiere describir al indígena “de carne y hueso”, con su polimorfismo religioso.

Tal vez lo más relevante de este autor sea las matizaciones en cuanto al prototipo de indígena “puro”, indígena “aladinado”, ladino y blanco sobre los que construye una nueva práctica discursiva, una nueva forma de construir o de repensar la alteridad y la nación, con los Otros y desde los Otros, no sin los Otros o con los Otros, simplemente como objetos retóricos o folklóricos. Esos nuevos actores, protagonistas y antagonistas literarios se insertan en una nueva matriz orgánica de las identidades y de la etnicidad, con otras dimensiones relacionales, con nuevos códigos binarios que intentan representar un nuevo tipo de prototipo nacional identitario y que están redefiniendo las fronteras entre los diferentes grupos étnicos y su inserción en la construcción de la nación.¹³

El autor plantea a lo largo de todos estos cuentos un enorme conocimiento de la región de Alta Verapaz, de su historia de los orígenes de Tezulutlán, debido en buena parte a que vivió durante muchos años en Alta Verapaz y después pasó a residir en Quetzaltenango, en donde dirigió el Banco de Occidente hasta su muerte. Durante su estancia en esta ciudad, participó en los clubs unionistas y, por lo que sabemos por sus artículos de prensa y por otros testimonios, continuó teniendo trato frecuente con los chamanes de la región, de ahí que conozca bien las diferencias y matices del pueblo Quiché o Kékchí y que esos matices se reflejen en sus cuentos e historias.

En el primer cuento, “La tierra de las Nahuyacas”, intenta relatar la vida cotidiana y la espiritualidad a través de tres personajes: Sebastián Ax, el indio de carne y hueso que sufre y padece la explotación y la arbitrariedad legal del hombre blanco y ladino y también del indio aladinado, José Cul, personaje al que describe con gran realismo y crudeza y el chamán Ilonel que representa la espiritualidad del pueblo Kekchí. En la descripción del personaje central del cuento, Sebastián Ax, le hace transitar por todas las facetas dolorosas de su vida, su infancia, su trabajo en el campo, la siembra y la importancia del maíz, el despojo de sus tierras, pero también hace hincapié en todos aquellos aspectos que representan su cultura y su espiritualidad: los dioses, el sincretismo entre la cofradía y la Semana Santa.

La narración, más que un cuento, parece la descripción etnográfica de la vida, las costumbres, la cultura y la espiritualidad de los Kekchíes, tratada con respeto y una cierta admiración por la cultura maya,¹⁴ en la que permanentemente se están enfrentando o contraponiendo dos visiones del mundo y de la vida, dos cosmovisiones diría Gramsci, dos maneras de ver el mundo que tienen como punto de confluencia el sometimiento, la opresión y la dominación. Por un lado, tenemos la del conquistador, descrito con todos los tópicos de blanco, barbudo ambicioso, al que sólo le interesaba el oro y las riquezas. Wyld lo describe, “El extranjero vivía en el desprecio de lo divino y en el despojo de lo legítimo. Intruso en la tierra Kekchí, ladrón del esfuerzo ajeno” (*Tierra* 22). Frente a la visión del indio como un hombre espiritual, descendiente de los mayas, que poseía un alma Atlante que sentía un amor por la tierra y al sol. “A la Divinidad Solar le debía amor sobre todas las cosas... no hacía diferencia entre los buenos y los malos dioses todos eran espíritus superiores a su humanidad” (20).¹⁵ En cuanto a la caracterización psicológica, Wyld Ospina no logra huir del estereotipo del indio que es descrito como desconfiado,

miedoso, vengativo, temeroso del blanco y del ladino por los permanentes intentos de arrebatarse la mujer, la tierra y la vida.

Frente a estos dos personajes enfrentados y que viene en total incomunicación socio y cultural, de espaldas uno del otro, emerge un tercer tipo como el intermediario entre ambos mundos y que Wyld describe como el de “peor calaña”, el indio aladinado aquel que, “habla con desprecio de su lengua nativa” y que trata con desprecio “a los hermanos de raza”, que a su vez odia al ladino por ser mas que él y estar en mejor posición frente al blanco al cual admira y se somete de forma servil. Ante este personaje que representa las fuerzas del mal de la traición y de la intermediación entre el blanco y el indio surge la contraposición del chamán Ilonel, “El bueno hombre”, el hombre sabio que vive en contacto con la naturaleza y al amparo de los dioses y que también juega el papel de intermediario, pero en esta ocasión entre los indígenas, su pueblo y los espíritus o los dioses y que en cierto modo los protege de los malos espíritus y de las arbitrariedades de los blancos y de los indios aladinados.

Esta nueva contraposición binaria ente el indio aladinado y el indio espiritual, que vertebrata una nueva matriz orgánica de las identidades étnicas, rehuendo a la clásica de civilizado/ bárbaro y que abre otras dimensiones relacionales entre nosotros/ellos, se establece como una nueva forma de enfrentar la dominación y opresión colonial y reaparece como una dicotomía entre los indígenas sometidos a la colonización y a la opresión y que asumen la traición a su raza y la subalternidad, como una forma de vida y el otro camino de aquellos que, como el personaje de Asturias, Gaspar Ilom, en *Hombres de Maíz*, o como Ilonel y Sebastián Ax, se enfrentan o se elevan al mas allá para conectar con los espíritus y proporcionar paz y consuelo espiritual a su pueblo. Estas dos alternativas, estos dos caminos, van a estar presentes en toda la literatura nacional, a partir de los años 20, diseñando un complejo arquetipo de elementos mítico-simbólicos específicos de cada identidad nacional (Maíz 13).

Algunos fragmentos del discurso de estos personajes, evidencian estas profundas oposiciones binarias que, de algún modo aun siguen estando presentes en el imaginario de las relaciones interétnicas de Guatemala y que reflejan dos modos de ver la realidad y de percibir al Otro diametralmente opuesta y que siguen formando parte de los tópicos y estereotipos de la construcción de la identidad nacional. Cuando describe al “indio aladinado” José Cul, lo hace con los peores epítetos, “hipócrita, mañero, servil con los superiores y déspota con quienes estaban por debajo de él, singularmente si eran hombres de su raza” (sin página).¹⁶

Esa relación de intermediación y de ambivalencia frente a sus hermanos de raza y frente al ladino, está nítidamente expresada en otro párrafo que, en buena medida ha sido lo que ha llevado a otros autores posteriores a describir al ladino como un ser ficticio, que se niega a si mismo y que vive en una permanente traición a si mismo y a los de su raza y que rehuye de su identidad étnica definiéndose por lo que no es.¹⁷ Por el valor de este lenguaje discursivo ambivalente hemos preferido transcribir la cita íntegra, porque refleja, en buena parte, la descripción de los que posteriormente la sociología postmarxista guatemalteca va a retomar como los rasgos básicos o típicos del ladino que están mas cerca del indio aladinado que del ladino en su descripción primitiva de los años 20:

el indio aladinado no cabía en sus calzones. Pisaba recio en sus zapatones de suela gruesa; escupía con insolencia la nicotina de su tabaco ruin y hablaba con desprecio en su lengua nativa a “los hermanos de raza”, mientras procuraba dar a su castellano bárbaro, melosidades humildes cuando se dirigía al mestizo pudiente o investido de autoridad. Odiaba no obstante al *ladino*, aunque sentía afición supersticiosa por el extranjero rubio, dueño de las mejores tierras de Alta Verapaz. (*Tierra* 35)

En este fragmento discursivo está afirmando claramente la jerarquía socio-racial basada en tres prototipos que se perciben como enemigos y rivales, pero que están condenados a entenderse por medio de la opresión y de un sistema complejo de dominación que nosotros preferimos llamarle de subalternidades cruzadas y que de alguna manera está reflejando buena parte de las identidades ambivalentes que se producen en América Latina y que en Guatemala son aún más perceptibles cuando se cruzan las variables de raza, etnia, género y clase.

Por una parte está el indio puro que es descrito como un hombre robusto, de costumbres sanas, creyente de los espíritus y respetuoso a sus ancestros: “su sangre estaba sana, sus miembros robustos y en su corazón moraba, inalterable la paz” (sin página).¹⁸ La percepción de Sebastián Ax hacia el indio aladinado refleja perfectamente esa relación de ambivalencia entre el temor y la desconfianza y un cierto deseo de venganza por la traición hacia su raza y así lo expresa en un fragmento discursivo, “Sebastián Ax, que odiaba el comercio con los intrusos ya fuese criollos o germánicos y que desconfiaba de José Cul porque los miraba por encima del hombro a despecho de su compadrazgo” (34).

Resulta interesante descubrir cómo el personaje más deleznable del cuento no es el criollo alemán que le despoja de sus tierras, ni el mestizo-ladino que pretende quedarse con su tierra, sino el indio aladinado que es un traidor a su raza y que lo describe como un oportunista y un ladrón. Wyld no escapa a la pigmentocracia racial de la época para describir a sus personajes según el color y asignarles un puesto en la escala social. Atribuye a las diferentes razas blanca, cobriza o roja una serie de cualidades físicas, morales o psicológicas de las que carecen otras razas, especialmente la blanca. Como los positivistas, considera que la mezcla o molicie es lo peor, de ahí que asigne al indio aladinado los peores atributos de todas las razas.¹⁹

El último personaje de la escala racial de dominación es el “blanco”, español o extranjero al que le asigna una serie de caracteres propios de su raza

como su avaricia, codicia, latrocinio y falta de espiritualidad con frases realmente expresivas como, a los blancos españoles vivían en “el desprecio de lo divino y en el despojo de lo legítimo. Intruso en la tierra Kechi, ladrón del esfuerzo ajeno, no podía alegar ni al amparo de sus dioses propios, cuya ley el mismo quebrantaba” (22). Imputa a los blancos españoles, una serie de responsabilidades históricas de haber sido los causantes de la situación actual del indio y del país, les acusa del despojo de la tierra y la explotación del indio. Cuando Sebastián Ax cree que le van a arrebatar sus tierras con la connivencia del ladino y del indio aladinado, siente un profundo deseo de venganza y pide, con “lágrimas en los ojos el exterminio de su enemigo al menos el fracaso de sus planes” (22). La reflexión final de Wyld, sobre los sentimientos de Sebastián Ax ante el despojo de su tierra, expresa el distinto rasero que se le aplica a un hombre blanco y a un indio por expresar dichos sentimientos con una frase genial de la doble moral. “Si Sebastián Ax hubiera sido un hombre blanco, a su petición le habrían llamado justicia” (37).

El desenlace del cuento tiene lugar en un diálogo entre Sebastián Ax e Ilonel, en el que el chamán le advierte de las dificultades que va a padecer si se queda en este mundo y le invita a participar en una gran compañía de espíritus que caminan de forma fantasmagórica sobre la tierra, cuando Ax le pregunta a Ilonel quiénes son, éste le responde que se encuentran en el mundo de los espíritus, de “los dioses de la tierra”, y utiliza una metáfora muy hermosa que refleja plásticamente ese mundo espiritual y fantasmagórico que forma parte de la cosmovisión maya-kekchí. Ilonel dice de los espíritus que son seres que “vivían sin vivir y eran sin ser” y que además forman parte de aquellos que, “todos lo son todos lo fueron, pero ninguno lo es” (54). Con este lenguaje críptico, tan propio del espiritualismo de la época y de la teosofía, termina el cuento con la transfiguración de ambos personajes al mundo de los espíritus.²⁰

Del indígena forjador de una nueva identidad espiritual y nacional al indio irredimible, embrutecido y alienado de Samayoa Chinchilla

Carlos Samayoa Chinchilla se vincula con la generación del 20 por cronología,²¹ y es escritor consagrado, autor de varios cuentos y novelas indigenistas, incluso *Madre Milpa* (1934), *Cuatro suertes*, subtítulo *Leyendas de Guatemala* (1936), y periodista y editorialista de *El Imparcial*. A pesar de ser un autor que los críticos literarios le catalogan como respetuoso del mundo indígena y con una profunda devoción por el conocimiento de las cultura indígenas, su obra periodística y la lectura detenida de sus textos literarios nos permiten pensar que no se le puede catalogar como un autor indigenista en absoluto. Pertenece a la corriente de pensamiento opuesta al espiritualismo nacionalista de Wyld Ospina y de los teósofos de la generación de 1910 y 1920; su influencia principal es la del liberalismo decimonónico, el pensamiento racial y la eugenesia y los autores más mencionados en su obra son Le Bon, Taine y Gobineau y de autores latinoamericanos, José Ingenieros y Carlos Octavio Bunge. A nuestro juicio, Samayoa Chinchilla es uno de los máximos exponentes del pensamiento racial en su narrativa literaria. Coincido con la opinión de Arturo Arias cuando sostiene que llama la atención su ignorancia de otros temas que no fueran los literarios y sus escasos conocimientos en materia de antropología y etnología, muy por debajo de la media intelectual de su generación que manejaba otro utillaje conceptual propio de la comunidad epistémica de su época.

En cuanto a la narrativa literaria, representa la versión contrapuesta a Wyld Ospina en cuanto al discurso de las identidades étnicas y a la visión del indio; la encontramos en los cuentos de Samayoa Chinchilla, *Madre Milpa*, que en un principio pareciera que va a tratar de revalorizar el pasado indígena retomando textos del *Popol Vuh* o del *Chilam Balam*, en los que se deja ver una cierto interés acerca del pasado de los mayas. En sus primeros cuentos: “El nacimiento del Maíz”, “La profecía de los Channes”, “La Leyenda del Popol

Vuh", hay una cierta recreación de los personajes mítico-mágicos, que le sirve de inspiración y de recursos literarios para escribir sus cuentos, sin que vaya mas allá de un cierto exotismo romántico y de una moda literaria.²²

El indio como paisaje o como elemento decorativo o literario está expresado en un texto de Samayoa Chinchilla, "Algo más acerca del indio":

El indio de Guatemala es un valioso elemento decorativo, forma parte de nuestros paisajes y en lo que respecta a su condición merece nuestro respeto humano... Pero el indio, cargado de conocimientos y favorecido por todas las circunstancias imaginables será siempre indio, es decir un ser huraño ante toda idea nueva, impenetrable y como sonámbulo entre el enjambre de inquietudes que acosan al hombre en su marcha hacia la conquista del futuro.... (3)²³

Sin embargo, en cuanto se va adentrando en el "indígena de carne y hueso", como dirá Wyld, en la vida cotidiana de los indígenas actuales allí empiezan a emerger todos los tópicos, estereotipos y su profundo desprecio hacia el indígena actual como ser irredimible, bruto, borracho, apegado a la costumbre y a la tradición y además condenado a vivir así el resto de su vida.

Me voy a referir a la tercera parte de su libro de cuentos, *Madre Milpa*, "cuentos de la época actual", por ser aquí en donde más se refleja su pensamiento racista hacia el indio, no sólo como incapaz de construir o de forjar patria sino incapaz de redimirse y forjar parte de la nacionalidad, ni siquiera de tener una identidad propia. Dado que los tópicos se repiten en casi todos los cuentos, así como los códigos binarios sobre civilización/barbarie, modernización/atraso, costumbre/modernidad, idolatría/religión, pensamiento mágico/pensamiento racional, voy a abordar el lenguaje discursivo en general, haciendo referencia puntual al cuento de referencia.

Lo primero que nos llama la atención son los finales de los cuentos; en casi todos ellos, por no decir en todos aquellos en donde se habla de los indios, el final es siempre catastrófico e irredimible, “no volvió a ser cofrade de su pueblo nunca” (de “El enemigo”), “Ah la suerte del indio sin suerte” (“El novillo carrito”) y “Pobrecito el hombre de la Candelaria, ya no vio sus pantalones nuevos” (de “María Candelaria”).²⁴ Otro final de esta naturaleza fatalista es el de “Madre Milpa”: “¡la madre muerta! ¡la milpa muerta! ¡el perro perdido!, ¡hombre sin mujer!, ¿para que sirve? ¡hombre sin milpa! ¿para qué sirve?” (149). Pareciera como que una fuerza inexorable los empujara indefectiblemente a un final desgraciado, en donde no hay culpables ni responsables, son ellos, su raza, sus costumbres ancestrales y sus vicios los que les conducen siempre a un final fatal, irreversible.

Del relato se desprende claramente que el indio haga lo que haga, siempre va a salir mal parado y además, está condenado a que todo le salga mal, ya sea por la fuerza del destino, por su propia incapacidad o por la “costumbre”, de la cual no puede ni quiere salir o por los vicios inherentes a su raza. En todos ellos se describe al indio como un perdedor nato. La frase hecha de “El costumbre es el costumbre”, se repite a lo largo de todo el texto cada vez que quiere enfatizar la incapacidad que tienen los indígenas de salir de su estado de “abyección” (175).²⁵

Este último fragmento de discurso expresa muy bien la irreversibilidad de su condición fatal de raza inferior:

¡Ah malhayahombres! Ay malhaya mujeres ¡Ay malhaya niños indios que nacen ríen y bailan, lloran y mueren envueltos en esa recóndita y ancestral angustia de aquellos que *ni quieren ni pueden escapar de las jaulas de sobra en las que les encerró su destino*”. (189)

Esa misma idea de sombra agónica del destino, llamada a desaparecer o a ser exterminada se manifiesta en el debate del 37 en los siguientes términos: “el indio... es una sombra, un ser agónico, un sonámbulo, cuyas energías gastadas le impiden seguir viviendo”, “es un obstáculo para el desarrollo, un muerto en vida al que hay que ayudarlo a morir (“A propósito”, “Carta” sin página).²⁶

En todos los cuentos relacionados con los indios, no hay uno solo en donde no se refleje, en tres o cuatro ocasiones, la embriaguez y alcoholismo de los indios, como algo inherente a su personalidad degenerada y como el causante de su retraso e incapacidad de triunfar en la vida. Los indios “curtidos en aguardiente,... ya toda la concurrencia estaba embriagada.... tomó aguardiente... el señor cura lo encontró tendido en el suelo de la fonda babeante y lamentable....su verdadero y único enemigo era el aguardiente” (168); “Miguel se separó de su gente dedicándose a beber sin medida” (222-23); “El marido dio en beber fuerte los sábados. Más tarde, hinchado y embrutecido murió cuando menos se esperaba” (320).

El otro factor que les condena al fracaso, es el apego a la costumbre y a tradiciones que les impiden pensar y eso les sume en la más completa ignorancia e incapacidad para salir adelante, él mismo se hace la pregunta en uno de sus cuentos “¿...es el fatalismo, ignorancia y abandono, en que vegetaban los descendientes de los hombres que, en otros siglos fueron grandes astrónomos, cantores, pintores y oradores?” (238). Y resulta curioso porque él que se hace la pregunta en el cuento es “El Primer magistrado de la Nación”, al cual él solía acompañar en sus viajes, como secretario de la Presidencia de Ubico.²⁷

En esa pregunta está reflejando claramente su visión romántica del indio del pasado y su pesimismo irreversible del indio del presente que, no sólo es irredimible, sino que está condenado a fracasar o a desaparecer; recordemos sus discursos en el debate del año 37 sobre “Algo más sobre el indio”. Para Samayoa Chinchilla el indígena tiene una incapacidad psicológica para evolucionar

porque “no ha podido evadirse de su mundo mental... son pueblos milenarios cuyas energías primitivas, por una u otra causa se agotaron y todo esfuerzo por volverles a su antigua vida sería vano” (“Algo más”).²⁸ La incapacidad de redimir al indio se encuentra en una frase que pronuncia en el cuento, “La llamada” y que posteriormente repite en su debate en *El Imparcial* en 1937 “Algo más acerca del indio”, cuando está hablando de la incapacidad del indio milenario y de su atavismo debido a su sangre india, dice una frase que lo condena para siempre al bando de los perdedores y al fatalismo irreversible, propio del racialismo teórico: “Cada uno es cada uno y cada uno es lo que es.... la desgracia está en querer salirse del *molde* que señala su propia condición.... *así es, así es*” (227).

En el debate mencionado anteriormente, afirma de manera contundente que, “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 naturaleza... dime lo que comes y te diré lo que será tu descendencia” (“Algo más”). En cuanto a los tópicos que utiliza para describir a los indígenas actuales son siempre los mismos: “indios tristes y andrajosos, raquítics y sucias mujeres, envueltas en faldas desteñidas y niños degenerados por el abuso que ellos y sus mayores hicieron del aguardiente” (*Madre* 238); “Los niños eran huraños e impenetrables como sus padres” (194). Otro de los códigos binarios y categorías antinómicas en el mundo indio y el mundo del blanco, es la de que los indios tienen un pensamiento mágico, no racional y además que los indios no piensan con la razón sino con las vísceras, con el corazón, o con la pasión y que el instituto salvaje les traiciona. “¡Así son los indios!”, “Con los indios nunca puede uno fiarse”. “¿Quién dice que los indios no piensan? Lo que pasa es que piensan en molde y por instinto de defensa, son haraganes” (331, 332). Otra frase para describir a los indígenas camineros que construyeron la carretera desde Cobán hasta Petén dice de ellos, “Como todos los hombres

primitivos, esos pioneros tienen la intuición muy despierta a lo extraordinario” (331).

Lo que viene a decir en este lenguaje discursivo es que los indígenas no piensan; sienten y se mueven por pasiones o por intuiciones, pero son incapaces de tener un pensamiento racional y por eso son ignorantes, tradicionalistas y no pueden progresar en la vida, porque sus sangres están gastadas. En otro cuento el protagonista se lamenta, “Ah malhaya, los indios deben saber algo – No. ¡Qué van a saber los indios!” En el contexto de este pensamiento mágico-mítico, herencia del pasado y de la “sombra agónica del indio”, encontramos en más de cinco cuentos la figura del brujo, curandero o chamán,²⁹ refiriéndose a estos personajes de una forma temerosa y despectiva a la vez.

En “María Candelaria”, aparece el curandero que no cura a la niña, en “El Brujo de Chitzajay”, el personaje central es un brujo que ataca al acompañante del “patrón”, un “indio joven de pura raza”, que lo describe en situación de subalternidad como “su sirviente” y a quien el brujo ataca, convertido en un león colorado y lo mata a dentelladas. Las relaciones a lo largo de todo el cuento entre el patrón y su acompañante son de absoluta subalternidad patrón/sirviente y curiosamente el brujo no ataca al patrón que era el que iba a apoderarse de las minas de oro, azogue, y mercurio, sino al indígena por acompañarle. Pero el patrón mata al brujo y salva a los indios del curandero, porque los brujos aparecen siempre como malvados, supersticiosos; se les mata para salvar a los pobres indígenas, enfermos de miedo y de supersticiones, atrapados en el pensamiento mágico, por eso deben de morir.

Qué gran diferencia de tratamiento le da al mismo personaje Wyld Ospina a Ilonel, en la *Tierra de la Nahuyacas*, o a Banonel, en *Los lares apagados*,³⁰ en donde los chamanes aparecen como hombres sabios, que protegen a su pueblo y que lo conducen hacia su salvación colectiva o personal y que les enseñan aquellos conocimientos espirituales, morales y materiales que les permiten sobrevivir en

un mundo hostil del blanco-ladino, que les enseña la historia de su pueblo de su pasado, cuando aún, aun “no estaban en situación de servidumbre bajo el dominio del extranjero” (sin página). Los chamanes, para Wyld Ospina, son aquellos que conservan la memoria colectiva de su pueblo como Juan Matalbatz, que salvó a su región del yugo extranjero e impidió la conquista de los españoles. Qué diferencia de papel y de funciones entre los dos autores, para Wyld Ospina, los chamanes (o Ajkik) son los guías espirituales de su pueblo los hombres sabios a imitar, que, cuando ya no pueden contribuir a mejorar a sus congéneres, se produce una transfiguración y los conducen al mundo de los espíritus para que no sufran mas. ¡Qué diferencia la descripción de respeto a sus dioses y a sus ritos mayas!, respecto de la visión de Samayoa Chinchilla.

¿Qué sucedía entonces? ¿Habían dos tipos de brujos o chamanes, unos eran sabios y guías espirituales y poseían un profundo conocimiento espiritual y de medicina natural, mientras que otros eran malvados, ignorantes y poseían un conocimiento mágico, idolatra y supersticioso en la misma época, en las mismas regiones? ¿O eran dos concepciones de ver a los Otros o de percibir a los indígenas, uno con respeto y reconocimiento de su cultura, sus conocimientos y saberes y la otra con desprecio, discriminación, intolerancia y racismo? En esa medida la incorporación del indígena a la nación y la construcción de sus identidades étnicas cambia sustancialmente; en la narrativa de Wyld Ospina al indígena se le incorpora a la nación y se le dota de ciudadanía desde el respeto pleno e incluso admiración a su cultura y espiritualidad y la otra, se le excluye a la nación, se plantea incluso su exterminio y, en el caso de que no quede más remedio que incluirle como sirviente, como peón, campesino, como subalterno desde el desprecio, la degradación y el racismo.

Vemos pues que en la propia narrativa literaria también se pueden observar estas dos visiones contrapuestas del Otro que van a marcar dos formas de incorporar al indígena a la nación y de construir sus identidades de forma

dicotómica o complementaria, así como de establecer una jerarquía social y racial diferente, una va a ser a través del respeto, del reconocimiento a su cultura y de su aportación a la nación en pie de igualdad y la otra va a ser desde el servilismo, la subalternidad, la humillación del Otro al que nada se puede hacer para salvarle o redimirle porque es un ser agónico llamado a desaparecer.³¹ Los dos modelos de nación y de inclusión/exclusión y exterminio están fijados en el imaginario colectivo y en la forma de repensar la nación ya desde 1930 y se van a expresar de forma diametralmente opuesta en la narrativa literaria del país y en la construcción de la identidad nacional y lo que es más dramático, es que se sigue repitiendo esas dos visiones en la actualidad.

Notas

¹ Véase Seymour Menton, *Historia crítica de la novela guatemalteca*; Arturo Arias, *La identidad de la palabra*; Dante Liano, *Visión crítica de la literatura guatemalteca*, y del mismo autor, el estudio introductorio a Miguel Angel Asturias *La Arquitectura de la Vida Nueva*. Esta última obra es una interesante aportación sobre la vinculación de la literatura y la formación nacional.

² Este debate acerca de la vinculación entre cultura, narración y nación y de la relación entre etnicidad y nacionalismo, forma parte de los principales debates teóricos de la actualidad acerca de la nación. Sobre este tema, véase la compilación de artículos de Álvaro Fernández Bravo, *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*.

³ Sobre el valor del cuento como género literario, véase Carlos Pacheco y Luis Barrera Linares (comps.), *Del cuento y sus alrededores*; Peter Fröhlicher y Georges Günter (eds.), *Teoría e interpretación del cuento*; y Walter Benjamin, "El narrador".

⁴ La obra de Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América*, causó un gran revuelo en América Latina e influyó a gran parte de los pensadores de la época, no sólo por su concepción de determinismo psico-biológico, sino por su enorme crítica al caudillismo como causa de los males de la nación.

⁵ A partir de 1903, Estrada Cabrera impuso una serie de mecanismos para que "las elecciones presidenciales se sucedieran periódicamente, como una crisis morbosa a que debía resignarse la República sin protesta y sin remedio", utilizando la frase famosa "Después de mí los gringos" (Wyld Ospina, *El Autócrata* 154).

⁶ El antiimperialismo era una posición muy común en el modernismo latinoamericano, empezando por Rodó y Darío, y continuando con un antiimperialismo más militante con Palacios, Ugarte, Ingenieros, Soto Hall y Masferrer. Véase José Luis Calvo Carrilla, *La cara oculta del 98, místicos e intelectuales en la España del fin de siglo, 1985-1902*. En su artículo "Ariel de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción", Yamandú Acosta analiza la función ideológica y utópica de *Ariel* en la construcción de la identidad latinoamericana y la proyección en las generaciones posteriores de intelectuales.

⁷ Su concepto de *auténtica nacionalidad, verdadera nacionalidad o nacionalidad positiva* era similar a otros autores vinculados a la teosofía como Vasconcelos, Juárez Muñoz, García Monge y Masferrer. Se estaba oponiendo al concepto de nación homogénea de los liberales, un nacionalismo cultural y espiritual, que consideraba que la nación no debía estar fundada en símbolos patrios y en conceptos abstractos, como el de ciudadano, sino en valores espirituales y culturales, en la regeneración moral del individuo y de la sociedad y en la búsqueda de una identidad propia de raíces hispanas. En otros términos estaban oponiendo el concepto de nación cívico-política al de nación étnico-cultural.

⁸ Son escasos los autores nacionales que han dado importancia a la novela criolla de Wyld Ospina como novela fundacional de la nación étnico-cultural guatemalteca. Arturo Arias, en el capítulo II de su tesis, *La Gringa* de Wyld Ospina y *La Tempestad* de Flavio Herrera, ya plantea la importancia de *La gringa* como una novela criolla con proyección social, pero no la vincula a la construcción nacional en la línea de Sommer o Menton.

⁹ En este sentido la influencia de los pensadores mexicanos es indudable, sobre todo la de Molina Enríquez para quien resultaba necesaria la elaboración de un nuevo pacto social que revalorizara la cultura indígena, ya que, "la nacionalidad y la patria implican acompañamiento en un ideal por los hijos de un mismo país y cohesión en la defensa de los propios intereses" (sin página).

¹⁰ Carlos Wyld Ospina escribe un artículo "A propósito de la obra apostólica de Masferrer", en que alaba su obra como educador y hombre de acción y ataca a la literatura modernista como literatos farsantes y retóricos. Véase Casaús Arzú, "La influencia de Alberto Masferrer en la creación de redes teosóficas y vitalistas en América Central (1920-1930)".

¹¹ Véase Arias, *La identidad de la palabra*.

¹² Junto con este primer cuento de *La tierra de las Nahuyacas*, se encuentran otros con temáticas similares como "la Mala Hembra", "Los dos", "Las Palomas" y "Felipe de Esquipulas".

¹³ Sobre estos temas véase Homi Bahba, *Nation and Narration*, y Ramón Maíz, (comp.), *Nación y Literatura en América Latina*.

¹⁴ Coincido plenamente con Cifuentes de que *La Tierra de las Nahuyacas* es uno de los primeros libros de narrativa sobre el tema de la etnicidad, porque lo hace con respeto, admiración y amor. A su juicio plantea innumerables formas de hacer una literatura nacional. La visión de Wyld Opsina se contrapone sustancialmente con la visión del indio en la narrativa de Flavio Herrera y de Samayoa Chinchilla. Véase Cifuentes, *Las generaciones literarias*, p. 121.

¹⁵ En este pasaje un poco críptico está clara la enorme influencia de la teosofía en la medida en

que está hablando de la procedencia de los Mayas de la Atlántida, teoría teosófica desarrollada por Besant y Blavatski y está planteando que su Dios era la tierra y el sol, por la influencia de la heliosofía. Sobre este tema véase, Casaús, "La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX: la influencia de las redes teosóficas en la opinión pública".

¹⁶ Wyld describe al indio aladinado como "hecho a las maneras del mestizo o del blanco (ladino) en *Tierra de la Nahuyacas*, p.34.

¹⁷ Véase la definición del ladino como un ser ficticio, en Guzmán Bockler, *Guatemala: una interpretación histórico-social*.

¹⁸ Esta descripción aparentemente "neutra" sobre Sebastián Ax, sobre "sus miembros robustos y su sangre sana", está claramente referida a los partidarios del degeneracionismo y de la eugenesia, que consideraban que la sangre del indio ya estaba gastada que era impura y que debería morir o mejorar la raza. Véase Casaús Arzú, "El binomio degeneración regeneración en las corrientes de pensamiento positivistas y racialistas de principio de siglo XX".

¹⁹ Los autores del positivismo racialista que más influyeron en esta generación fueron Hippolyte Taine, que 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" (sin página). Gustave Le Bon consideraba que era la herencia y la sangre era lo que decidía la inferioridad o superioridad de las razas. Gobineau, consideraba que "es la raza la que lo decide todo [...]", por ello, sólo el cruzamiento de sangres puede mejorar la especie y evitar su degeneración. Véase Tzevetan Todorov, *Nosotros y los otros*, p. 189. Un repaso sobre estas influencias racialistas en América latina, podemos encontrar en la obra de Richard Graham, (ed), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*.

²⁰ Recordemos la pertenencia de Wyld Opina a varias sociedades teosóficas y que fue el fundador de una de las revistas teosóficas mas importantes, *Estudio*. Por otros artículos y testimonios de otros Ajkik, tenemos constancia de que Wyld Ospina defendió a un chamán de Quetzaltenango, Santiago Coyoy que fue condenado a muerte y Wyld Opina estuvo a su lado hasta el final de sus días, lo cual nos da a entender la estrecha relación que había entre estos dos tipos de espiritualismo. Véase Casaús Arzú, "El Binomio degeneración-regeneración en las corrientes positivistas y racialistas de principios del siglo XX en Guatemala".

²¹ Aunque pertenece cronológicamente a la generación del 20, sus colegas de generación le excluyen por no haber participado en el derrocamiento de Estrada Cabrera, por no haberse formado en el Instituto Nacional Central para Varones y por haber sido el Secretario de la Presidencia durante la dictadura de Ubico.

²² Nos referimos a la segunda etapa del indigenismo o de la novela pre-indigenista, en donde al indígena se utiliza como objeto estético literario, pero que poco tiene que ver con su vida y sus costumbres o que no logra rehuir de ese indio mítico del pasado o del indio exótico o folklórico. No coincidimos con la opinión de Albizúrez Palma y Barrios y Barrios, que consideran a Samayoa un precursor del indigenismo porque "recoge una actitud respetuosa de las creencias, formas de vida, dolor y miseria de los antiguos dueños de estas tierras". Todo lo contrario, su obra rezuma desprecio, desconocimiento y racismo.

²³ Véase Samayoa Chinchilla, "Algo más acerca del Indio" y la "Carta de Samayoa Chinchilla a Ramón Aceña Duran".

²⁴ Solo en uno de los cuentos, "Mas allá de Chirreacte", se vislumbra alguna esperanza para el pueblo indígena y sus futuras generaciones: "Sobre esta niña vuela el aliento de las futuras generaciones" (340).

²⁵ En esta ocasión lo dice en un contexto de que el indio "Sangay no puede aspirar a casarse con alguien que no es de su raza ni de su clase social." Se repite en cuatro ocasiones, dos veces en la llamada (211, 223).

²⁶ Samayoa pensaba, como otros intelectuales de esta corriente, en que regenerar a los indígenas era inútil porque, "sus energías se agotaron y es improductivo luchar para devolverles a la vida". Como dirían los neo-racistas actuales, su mundo era tan diferente, tan inasimilable que no merecía la pena hacer el esfuerzo, "porque su espíritu está agonizando y hay que ayudarlos a morir" (sin página).

²⁷ Samayoa Chinchilla, *El dictador y yo*.

²⁸ En este párrafo el proyecto eugenésico está muy claro, resulta la única forma de integración a la nación. Sobre estos temas, véase Casaús Arzú, "De la incógnita del indio al indio como sombra: el debate de la antropología guatemalteca en torno al indio y la nación, 1821-1938".

²⁹ Hacemos notar que si bien emplea de vez en cuando el término "chamán", como lo emplea Wyld Ospina que siempre se refiere con respeto y admiración a los chamanes o ajkik, como seres con una enorme espiritualidad y poderes especiales, Samayoa Chinchilla siempre está denigrando a éstos personajes. Véase, Wyld Ospina, *La Tierra de las Nahuyacas*, p. 34, y *Los lares apagados*.

³⁰ Carlos Wyld Ospina describe al Banonel o el chamán como, "curandero iniciado en la mística Kecchí" y lo describe en su libro como el anciano que instruía a Yat como un padre enseña a su hijo la sabiduría de la vida y le muestra el gran espíritu del sol. Todas sus referencias al chamán son de respeto y admiración por sus conocimientos y su sabiduría (*Lares apagados* 18, 19).

³¹ En el primer capítulo de su ensayo *El Dictador y Yo*, ya pone de manifiesto su opinión acerca de los indios y de los pueblos latinoamericanos que son "Pueblos indolentes y fatalistas, no sólo por razones de clima y alimentación, sino porque sus antecesores, indios y españoles, lo fueron en grado y forma superlativa" (45).

Obras consultadas

- Acosta, Yamandú. "Ariel de Rodó, un comienzo de la filosofía latinoamericana y la identidad democrática de un sujeto en construcción." *Cuadernos Americanos* 88 (2001): 199-221. Impreso.
- Albizúrez Palma, Francisco y Catalina Barrios y Barrios. *Historia de la literatura guatemalteca*. Tomo 3. Guatemala: Editorial Universitaria, 1982. Impreso.
- Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Trad. Eduardo L. Suárez. México: FCE, 1993. Impreso.
- Arturo Arias, *La identidad de la palabra: narrativa guatemalteca a la luz del siglo XX*. Guatemala: Artemis Editor, 1998. Impreso.
- Benjamin, Walter. "El narrador." *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1991. 111-134.
- Bhabha, Homi, *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990. Impreso.
- Bunge, Carlos Octavio. *Nuestra América*. Madrid: Espasa Calpe, 1929. Impreso.
- Calvo Carrilla, José Luis. *La cara oculta del 98: místicos e intelectuales en la España del fin de siglo, 1885-1902*. Madrid: Cátedra, 1998. Impreso.
- Casaús Arzú, Marta. "La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX: la influencia de las redes teosóficas en la opinión pública." *Universum* 17 (2002): 297-331. Impreso.
- . "La influencia de Alberto Masferrer en la creación de redes teosóficas y vitalistas en América Central (1920-1930)." *Cuadernos Americanos: Nueva Época* 99 (2003): sin página. Impreso.
- . "De la incógnita del indio al indio como sombra: El debate de la antropología guatemalteca en torno al indio y la nación, 1821-1938." *Revista de Indias* LXV 234 (2005): 375-404. Impreso.
- . "El binomio degeneración-regeneración en las corrientes positivistas y racialistas de principios del siglo XX en Guatemala." *Revista Mesoamérica* 51 (2009): 1-27. Impreso.

- Cifuentes, Juan Fernando. *Las generaciones literarias en Guatemala*. Guatemala: Palo de Hormigo (sin fecha). Impreso.
- Fernández Bravo, Álvaro. *La invención de la nación: lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000. Impreso.
- Frohlicher, Peter y Georges Gunter, eds. *Teoría e interpretación del cuento*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995. Impreso.
- Graham, Richard, ed. *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Texas: U of Texas P, 1990. Impreso.
- Guzmán Bockler, Carlos. *Guatemala: una interpretación histórico-social*, México: Siglo XXI, 1974. Impreso.
- Juárez Muñoz, J. Fernando. *El indio guatemalteco: ensayo de sociología nacionalista*. Guatemala: Tipografía Latina, 1931. Impreso.
- Liano, Dante. *Miguel Angel Asturias: La Arquitectura de la Vida Nueva*. Edición facsimilar. Roma: Bulzoni Editore, 1999. Impreso.
- . *Visión crítica de la literatura guatemalteca*. Guatemala: USAC, 1997.
- Maíz, Ramón. *Nación y literatura*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. Impreso.
- Menton, Seymour, *Historia crítica de la novela guatemalteca*. Guatemala: EDUCA-USAC, 1985. Impreso.
- Molina Enríquez, Andrés. *Los grandes problemas nacionales*. México: ERA, 1981. Impreso.
- Pacheco, Carlos y Luis Barrera Linares, comps. *Del cuento y sus alrededores: aproximaciones a una teoría del cuento*. Caracas: Monte Avila, 1993. Impreso.
- Samayoa Chinchilla, Carlos. "Algo más acerca del indio." *El Imparcial* 26 enero 1937: 3. Impreso.
- . "Carta al Señor Don Ramón Aceña Durán." *El Imparcial* 28 enero 1937: 6. Impreso.
- . *El dictador y yo. Verídico relato sobre la vida del General Ubico*. Guatemala: Ministerio de Educación "Pineda Ibarra", 1967. Impreso.

- . *Madre milpa. Cuentos y leyendas*. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, 1998. Impreso.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: UC P, 1991. Impreso.
- Todorov, Tzevetan. *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI, 1991. Impreso.
- Unzueta, Fernando. "Escenas de lectura: naciones imaginadas y el romance de la historia en Hispanoamérica." *Nación y literatura en América latina*. Comp. Ramón Maíz. Buenos Aires: Prometeo, 2007, p. 69-112. Impreso.
- Wyld Ospina, Carlos. *El autócrata: Ensayo político social*. Guatemala: Tipografía Sánchez & De Guise, 1929. Impreso.
- . *La Gringa. Novela Criolla*. Guatemala: Tipografía Nacional, 1936. Impreso.
- . *Los lares apagados*. Guatemala: Editorial Universitaria, 1958. Impreso.
- . "A propósito de la obra apostólica de Masferrer." *Orientación* 27 octubre 1929: 3.
- . *La tierra de las Nahuyacas*. Guatemala: Ministerio de Educación, 1957. Impreso.