



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
HISTORIA, HISTORIOGRAFÍA Y CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO EN
AMÉRICA LATINA

La América Trascendental: ocultismo y acción política
Redes político- intelectuales en México y Centroamérica
1900-1934.

Tesis que para optar por el grado de Doctora en Estudios Latinoamericanos

PRESENTA

Alejandra Gabriela Galicia Martínez

COMITÉ TUTOR:

DR. Horacio Alberto Crespo Gaggiotti

Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales,
Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

DR. Gabriel Andrés Kozel Trusz

Escuela de Humanidades,
Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

DR. Arturo Vilchis Cedillo

Posgrado en Estudios Latinoamericanos,
Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Noviembre del 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Greta.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la oportunidad que me dieron para realizar esta investigación.

Quiero expresar un reconocimiento a mi comité de tutores. Al Dr. Horacio Crespo agradezco, con mucho cariño, el entusiasmo con el que acogió este proyecto de investigación, por su apoyo incondicional, sus consejos y su infinita paciencia. Al Dr. Andrés Kozel quiero agradecer su acompañamiento durante el proceso de pesquisa, además de su generosidad por abrirme las puertas de su casa, haber compartido su mesa conmigo y por las charlas que tuvimos, las cuales estimularon mi reflexión y estuvieron presentes en la redacción de este trabajo. Al Dr. Arturo Vilchis le doy las gracias por su interés en acompañar esta investigación y por sus comentarios.

El Dr. José Ricardo Chaves tiene un lugar especial en este trabajo. A partir de la primera entrevista que tuvimos en 2017 muchas de las inquietudes, ideas y sentimientos que dieron origen a esta tesis comenzaron a tomar forma. Le agradezco haberme recibido en su curso *Lo esotérico en la literatura moderna* en el que conocí la importancia y la profundidad del mundo de la esoterología. Reconozco que algunas de las ideas aquí plasmadas son resultado de escucharlo, leerlo y de los intercambios que hemos tenido. Gracias por su generosidad con mi trabajo, por estimularlo, por recibirlo con interés, pero principalmente por su lectura detallada.

De igual forma quiero agradecer al Dr. Juan Pablo Bubello por darme la oportunidad de conocer al Esoterismo Occidental desde la perspectiva histórica y por los atinados comentarios que realizó a esta tesis.

Dos personas son fundamentales en este trabajo. Anahí Briano Veloz, quien escuchó mis primeras intuiciones y las incentivó. Agradezco mucho el diálogo que hemos construido, las formas en que lo alimentamos y el acompañamiento en el proceso de investigación y escritura de este trabajo. Eudald Cortina Orero ha sido un cómplice en toda esta travesía. Desde que nos conocimos entablamos una constante conversación y coincidimos en nuestra pasión por los libros viejos y los documentos desperdigados. Eudald es el responsable de mi paso por varias librerías de viejo donde encontré valiosos textos incluidos en este trabajo. Quiero agradecerle por su paciencia, su escucha y por su generosidad al recibirme en la Universidad de Santiago de Compostela. A ambos quiero expresarles mi admiración y cariño inmenso.

A Mariano Villalba quiero agradecer su compañía en el inicio de esta investigación, por compartir lecturas y hallazgos, pero especialmente por las veces que pudimos coincidir y explorar el ocultismo mexicano visitando museos y archivos.

Agradezco al Dr. Peter Birle por haberme recibido en el Instituto Iberoamericano de Berlín en donde pude hacer un importante acopio de bibliografía y documentos sobre ocultismo en América Latina. De igual forma doy gracias al Dr. Jorge Juárez, del Instituto de Estudios Antropológicos y Arqueológicos de la Universidad de El Salvador, por haberme aceptado para realizar una estancia que me permitió revisar distintos repositorios de El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. A Esteban Rodríguez Dobles le agradezco su generosidad de compartir documentos y bibliografía conmigo. En el mismo sentido doy las gracias a Rolando Sierra, Yessenia Martínez, Nelson Carrasco, Jorge Amaya, Oscar Meléndez, Luis Roberto Huevo Mixco y Marcelo Sánchez. Nuevamente quiero agradecer a María Auxiliadora, a María Ligia y a Yessica Rivas, por recibirme tan cálidamente en el IHNCA.

Esta tesis no habría sido posible sin la generosidad, cariño, complicidad y entusiasmo de muchas personas que fueron parte fundamental en el proceso de investigación.

Agradezco a mis padres, a mis hermanos y a mi manada por su apoyo incondicional.

A mis primos: Andrea, Adrián y Mayan...

A Edith Rosas y a la Comunidad Hatti por su cariño y escucha.

A Rosario Rodríguez y a Guido Münch (†) por cuidarme y acompañarme en esta investigación.

Agradezco a cada uno de los integrantes de la Coope Jengibre por acogerme con cariño entre sus filas en momentos inciertos. A Joselin Vega y a Adrián Linares por su compañía en las clases de esoterología. A la querida Mariana Bayle por ayudarme a ampliar mi visión del mundo, por las milanesas y el mate. A los miembros de la Gallina Gilda, especialmente a Juli Grassetti, a Alberto Consuegra, a Jenny Mora y a Itzel García. A Lucia Rosas, a Paty Sol (†), a Susy, Iris, Zoraida, Lourdes y Miriam, por permitirme ser parte de su grupo.

Un lugar muy especial tienen mis amigos y cómplices de toda la vida. Gracias a Francisco Cerón por creer en mí; a Armando López Arcos por todo su apoyo y cariño. A Mario Moreno, Isabel Medrano, Adriana Cruz y Malibé Cruz por las charlas durante la pandemia. A Yoreimi Escalona por su escucha y cariño.

ÍNDICE

Introducción	6
Hipótesis	10
..Objetivos	11
..Estado de la cuestión	12
..Marco teórico-metodológico	26
..Descripción del capitulado	46

Capítulo 1.

Ocultismo como Neohumanismo

1.1. Ocultismo como variable del esoterismo.....	49
1.2. Ocultismo como neohumanismo	55
1.3. Ocultismo y modernidad	59
1.3.1. Ocultismo y ciencia	63
1.3.2. Ocultismo, arte y literatura	70
1.3.3. Ocultismo y política.....	74
1.4. Las características del ocultismo	80
1.4.1. Campo esotérico	81
1.4.2. Los sujetos del esoterismo	84
1.4.3. La masificación y democratización	87
1.4.4. La transnacionalización	91
1.4.5. Una lectura positiva de Oriente	94
1.5. La síntesis del ocultismo	95

Capítulo 2.

La transnacionalización del movimiento ocultista

Espiritismo y teosofía en América Latina, 1860-1934

2.1. La configuración ocultista en América Latina	97
2.2. El espiritismo: “Hacia Dios por la ciencia”	105
2.2.1. Espiritismo en América Latina, 1850-1930	114
2.3. Teosofía: No hay religión más elevada que la verdad	131
2.3.1. Teosofía en América Latina, 1900-1934	143

Capítulo 3.

El ocultismo como narrativa.

La América Trascendental, 1900-1934.

3.1. Ocultismo y modernidad en América Latina	154
3.2. La intelectualidad y el ocultismo en América Latina	159
3.3. Las generaciones ocultistas	165
3.4. La América trascendental, un proyecto posible	202

Capítulo 4.

José Vasconcelos.

La articulación de la trascendencia

4.1. Ocultismo y Revolución Mexicana	208
4.1.1. Primer momento: 18850-1900	209
4.1.2. Segundo momento: 1900-1910	217
4.1.3. Tercer momento: 1913-1917	223
4.1.4. Cuarto momento: la institucionalización del ocultismo	229
4.2. José Vasconcelos y el ocultismo	235
4.2.1. Vasconcelos y la reconstrucción de un país: Tres políticas con tinte ocultista	239
4.3. Vasconcelos y la América Trascendental	250
4.3.1. Los reflejos teosóficos en la obra de Vasconcelos	252
4.3.2. Indología	256

Capítulo 5.

El nodo centroamericano

y la América trascendental

5.1. La experiencia mexicana	264
5.2. El panorama del espiritismo y la teosofía en Centroamérica	276
5.3. Ocultismo, ciencia y literatura en Centroamérica: Los Ateneos	287
5.4. La red trascendental	298

Capítulo 6.
Sandino: el hombre símbolo

6.1. El México espiritista y Sandino	313
6.1.1. La Escuela Espiritual de la Comuna Universal	314
6.1.2. El trincadismo en México	326
6.1.3 Sandino en Yucatán	333
6.2. Augusto C. Sandino y su proyecto espiritista	339
6.3. Sandino el símbolo	349
Conclusiones	360
Anexos	373
Bibliografía	382

INTRODUCCIÓN

En un inicio esta investigación planteó profundizar una idea que quedó pendiente de analizar en mi trabajo de maestría, a saber: la incorporación de Augusto C. Sandino en la masonería en México. El primer planteamiento de esta investigación se estructuró en torno a tópicos como la mística, la política y las redes político-intelectuales, y tuvo el objetivo de ahondar en cómo personajes como José Vasconcelos, Gabriela Mistral, Sandino y Víctor Raúl Haya de la Torre, entre otros, habían establecido una suerte de hermandad latinoamericana.

Sin embargo, conforme fui documentándome y trabajando en los distintos archivos que consulté, el fenómeno que en un principio me llevaba por la senda de los estudios de las religiones se fue mostrando en su inmensidad y complejidad. Tengo que confesar que este descubrimiento despertó en mí una gran emoción y al mismo tiempo una gran angustia basadas en querer asir un mundo novísimo en tan poco tiempo de investigación.

Los hallazgos tanto bibliográficos como de fuentes primarias me demostraron dos cosas. Primero, que el fenómeno que anteriormente yo ubicaba como mística y que algunos autores describían como un fenómeno meramente espiritual era más complejo pues, existían vastas expresiones que no habían sido del todo analizadas. Segundo, en algunos casos el abordaje de este fenómeno se caracterizaba por una actitud epistémica que dificultaba aún más acercarse al objeto de estudio, ya que ponía un acento especial en las prácticas herméticas de una serie de personajes que habían constituido una suerte de cofradía latinoamericana. Hubo un momento en que el fenómeno me pareció impenetrable.

Fue con mi acercamiento a la esoterología que se disipó buena parte de esa angustia al presentar al esoterismo más que como una expresión espiritual como un fenómeno histórico-cultural que ha acompañado el despliegue de la modernidad tanto en Europa como en América Latina. Pero asumir a la esoterología también planteó retos. El principal desafío fue enfrentar el desconocimiento y los prejuicios que existen en torno a lo esotérico que no solo tienden a descalificar a aquellos personajes vinculados a una corriente esotérica sino también a crearles cierto halo de beatitud o racionalizarlos al grado de negar su contacto con este tipo de expresiones.

Reconocer que existía una variedad de posturas frente a lo esotérico cuestionó seriamente una de las categorías más importante de la investigación: las redes. Saber que muchos de los intelectuales que se adscribían a lo esotérico no lo hacían de la misma forma, me llevó a preguntarme si en realidad estaba frente a una serie de vínculos estructurados en torno a este fenómeno. Fue nuevamente el trabajo de archivo el que me reveló que muchos de estos vínculos no eran reales.

Por lo descrito hasta aquí parecería que el trabajo de investigación fue frustrante, pero fue todo lo contrario. Ante el complejo panorama que se revelaba y ciertos obstáculos había una certeza: este amasijo de corrientes que unos autores no estaban interesados en definir y que otros ubicaban como espiritualismo fueron una fuente a partir de la cual un grupo de intelectuales, políticos y artistas interpretaron la realidad latinoamericana. De esta evidencia surgieron las siguientes preguntas: ¿Frente a qué fenómeno me encontraba? ¿De qué forma este fenómeno influenció a los intelectuales, políticos y artistas latinoamericanos para interpretar su momento histórico? ¿Qué alcance tuvieron los planteamientos que se hicieron desde este horizonte? ¿Este tipo de lecturas permitieron estructurar redes intelectuales?

Para problematizar estas preguntas y encauzar nuestra investigación asumimos que no existían vínculos evidentes que los principales políticos, artistas e intelectuales latinoamericanos hayan configurado en torno a alguna expresión esotérica. Es más, siendo minuciosos en escudriñar las relaciones entre personajes

como Vasconcelos, Mistral, Haya de la Torre y Sandino, nos dimos cuenta que no existían correlación alguna que nos pudiera hablar del establecimiento de una red teosófica. Lo que sí ubicamos fue una serie de coincidencias que han sido interpretadas como elementos comunes que de forma causal vinculan a dichos personajes. Para ejemplificar esta situación retomamos a dos de las figuras más representativas del latinoamericanismo de los años veinte, el mexicano José Vasconcelos y el guerrillero nicaragüense Augusto C. Sandino.

En el primer aniversario luctuoso de Augusto C. Sandino (1895-1934) la prestigiada revista *Repertorio Americano* reprodujo un discurso que el mexicano José Vasconcelos (1882-1959) pronunció en el Centro de Estudiantes de Derecho de Costa Rica con el título “Sandino. Héroe y víctima”. En su disertación Vasconcelos explicaba la lucha de la principal figura antiimperialista desde la serie de proposiciones que había elaborado en 1926 donde la confrontación entre las razas latina y sajona definía la existencia de un verdadero conflicto, el rechazo al materialismo y la denuncia a las élites políticas corruptas.

Vasconcelos se identificaba con Sandino por considerar que ambos, de alguna forma, habían sido traicionados al sentenciar: “Y entra Sandino a la gloria, pero vuelve a vestirse de luto la historia de este continente desventurado. Hacer de sus héroes víctimas y de sus sabios proscritos; de los hombres honrados hacer parias y encumbrar en cambio la felonía”.¹ A pesar de esta cruda coincidencia no existe registro de que Vasconcelos y Sandino se hayan relacionado, pero sí que sus vidas fueron influidas por los mismos hechos.

Ambos personajes fueron reconocidos y admirados en América Latina por sus posiciones antiestadounidenses, pro hispanistas, y por las grandes empresas que enaltecieron a la “raza hispana”. Vasconcelos encabezó una empresa cultural y educativa que ubicó a México como una vanguardia cultural en la región, y Sandino lideró una guerrilla que se enfrentó al enemigo más importante del momento: Estados Unidos.

¹ Vasconcelos, José, “Sandino. Héroe y Víctima”, *Repertorio Americano*, San José, n°20, 1934.

El año de 1929 fue decisivo en sus vidas. Vasconcelos perdió las elecciones presidenciales frente a una maquinaria política en pleno proceso de institucionalización, y Sandino tuvo que lidiar con la misma estructura que le negaría apoyo diplomático y militar para mantener su resistencia contra los marinos norteamericanos. Tras el fraude electoral Vasconcelos tuvo que salir de México y comenzar un exilio que lo llevarían a plantear posturas abiertamente fascistas. Sandino, por su parte, regresaría decepcionado del gobierno mexicano, a seguir la resistencia en Las Segovias que terminaría con su asesinato en 1934.

Como connotadas figuras, el pensador mexicano y el guerrillero nicaragüense articularon redes de intelectuales, artistas y políticos. En torno a ellos circuló una importante producción intelectual y se construyó un imaginario sobre América Latina. Además, ambos fueron influenciados por corrientes esotéricas que dotaron de contenido a sus reflexiones intelectuales y dieron sentido a su actividad política: desde el espiritismo y la teosofía interpretaron el pasado, su presente y el futuro de la región, abonando a la construcción de una identidad latinoamericana.

La presencia del esoterismo en ambos personajes se expresó en momentos específicos de sus trayectorias políticas. En el caso de José Vasconcelos ubicamos un diálogo no explícito con la teosofía en el periodo que se desempeñó como rector de la Universidad Nacional y como secretario de Educación Pública (1920-1924). El despliegue de sus políticas educativas y editoriales contiene un enfoque incluyente y universalista, propio de la teosofía, en donde el lugar de Oriente es particularmente relevante. Esta fue la base de la narrativa con la que interpretó la Revolución Mexicana, misma que fue recibida positivamente por los grupos de intelectuales latinoamericanos. Además, su producción ensayística fue cardinal para la configuración de una lectura latinoamericanista desplegada desde México de tono racial, hispanista y antiimperialista.

En el caso de Sandino, su militancia en la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal (EMECU), fundada por el español Joaquín Trincado en 1911, dio un viraje a la lucha contra la ocupación norteamericana en Nicaragua. Desde su regreso de México en 1930 el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de

Nicaragua (EDSNN), reconfiguró sus premisas y, aunque no abandonó la estrategia de la lucha armada, adoptó un discurso pacifista, moralista y nacionalista. A partir de estas premisas Sandino recuperó el proyecto unionista centroamericano bajo la bandera del universalismo, la fraternidad y el hispanismo de la EMECU. Dos serán los principales proyectos políticos en donde el guerrillero pondrá en juego las premisas del espiritismo: la Cooperativa del Río Coco y la elaboración de un plan de unión Hispano-Americana.

Estas dos posiciones respondieron a las distintas formas que los valores, axiomas e imaginarios de corrientes como el espiritismo y la teosofía fueron permeando a las sociedades latinoamericanas a partir de la segunda mitad del siglo XIX. De manera que podemos afirmar que las corrientes esotéricas ayudaron a configurar una idea de América Latina, basada en categorías racialistas, idealistas e imperialistas, que fue la base de un discurso cultural, político y epistemológico.

Hipótesis

El ocultismo, entendido como una configuración particular de lo esotérico, se posicionó como un movimiento transnacional que divulgó ideas, valores e imaginarios, los cuales fueron recuperados por las élites intelectuales, artísticas y políticas latinoamericanas para leer e incidir en su realidad. A partir de estos planteamientos cuestionaron la jerarquización de un sistema político instaurado sobre la premisa de la selección natural y a una élite política que veía en el progreso material la realización e incorporación de sus países al mundo civilizado. Desde este horizonte construyeron una modernidad en clave ocultista que se expresó en los ámbitos de la ciencia, el arte, la literatura y la política.

En esta modernidad las élites políticas e intelectuales asumieron el protagonismo y, a partir de esta posición de enunciación, definieron el lugar que deberían ocupar los nuevos sujetos sociales (campesinos, obreros, mujeres, indígenas y estudiantes) dentro de un proyecto de nación; plantearían una nueva

escala de valores y principios (libertad, igualdad, amor, justicia, solidaridad) para configurar una realidad desde un imaginario trascendental, universal y mesiánico.

La modernidad en clave ocultista fue fundamental para México y Centroamérica en el periodo de 1910 a 1934 al permitir a las élites políticas, intelectuales y culturales vincularse entre sí para materializar una noción trascendental de Latinoamérica, es decir: propusieron la consolidación de lo nacional, una lectura utópica de la región y una forma particular de conducta, basada en la estetización de la nación, la utopía y la acción.

Objetivos

El objetivo principal de esta investigación es analizar qué elementos del ocultismo se constituyeron como una expresión de la modernidad y cómo fueron recibidos y reinterpretados entre los políticos, intelectuales y artistas latinoamericanos para leer su realidad y dar sentido a su acción política.

Para explicar la relevancia que adquirió el ocultismo consideramos necesario exponer sus fundamentos y las características de esta expresión esotérica durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX.

A partir de esta caracterización se describe la dinámica del ocultismo y su relación con los ámbitos científico, artístico y político para la configuración de una modernidad ocultista.

En este marco se examinan dos de las principales corrientes ocultistas de la época: el espiritismo y la teosofía. Describimos y periodizamos las formas en que estas corrientes arriban y se instalan en la región latinoamericana.

Para saber el impacto que tuvieron dichas corrientes entre las élites políticas, intelectuales y artísticas latinoamericanas construimos la categoría América Trascendental que nos permite ubicar las coordenadas de lectura en la región desde el ocultismo.

Ejemplificamos esta noción trascendental de América a partir de dos proyectos encabezados por dos de las figuras más representativas de la región. El

encabezado por José Vasconcelos, y el nacionalismo mexicano, y el que lideró Augusto C. Sandino, específicamente después de su segunda estancia en México entre 1929 y 1930. Por último, para evidenciar que la relación entre Vasconcelos y Sandino es un constructo posterior a los hechos, reconstruimos una serie de vínculos que se establecen en espacios que articulan una posible red ocultista.

Estado de la cuestión

En América Latina la producción de textos sobre ocultismo, espiritismo, teosofía, rosacruces, entre otras corrientes esotéricas, es abundante y se caracteriza por ser objeto de distintas disciplinas que van desde la literatura, la antropología, la historia de las religiones, etc. La producción académica sobre esoterismo que analiza el periodo del tránsito del siglo XIX y las primeras décadas del XX se caracterizan por un tímido abordaje del fenómeno, centrándose en alguna corriente específica o en un personaje en particular, pero teniendo en común una definición ambigua del fenómeno.

La heterogeneidad de la producción sobre el esoterismo radica en las distintas intencionalidades de los autores, las cuales pueden ir desde la divulgación y adhesión a alguna corriente esotérica, hasta su análisis y teorización. Son pocos los trabajos que presentan una visión compleja del esoterismo y que dan cuenta de la importancia del ocultismo en la vida político-cultural latinoamericana, pues durante el siglo XX prevaleció una visión antropológica e histórica que ubicó al fenómeno como una expresión espiritual, y recuperó propuestas desde los ámbitos de la sociología de las religiones, la historia y la antropología.²

² Esta tendencia está vinculada a cierta producción académica vinculada a la iglesia católica. Llamamos la atención a textos como el de Kloppenburg Boaventura, "Movimientos pseudo-espirituales". Este es un texto bastante detallado, con clasificaciones e historización, del esoterismo del siglo XIX y XX. Pone principal atención al espiritismo, la teosofía, el gnosticismo, los rosacruces y los masones, entre otros. La intencionalidad de este trabajo es ubicar las distorsiones que causan a la fe cristiana. Desde el Instituto Teológico Pastoral del CELAM, al que pertenece, Kloppenburg, va a describir al esoterismo como: "La expresión 'movimiento pseudo-espirituales' es tomada del n.268 del Documento de Puebla. Este mismo documento describe tales movimientos como formas religiosas o para religiosas, con un conjunto de actitudes muy diferentes entre sí que aceptan una realidad superior (espíritus,

Una de las tendencias de estudio más interesantes sobre el ocultismo es aquella que recoge la premisa de la importancia de las corrientes esotéricas como parte del modernismo latinoamericano. Desde el ámbito de los estudios literarios el esoterismo es analizado como parte de la poética modernista y fundamento de una idea de modernidad en clave occidental. Textos como *El ocultismo y La creación poética* de Eduardo Azcuy; *Los hijos del limo* de Octavio Paz o *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad. El recurso modernista a la tradición esotérica* de Cathy Login Jade,³ centran su atención en la importancia de la poesía y el esoterismo, y hacen explícita la relación entre romanticismo, esoterismo y modernismo. La valía de estos textos es que enfatizan elementos que posteriormente serán ubicados como característicos del fenómeno esotérico como la presencia de las analogías, las correspondencias e incluso una noción de naturaleza animada que explican su presencia en las expresiones literarias. Por ejemplo, Eduardo Azcuy pone especial atención en los elementos que permiten la construcción poética:

Para el hombre arcaico, ese hombre que describen los mitologemas y que se mueve fuera de las culturas historiográficas en una supuesta dimensión intemporal, la realidad se inscribe en un solo orden, No existen para él dos imágenes del mundo, sino una. La conciencia mítica que permite al hombre original soldarse con los ritmos de la naturaleza, genera una imagen ensanchada de lo real. La lógica ordinaria y la lógica efectiva se integran con una lógica que hoy llamaríamos de lo “paranormal”, formando una unidad originaria de la conciencia y del mundo. La pérdida de esta totalidad, con su secuela de limitaciones, constituye el hecho fundamental que determina la iniciación de la cronología y el nacimiento de los mitos.⁴

fuerzas ocultas, astros, etc.) con la cual entienden comunicarse para obtener ayuda o normas de vida. [...] es evidente la alusión al Espiritismo Umbanda, a la Teosofía, a la Antroposofía, al Rosacruzismo y al Gnosticismo [...] Puebla a sí mismo nos pide estudiar diligentemente el fenómeno de los movimientos religiosos libres y las causas que motivan su rápido crecimiento, para responder a nuestras comunidades eclesiales a los anhelos y planteamientos a los cuales dichos movimientos buscan dar una respuesta”. Kloppenburg, Buaventura, “Movimientos pseudo-espirituales” en *Medellín*, vol. 7, n°8, diciembre, 1981, pp. 480-529; Sampedro Nieto, Francisco, *Sectas y otras doctrinas en la actualidad*, Santa Fe de Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1999.

³ Azcuy, Eduardo, *El ocultismo y la creación poética*, Buenos Aires: Sudamericana, 1966; Login Jade Cathy- *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad. El recurso modernista a la tradición esotérica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986; Paz, Octavio, *Los hijos del limo*, Barcelona: Biblioteca del Bolsillo, 1990. En esta misma tónica encontramos el texto de Gutiérrez, Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos-culturales*: Barcelona, Montecinos, 1989.

⁴ Azcuy, Eduardo, *ibid.*

Azcuy retoma el sentido primigenio del esoterismo de entre siglos. Su explicación parte de “la caída” como la unión entre lo divino y lo mundano, retoma de nuevo la idea de Unidad y Totalidad, y plantea que el objetivo de la humanidad es la constante búsqueda del retorno al origen a partir de la trascendencia humana a través de las técnicas ascéticas y contemplativas.

Desde esta perspectiva surgirá una prolífica bibliografía que considera al esoterismo como una variable para analizar las obras de los principales autores de la narrativa hispanoamericana y portuguesa, tendencia que aún sigue presente. Así encontraremos textos que se centran en figuras como Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Roberto Arlt, Leopoldo Marechal, Vicente Huidobro, Ramón del Valle Inclán, Viriato Díaz- Pérez o Fernando Pessoa.⁵ En este ámbito, un texto sin datar, que podemos considerar como uno de los primeros en vincular el fenómeno esotérico con lo político es “Nacionalismo y esoterismo en la estética de Ricardo Rojas” de Miguel Ángel Muñoz.⁶ Este trabajo ubica al fenómeno esotérico como parte de las narrativas nacionalistas latinoamericanas analizando la presencia de movimientos como el romanticismo, el orientalismo, el simbolismo y el pitagorismo como parte de las influencias de uno de los intelectuales argentinos más influyentes: Ricardo Rojas en textos como *Eurindia* (1924) y *Silabario de la decoración americana* (1930). En el texto de Muñoz encontramos una de las primeras descripciones de las variables que explicarán la relación entre el esoterismo de finales del siglo XIX y principios del XX y la construcción de los estados nacionales latinoamericanos:

“La adhesión de Rojas no es una excepción en su tiempo. Hacia fines del siglo XIX son numerosos los artistas e intelectuales que emprenden el camino de un muy

⁵Ordoñez Andrés, *Fernando Pessoa. Un místico sin fe*. México: Siglo XXI, 1991; Salazar Aníbal, “Modernismo y teosofía: La visión poética de Lugones a la Luz de ‘Nuestras ideas estéticas’” en *Anuario de Estudios Americanos*, n°2, vol. 57, 2000; Cavalcanti, Filho José Paulo, *Fernando Pessoa. Uma quase autobiografía*, Rio de Janeiro: Editoria Record, 2011; Banga, Fabián, *Brujos, espiritistas y vanguardistas*. Arlt, Huidobro & Valle Inclán, Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2016; Mercado, Javier, “Marechal hermético. Alquimia y esoterismo”, en Lojo, María Rosa, *Leopoldo Marechal y el canon del siglo XIX*, Pamplona, 2017; Larrea, López, Juan Felix, *Modernismo y teosofía. Viriato Díaz Pérez*, Madrid: Libertarias, 1993.

⁶ Muñoz, Miguel Ángel, “Nacionalismo y esoterismo en la estética de Ricardo Rojas”, disponible en <http://www.caia.org.ar/docs/26-Mu%C3%83%C2%B1oz.pdf>

particular misticismo a través de estas doctrinas que aspiraban a fusionar elementos de las religiones occidentales y orientales. Este fenómeno se verifica tanto en los simbolistas europeos como en los modernistas latinoamericanos. La crítica al determinismo positivista de la generación anterior, la apertura a las civilizaciones “exóticas” de Oriente y el consiguiente conocimiento de sus religiones favorecidas por el imperialismo europeo y, sobre todo, la preocupación por rescatar al individuo de una sociedad fuertemente alienante, son factores que pueden explicar el misticismo que domina entre los artistas. Además, el cientificismo con el que se presentan esas doctrinas (como la Sociedad Teosófica fundada por Helena Blavatsky en 1875 que postulaba el acceso a la “sabiduría divina”) era una alternativa para salvar el divorcio entre la ciencia positiva y la religión. Este es el argumento central de la obra de Edouard Schuré, *Los Grandes iniciados*, que influyó tanto en la obra poética de [Rubén] Darío como de Rojas”.⁷

A finales del siglo xx aparecerán dos nuevos abordajes del fenómeno ocultista en América Latina. Entre 1996 y 1999 los textos “Magia y ocultismo en el siglo XIX” y “Antropología e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade” introducen los planteamientos teóricos del Esoterismo Occidental⁸ donde el fenómeno esotérico se independiza de las perspectivas que lo relacionan con el ámbito religioso y comienzan a nombrar como tal al fenómeno.

En 1999 se publica en *Cuadernos Americanos* el texto “Redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos. 1910 -1930”⁹ del chileno Eduardo Devés Valdés y el peruano Ricardo Melgar Bao. Este trabajo se inscribe en la tendencia de concebir al esoterismo como parte del espectro religioso, y a pesar de ser uno de los primeros textos que visibilizan la presencia de otro tipo de corrientes ocultistas, más allá de la masonería, se caracteriza por generalizar al fenómeno esotérico, lo que lleva al lector a confundirse:

Entendemos teosofía – teosófico en un sentido amplio, como conjunto de creencias o prácticas que contemplan en primer lugar la posibilidad de contactarse con lo sobrenatural a través del espiritismo, que se identifica con cierto espiritualismo orientalista, el cual acentúa un comportamiento (o una ética) de la hermandad

⁷ *Ibid*, p. 174

⁸ Chaves, José Ricardo, “Magia y Ocultismo en el siglo XIX” en *Acta Poética*, vol.17, 1996, pp. 291-326; Carvalho, José Jorge, “Antropología e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade, en *Horizontes antropológicos*, n°8, 1998, pp. 53-71.

⁹ Devés Valdés, Eduardo y Melgar Bao, Ricardo, “Redes Teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos. 1910- 1930”, en *Cuadernos Americanos*, n° 78, 1999, pp.137-152.

universal. Al interior de estas tendencias hubo escuelas y posiciones bastante contrapuestas.¹⁰

Este trabajo se convirtió en referente para sucesivos abordajes sobre la teosofía, los intelectuales y políticos latinoamericanos por dos elementos. Primero porque ubica una red de los principales intelectuales de inicios del siglo XX entre los que se encuentran José Vasconcelos, Víctor Raúl Haya de la Torre, Gabriela Mistral, Alfredo Palacios y Augusto C. Sandino estableciendo una serie de vínculos inscritos en una “sensibilidad espiritualista”. Segundo porque estas asociaciones perfilan una serie de características de la cultura política latinoamericana como lo es el autoritarismo. De este texto se desprenden los trabajos de la guatemalteca Marta Elena Casaús Arzú y la mexicana Beatriz Urías Horcasitas.

Los textos que desde 2001 ha escrito Martha Elena Casaús sigue las líneas generales propuesto por Melgar y Devés.¹¹ La forma en la que la historiadora guatemalteca aborda el fenómeno tiene el objetivo de ubicar cómo, a partir de la teosofía, los intelectuales centroamericanos construyen una narrativa nacionalista. Incluso profundiza en las afirmaciones de Devés y Melgar al construir una red de centroamericanos vinculados desde la denominada sensibilidad espiritualista.

El tratamiento que da Casaús a la teosofía se caracteriza por ser ambiguo, pues si bien en un momento es considerado como un elemento que propició la

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Casaús, Marta Elena, “El binomio degeneración y regeneración en el positivismo y espiritualismo de inicios del siglo XX” en Casaús, Marta Elena, *El lenguaje de los ismos: Algunos conceptos de la modernidad en América Latina*, Guatemala, F&G Editores, 2010, pp. 157 -202; “El indio, la Nación, la opinión pública y el espiritualismo nacionalista. Los debates de 1929”, en Casaús, Marta Elena y García Giráldez, Teresa, *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios (1820-1920)*, Guatemala, F&G Editores, 2005, pp. 207-227; “La creación de nuevos espacios públicos a principios del siglo XX: la influencia de las redes intelectuales teosóficas en la opinión pública centroamericana (1920—1930), en Casaús, Marta Elena y García Giráldez, Teresa, *Las redes intelectuales centroamericanas*, *Ibid* pp. 71-89: “La influencia de la teosofía en la emancipación de las mujeres guatemaltecas: La Sociedad Gabriela Mistral” en *Anuario de estudios Centroamericanos*, Universidad de Costa Rica, 27 (1), 2001, pp. 31-58;.” Masferrer: La influencia de la Teosofía y de las corrientes hinduistas en las redes intelectuales centroamericanas”, en Klengel Susanne y Ortiz Wallner Alexandra, *Sur/ South. Poetics and Politics of thinking Latin America/ India*, Vervuert-Iberoamericana,. 2016, pp.167-185; “El antiimperialismo espiritualista de Alberto Masferrer”, en Pirker, Kristina y Rostica, Julieta (Coords.) *Confrontación de imaginarios: los antiimperialismos en América Latina*, Buenos Aires/México: CLACSO-Centro de Investigaciones José María Luis Mora, 2021.

configuración de una nueva sensibilidad frente a segmentos marginados de la población centroamericana y ser una pieza clave en la configuración de nuevos espacios públicos que fueron antidictatoriales, antiimperialistas, pro indigenistas, mestizófilos, etc., hay otro momento en que el fenómeno es marginado y banalizado en su análisis:

En síntesis, nos interesa resaltar que la teosofía y las corrientes espiritualistas de la época, *además de representar una moda y para algunos autores fue “como el sarampión”*, formó parte del imaginario de una generación de intelectuales, en su mayor parte literatos, poetas y poetizas vinculados al modernismo que trataron de llevar a cabo una utopía nacionalista y moralizante de búsqueda de valores propios y de una identidad nacional. Imbuidos por este pensamiento pacifista, orientalista y espiritista- que Wyld Ospina catalogó como una filosofía espiritualista, fraternal, constructiva y liberadora- rompieron con el pensamiento hegemónico positivista y materialista y abrieron nuevos debates, proponiendo nuevas alternativas a viejos problemas sin resolver como lo era la nación y el papel que debían jugar los indígenas y las mujeres de las sociedades modernas.¹²

Una de las características de estos textos es que no hay una definición clara del fenómeno que aborda, y éste pasa a segundo plano al ser reducido a una expresión espiritual y religiosa.

Por su parte Beatriz Urias echa mano de la afirmación sobre los rasgos autoritarios que emergen de la teosofía que sostienen Devés y Melgar. En el texto “El poder de los símbolos/ Los símbolos del poder. Teosofía y mayanismo”¹³ describe la política mesiánica que sostuvo a uno de los principales caudillos de la revolución mexicana: Felipe Carrillo Puerto. Tanto Urías Horcasitas como Casaús ponen en la mesa dos elementos importantes para el estudio del esoterismo, el primero son una serie de categorías que deben ser tomadas en cuenta para comprender el fenómeno en América Latina: la raza, el mestizaje y el nacionalismo; el segundo, es que evidencian que hay una serie de fuentes hemerográficas que pueden sostener un estudio complejo de la teosofía en Yucatán y Guatemala, entre

¹² Casaús, Marta Elena, “La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX: La influencia de redes teosóficas en la opinión pública centroamericana” en *Revista Universum*, n° 17, 2002, p.310.

¹³ Urías Horcasitas, Beatriz, “El poder de los símbolos/ Los símbolos del poder. Teosofía y ‘mayanismo’ en Yucatán (1922-1923)”, en *Relaciones*, vol. XXIX, 2018.

las que se encuentran las revistas: *Electra*, *Stadium*, *Vida*, *Revista Estudio*, *Revista Teosofía de México*.

Los planteamientos de Casaús han tenido un eco importante en textos como “Espiritualismo, vitalismo y teosofía en el pensamiento de una red de intelectuales de 1920” de Regina Fuentes de Oliva. Este texto resalta porque es uno de los primeros intentos de diferenciar el espiritualismo, el espiritismo y la teosofía. Sin embargo, este esfuerzo no termina de concretarse al momento en que concibe al fenómeno como una amalgama de lo mismo y no termina de ver en qué coinciden estas corrientes y en qué se diferencian. Fuentes no da una definición de teosofía, sin embargo, hace un apunte relevante: “[...] consideramos importante examinar los planteamientos contrahegemónicos que fueron escondidos o negados por los grupos de poder del momento u otros posteriores que prefieren negar su derecho a la existencia, porque no encajan con la ideología que pretenden conservar”.¹⁴ Este argumento es parcial, pues intenta hacer pasar la presencia de estas corrientes como una postura radical, y no siempre fue así.

Llama la atención que una de las características de esta forma de abordar al fenómeno esotérico es que se sigue considerando un fenómeno espiritual y marginal. Esta fórmula se repite en 2020 en un texto de Devés titulado “Redes teosóficas latinoamericanas y globales 1875-1930: logias, sociedad civil, agentes internacionales. Cuestiones empíricas”¹⁵, en el que se afirma que el pensamiento y el movimiento teosófico latinoamericano es todavía desconocido, y considera que, aunque no hubo figuras relevantes que hicieran aportes teóricos en esta materia, importantes pensadores de la cultura y la política latinoamericana participaron de esta tendencia. Devés sigue sin explorar a fondo a la teosofía pues considera que el pensamiento teosófico no fue realmente tan rupturista como se insinuaba, sino que lo fue respecto al mainstream de las ideas europeas y latinoamericanas.

¹⁴ Fuentes de Oliva, Regina, “*Espiritualismo, vitalismo y teosofía en el pensamiento de una red de intelectuales de 1920*”, en Casaús Marta Elena, *El lenguaje de los ismos: Algunos conceptos de la modernidad en América Latina*, Guatemala: F&G Editores, 2010, p.334.

¹⁵ Devés Valdés, Eduardo, “Redes teosóficas latinoamericanas y globales 1875-1930: logias, sociedad civil, agentes internacionales. Cuestiones empíricas”, en *Izquierdas*, n°49, 2020, 1-18.

En comparación con los abordajes de la teosofía, aquellos que se han encargado de estudiar al espiritismo suelen ubicarlo y describirlo de una forma más clara. En las dos últimas décadas del siglo xx y las primeras del siglo xxi aparecieron reconstrucciones históricas de la corriente en distintos países de la región. A pesar de que existen estas historias, son pocos los países que han revisitado la presencia del espiritismo en sus sociedades. En este sentido destacan las historias de Cuba, Brasil, Puerto Rico, Argentina, Venezuela, Costa Rica, Chile y México.¹⁶ Estos estudios apenas abren el panorama sobre la importancia del espiritismo en los países latinoamericanos.

Será de nuevo desde los análisis literarios que se podrá develar los delgados hilos que permiten tejer una relación entre esoterismo, política, historia, ciencia y literatura. En el año 2000 se publicó el artículo “La visión poética de Lugones a la luz de ‘Nuestras ideas estéticas’”;¹⁷ en este texto Aníbal Salazar Anglada ubica ciertas características del esoterismo —búsqueda de la unidad, la correlación de la Tábula Esmeralda, los elementos pitagóricos, la categoría de cosmos— dentro de la producción poética del argentino Leopoldo Lugones en donde la teosofía, la poesía y la configuración de la nación se sintetizan en el arte como elemento transformador de la sociedad:

“Sentir la belleza es percibir la unidad del Universo en la armonía de las cosas. De este postulado se desprende una consecuencia que antes de ahora tengo expresada así: el estilo es ritmo. Cómo expresa cada autor esa armonía para producir la impresión

¹⁶ Entre los textos más relevantes encontramos: Córdova Martínez, Carlos y Barzaga Sablón Oscar. *Espiritismo de cordón*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2000; Damazio, Silvia F., *Da elite ao povo. Advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*, Río de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994; De Camargo, Candido Procópio, *Aspectos sociológicos del espiritismo en São Paulo*. Freiburg/Bogotá: Oficina de Investigaciones Sociales FERES, 1961; García, Rodríguez Oscar, *Historia del espiritismo en las Islas Canarias*, Ediciones Alternativas, 1997; Herzig, Shannon, Nancy, *El Iris de Paz. El espiritismo y la mujer en Puerto Rico*, Colombia: Ediciones Huracán, 2001; Molina, Iván, *La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX*, Heredia: EUNA, 2011; Romero Matos, Manuel, *Historia del espiritismo en Venezuela*. Maracaibo: S/E, 1983; Vicuña, Manuel, *Voces de Ultratumba. Historia del espiritismo en Chile*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana/Taurus, 2006; Muñoz Salinas, Yerko, *¡Vuelven los muertos! espiritismo y espiritistas en Chile (1880-1920)*, [Tesis de licenciatura], Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2012; Leyva, José Mariano, *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*. México: Ediciones Cal y Arena, 2005.

¹⁷ Salazar, Aníbal, “Modernismo y teosofía: La visión poética de Lugones a la Luz de ‘Nuestras ideas estéticas’”, en *Anuario de Estudios Americanos*, nº 2, vol.57, 2000, pp. 601-626.

de belleza resultante de la unidad demostrada o sugerida: he aquí el problema del estilo. De seguro, la armonía no es más que una; pero los receptores son diversos y, por lo tanto, diversa es la comunicación. Oye el poeta los ritmos, y según los oye, los repite; si fuera posible abarcar toda la armonía, todos los poetas cantarían lo mismo¹⁸

De igual forma destacan los textos de Soledad Quereilhac¹⁹ en los que analiza la figura de Leopoldo Lugones y el despliegue de las sociedades espíritas y teosóficas en Buenos Aires. La obra de Quereilhac sobresale entre la producción de estudios sobre las corrientes esotéricas en Argentina por su visión panorámica del fenómeno pues, además de historizarlo, su perspectiva literaria permite ubicar los elementos del discurso esotérico de inicios del siglo XX y vincularlos con la narrativa de ficción.

Entre 2005 y 2010 con la aparición de dos textos: *Andróginos. Eros y Ocultismo en la literatura romántica* del costarricense José Ricardo Chaves e *Historia del esoterismo en la Argentina* de Juan Pablo Bubello,²⁰ encontramos los primeros análisis en América Latina que incluyen los postulados del Esoterismo Occidental para dar sistematicidad y contenido específico a sus estudios. Esta introducción pasa por posicionamientos epistemológicos favorables al estudio del esoterismo que sostienen que: “el ocultismo en la cultura occidental es demasiado importante como para que sea terreno exclusivo de los ocultistas. Además de considerar que es posible dar cuenta de él desde un enfoque racional e histórico”.²¹

¹⁸ Citado por Aníbal Salazar, *Ibid.*

¹⁹ Quereilhac, Soledad, “El intelectual teósofo. La actuación de Leopoldo Lugones en la revista Philadelphia (1898- 1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario” en *Prismas. Revista de Historia intelectual*, nº12, 2008, pp.67-86; “Sociedades espiritualistas en el pasaje de siglos: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura” en *Dossier: la Sociabilidades culturales en Buenos Aires. 1860-1910*”, en *Prismas. Revista de Historia intelectual*, nº12, 2012, pp.183-186; *Cuando la ciencia despertaba fantasías. Prensa, literatura y ocultismo en la Argentina entre siglos*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2016; “Flammarion en Argentina: divulgación científica, espiritismo y temprana ciencia ficción” en Sevilla Pérez, Elisa, Ramírez Errázuriz, Verónica y Nieto-Galan, Agustín, *Astronomía literatura y espiritismo: Camille Flammarion en América Latina*, Santiago de Chile: RIL Editores, 2022.

²⁰ Chaves, José Ricardo, *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica*, México: IIFL-UNAM, 2005; Bubello, Juan Pablo, *Historia del esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010.

²¹ Chaves, José Ricardo, *Andróginos. Eros y ocultismo. Ibid.* p.8.

En 2011 bajo iniciativa de Juan Pablo Bubello y Francisco Mendonça Jr., se creó el Centro de Estudios sobre Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas (CEEEO-UNASUR) con el objetivo de reunir a investigadores y especialistas de distintas disciplinas en el estudio del fenómeno esotérico en Latinoamérica. Esta iniciativa pretende institucionalizar el estudio del esoterismo, reconociendo la importancia de abordar el fenómeno de forma académica:

Cada uno de nosotros circunscribe sus investigaciones a objetos de estudio específicos, pero se comparten en general el enfoque sobre el western esotericism que Antoine Faivre propuso en 1986. Más allá de los debates teóricos desarrollados desde entonces en el Viejo Continente y Estados Unidos, coincidimos en que, a este campo disciplinar, que se consolidó en los últimos quince años a escala internacional pueden introducirse enfoques, aportes, problemas y debates específicos desde Latinoamérica.²²

Conscientes de los aportes que desde América Latina se pueden hacer al análisis del fenómeno esotérico, de forma rigurosa y sistemática, se han instalado las primeras cátedras de estudio sobre esoterismo en importantes universidades de la región como la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Federal de Santa María, Brasil y la Universidad de Costa Rica. Con esta apertura se han comenzado a divulgar y polemizar los principios del llamado esoterismo occidental en artículos como “El estudio académico de lo esotérico” de José Ricardo Chaves y “O esoterismo na academia: uma análise do percurso histórico e historiográfico” de Ana Rosa Cloquet y Marcelo Leandro de Campos.²³ A partir de la articulación de esta organización conocemos importantes aportes al estudio del esoterismo de la región, publicados, muchos de ellos, en la revista *Melancolia* creada en 2016.

Destacan los primeros textos académicos sobre la Sociedad Teosófica,²⁴ temática que no había sido historizada en la región. Los trabajos de Esteban

²² Bubello, Juan Pablo, Chaves José Ricardo y Francisco Mendonça Júnior, *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina. Enfoques, aportes, problemas y debates*, México/Buenos Aires: UNAM/UBA, 2018, p. 9.

²³ Cloquet, Ana Rosa y Campos, Marcelo Leandro, “O esoterismo na academia: uma análise do percurso histórico e historiográfico”, en *Paralellus*, vol. 6 n°13, 2015, pp. 361-375; Chaves, José Ricardo, “El estudio académico de lo esotérico”, en REHMLAC+, vol.7, n°2, 2015, pp. 120-127.

²⁴ Los estudios sobre la Sociedad Teosófica en español también han surgido en los últimos años en España con textos como Pomes, Jordi, “Dialogo Oriente- Occidente en la España del siglo XIX. El

Rodríguez Dobles y de Andrés Rivero sobresalen por recurrir a la documentación oficial de las ramas de la Sociedad Teosófica en Costa Rica y Cuba, así como los primeros acercamientos a los documentos de la Sociedad Teosófica en México y una genealogía de la teosofía en el mundo panhispánico realizados por José Ricardo Chaves.²⁵ En el mismo tenor hay que señalar los trabajos del salvadoreño Otto Mejía Burgos²⁶

En 2018 se publicó el libro *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina*,²⁷ coordinado por Juan Pablo Bubello de la Universidad de Buenos Aires, José Ricardo Chaves de la Universidad Autónoma de México y Francisco Mendonça Jr., de la Universidad Federal de Santa María en Brasil, el cual

primer teosofismo español (1888-1906). Un movimiento heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de su época” en *Revista HMiC: Historia Moderna i Contemporánea*, n°4, 2006, pp. 55-74; tesis como Penalva Mora, Vicente, “El Orientalismo en la cultura española en el primer tercio del siglo XX”, [Tesis Doctoral], Universidad Autónoma de Barcelona, septiembre de 2013 o libros como García Baena, Rosa María, Carzola Granados, Francisco, *Otras voces femeninas. Edición y producción literaria en las logias teosóficas*, Universidad de Málaga, Atenea, 2010.

²⁵ Rodríguez Dobles, Esteban, *La Sociedad Teosófica en Costa Rica: estudio histórico sobre la implantación, la cultura impresa, la proyección sociopolítica y la metafórica teosófica (1904-1930)*. [Tesis de Maestría en Historia], Universidad de Costa Rica, San José, 2018; “Ciclos, desastres naturales y guerra. Las mentalidades de los teósofos costarricenses: algunos ejemplos sobre la determinación de la historia en las interpretaciones teosóficas, 1904-1930” en *Melancolía. Revista de Historia del Centro de Estudios sobre Esoterismo Occidental de la UNASUR*, vol.5, 2020; Rivera Aponte Andrés, *Origen, formación e institucionalización de la Sociedad Teosófica en Cuba. (1893-1926)*, [Tesis de Maestría] Universidad de La Habana, Cuba, 2020; “La sociabilidad teosófica en Cuba. Una primera aproximación a la historia del movimiento teosófico cubano en su etapa inicial, 1894-1900” en *REMHLAC+*, n°1, vol. 13, 2021, pp. 133-152.; Chaves, José Ricardo. La pérdida de la Estrella. La gira de Krishnamurti por América Latina en 1935. Bubello Juan Pablo, et al., *Ibid.*, pp. 167-203; “Jalones para una historia de la Sociedad Teosófica en México” en *Melancolía*, vol.6, (2021), pp.3-31; “Theosophical Development in the Pan-Hispanic World” (1890-1930), en Baisotti Alberto y Martínez Esquivel, Ricardo, *Modernity of Religiosities and Beliefs. A new Path in Latin America from the Nineteenth to the Twenty – First Century*, Lexintong Books, 2021.

²⁶ Mejía Burgos, Otto, “El Mínimum Vital en sus relaciones con el derecho (El vitalismo desde una perspectiva teórico-práctica); en *Teoría y Praxis* n°28, 2016, pp. 25-48; *Teosofía, espiritualismo y masonería en Centroamérica. Segunda gira del teósofo Jinarajadasa a Centroamérica, 1938*, Editorial Académica Española, 2018.; “El pensamiento teosófico- espiritualista de Alberto Masferrer y la reacción de la iglesia católica”, en *Revista Realidad*. 149, 201), pp. 91-115; “La influencia del pensamiento de Krishnamurti durante la presidencia de Maximiliano Hernández Martínez” en *Revista Melancolía*, vol.3, 2018, pp.131-160; *Aliados con Martínez. El papel de los intelectuales en la matanza de 1932*. San Salvador: UCA Editores, 2015; “Primera visita del teósofo Jinarajadasa a El Salvador y Centroamérica, 1929. Un análisis de sus discursos y sus ideas”, en Rodríguez Cascante, Francisco Y Martínez Esquivel, Ricardo (Ed.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*. Sede del Pacífico: Universidad de Costa Rica, 2019.

²⁷ Bubello Juan Pablo, et al., *op. cit.*

es un esfuerzo conjunto que tiene como intención visibilizar el fenómeno esotérico como un objeto de estudio que puede ser sistematizado e historizado para la comprensión de las sociedades latinoamericanas del siglo XX. Este trabajo es la primera materialización de los vínculos e intercambios realizados por miembros del CEEO-UNASUR.

En 2019 Ricardo Martínez Esquivel y Francisco Rodríguez Cascante editaron el libro *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre Masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*.²⁸ Este libro es hasta el momento el ejercicio más completo de una historia del esoterismo moderno de un país latinoamericano, pues los textos incluidos abordan de forma sistemática la relación entre masonería, espiritismo y teosofía y su relación con los grupos políticos e intelectuales costarricenses, las redes que lograron consolidar a la Sociedad Teosófica en la región, la influencia de estas corrientes en la construcción de espacios de sociabilidad, en general los aportes a la construcción de la modernidad en Costa Rica.

En el caso de México hay que rescatar el trabajo que ha realizado Mariano Villalba. El historiador argentino ha centrado su atención en uno de los principales divulgadores de las corrientes esotéricas en América Latina: Arnold Krum Heller. En su texto “Arnold Krumm- Heller, La Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina” Villalba nos presenta por primera vez la complejidad del panorama esotérico en México destacando la presencia de distintos actores en constante tensión, además de la cercanía de estas corrientes a las élites mexicanas y a las facciones que se enfrentaron en la Revolución Mexicana. De la misma forma Villalba, junto con Bubello, han escrito un primer acercamiento del estudio del espiritismo con una visión regional.²⁹

²⁸ Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel, Ricardo (Ed.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*. Sede del Pacífico: Universidad de Costa Rica, 2019.

²⁹ Villalba, Mariano, “Arnold Krumm- Heller, La Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina” en *REHMLAC+*, vol.10, n°2, 2019, pp.227-258; Bubello, Juan Pablo, Diniz Silva, Marco José, y Villalba, Mariano “Spiritism in Latin America at the turn of the 19th century: The cases of Argentina, Brazil, and México” en Baisotti Alberto y Martínez Esquivel Ricardo, *Ibid.*

Mención especial merece el trabajo del costarricense José Ricardo Chaves quien, como hemos visto, desde 1996 ha escrito textos sobre el tema desde una perspectiva multidisciplinar que incluye la literatura comparada, la historia y algunos atisbos de elementos políticos en sus libros, además resalta su trabajo como compilador, cuentista y novelista, géneros que también están impregnados por la impronta esotérica.

Entre su producción teórica además de los textos anteriormente mencionados sobresalen libros como *México Heterodoxo*; *Gótico imaginal* e *Isis Modernista Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti*.³⁰ El conjunto de estos textos muestra continuidad en la mirada que Chaves tiene del fenómeno esotérico, así como la complejidad que ha alcanzado su reflexión en torno al tema. Es decir, explica la importancia de la relación entre esoterismo, sus corrientes decimonónicas, y el romanticismo desde la literatura comparada en donde las expresiones hispanoamericanas tienen un ligar importante.

Su texto *México Heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX* es un primer acercamiento al panorama esotérico mexicano. En este trabajo Chaves nos presenta las distintas expresiones de las corrientes esotéricas en América Latina y México. Aborda la relación entre modernismo y esoterismo; analiza personajes como Darío y Lugones, estudia *Sophia* una de las principales revistas teosóficas españolas, y para el caso de México recoge a los autores más emblemáticos del espiritismo y la teosofía: Pedro Castera, Amado Nervo, José Juan Tablada, Krum Heller, y abunda en la figura de Blavatsky.

Es con *Isis modernista* que la propuesta multidisciplinar de Chaves muestra su potencialidad. *Isis modernista* es una compilación de ensayos, crónicas, testimonios,

³⁰ Chaves, José Ricardo, *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica. Ibid.; Voces de la sirena. Antología de literatura fantástica de Costa Rica. Primera mitad del siglo XX*. San José: URUK Editores, 2012; *Espectros de Nueva York*. San José: Editorial Costa Rica, 2015; *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos de XX*, México: UNAM-Bonillas Artigas Editores, 2013; *Gótico Imaginal. Ensayos sobre androginia y esoterismo en literatura*, México: Rialta Ediciones, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2018; *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti*. México: UNAM-Bonillas Artigas Editores, 2020.

discursos, estudios, etc., que dimensionan el impacto e importancia tanto del espiritismo como de la teosofía en las configuraciones culturales hispanoamericanas. En este trabajo Chaves ubica las principales ideas e imaginarios que configuran al esoterismo moderno en la región. Relaciona la postura de los autores seleccionados ante las expresiones esotéricas de la época con su producción discursiva, por eso uno de los atributos de esta antología son las breves semblanzas de cada uno de estos personajes, así como la justificación de la selección de los textos incluidos en la obra. La principal aportación de los escritos contenidos en *Isis modernistas* recae en la reflexión del editor de la cual extraemos dos elementos importantes.

El primero parte de la solidez teórico metodológica con la que el compilador se acerca al tema, al evidenciarse en su estudio preliminar, entre otras cosas, la necesidad de seguir repensando la viabilidad y límites del planteamiento faivreano de los seis rasgos característicos del esoterismo occidental, así como la propuesta de Pierre Riffard sobre la esoterología, recuperada, en este caso, por enfatizar en su aspecto académico.

El segundo elemento es que la compilación de los textos contextualiza la presencia del espiritismo y la teosofía en cuatro regiones del mundo de habla hispana –España, México, Costa Rica y Argentina– no al recurrir al lugar común de la relación de lo esotérico con el elemento religioso o como un tópico literario, sino ubicándolo como una variable independiente, propia de una modernidad compartida entre España y los países latinoamericanos. Además de que fundamenta, recogiendo importantes documentos, algunas de las características que tendrá el fenómeno esotérico como por ejemplo: el estrecho vínculo que existe entre España y los países latinoamericanos para la introducción del espiritismo y la teosofía; la existencia de una pluralidad de posturas y expresiones que adquirieron las corrientes esotéricas; la presencia de un “sentido profundo del esoterismo” es decir que el fenómeno está compuesto por narrativas, axiomas e imaginario; la relación entre las principales figuras del ocultismo europeo e importantes figuras

latinoamericanas que detonarían una divulgación de las distintas corrientes esotéricas, entre las más importantes.

Marco teórico metodológico

Frente al panorama descrito, este trabajo intenta dimensionar y sistematizar al fenómeno esotérico del tránsito del siglo XIX al XX, y mostrar su impacto en las sociedades latinoamericanas. Para conseguir este propósito proponemos una serie de variables que ayuden a comprender la relación entre los políticos, intelectuales y artistas latinoamericanos con el ocultismo en este periodo. Utilizaremos dos herramientas teóricas: la esoterología y el análisis de redes sociales.

Consideramos que para analizar la presencia del esoterismo y sus corrientes en el desarrollo político y cultural de la región latinoamericana en el periodo que comprende la segunda mitad del siglo XIX y las primeras tres décadas del XX, es necesario definir categorías tan polémicas como esoterismo, ocultismo y red.³¹

Para las dos primeras categorías recuperamos los postulados y planteamientos de la esoterología, entendida como “el campo de estudios interdisciplinarios y multidisciplinarios que no cuentan con un enfoque teórico único [sino] con una visión amplia de las diversas corrientes y subcorrientes del esoterismo en Europa y América a partir del Renacimiento, aisladas o en interacción entre ellas o con otros ámbitos culturales: la literatura, la música, la política, etc.; todo esto tratado con empatía hermenéutica de parte del estudioso, sobre una base de escepticismo metodológico.”³²

³¹ Consideramos que este procedimiento es necesario para superar las visiones que reducen a lo esotérico a una expresión religiosa, y que desde una concepción ambigua del fenómeno confunden las expresiones históricas del esoterismo con sus corrientes. Estos son los casos de Eduardo Devés y Ricardo Melgar, Marta Elena Casaús y Massimo Introvigne. Devés Valdés, Eduardo; Melgar Bao, Ricardo, *Op. cit.*; Devés Valdés, Eduardo “Redes teosóficas latinoamericanas y globales 1875- 1930, logias, sociedad civil, agentes internacionales. Cuestiones empíricas y conceptuales”, *op. cit.*; Casaús, Marta Elena, *La creación de nuevos espacios públicos a principios del siglo XX, op. cit.*; Introvigne, Massimo, “‘Theosophical’ Artistic Networks in the Americas, 1920-1950” en *Nova Religio*, (2016), n°4, vol 19, pp. 33-56.

³² Chaves, José Ricardo, *Isis modernista. Escritos panhispanicos sobre teosofía y el primer Krishnamuti (1890-1930)*, *Ibid.* p. 25.

La categoría esoterismo es un constructo académico³³ que comenzó a definirse desde 1986 con el texto *Accès de l'ésotérisme occidental* del francés Antoine Faivre quien ubicó en el fenómeno las dimensiones que podrían ser objeto de análisis. El primer aporte que hizo el teórico francés fue dotar al esoterismo de historicidad ubicándolo como una expresión histórico cultural propiamente occidental que comenzó en el Renacimiento y continúa hasta nuestros días. La segunda contribución fue considerar al esoterismo como una forma de pensar a partir de cuatro características fundamentales y dos opcionales a saber:

- a. Correspondencias: Hay una analogía entre órdenes distintos que mueven al universo.
- b. Naturaleza viva: el cosmos y la naturaleza se consideran con vida en todas sus partes. Es compleja, plural y jerárquica
- c. Imaginación/ Mediación: la imaginación se considera como facultad humana por excelencia sobre la razón, y se les vincula con la intuición y los arquetipos.
- d. Transmutación: metamorfosis interna del sujeto
- e. Concordancia de diversas tradiciones religiosas a partir de similitudes estructurales
- f. Transmisión de maestro a alumno

El tercer aporte fue determinar las fuentes de las que abreva el corpus esotérico: a) las tres religiones monoteístas de occidente - cristianismo, judaísmo e islam-; b) el helenismo de Alejandría- siglo II y III A.C-, y c) el neoplatonismo. Estos tres elementos permiten situar un conjunto cultural al que hacer referencia que transita desde las expresiones populares hasta las más cultas. Si bien, dichos elementos son la base de discusiones y polémicas que, desde distintas disciplinas, han problematizado al fenómeno esotérico para explicarlo a través de la historia,

³³ Antoine Faivre señala que es un error estudiar el esoterismo desde un punto de vista estrictamente etimológico (Eso=dentro /ter= implica oposición) pues esta visión es reducida y no aporta mucho, ay que la parquedad de la palabra es superada por el fenómeno en sí. Por ello el teórico francés enfatiza que más que centrarnos en la etimología de la palabra hay que poner atención a su función. Faivre Antoine, *Acces to Western Esotericism*. New York: State University of New York, 1994, p. 4; Chaves, José Ricardo, "El estudio académico del esoterismo", *Ibid.* pp. 120-127.

consideramos que estos tres elementos permiten delinearlo dándole cierta autonomía frente a otro tipo de expresiones que intentan vincular a la humanidad con lo divino.³⁴

La institucionalización del análisis académico del denominado esoterismo occidental comenzó en la década de los noventa del siglo pasado, pero es a inicios de los años dos mil que se instala plenamente en la academia europea, norteamericana y con menor impulso en Latinoamérica. En este proceso el fenómeno esotérico se constituye como una subdisciplina en la que se han desarrollado una serie de debates de corte epistémico³⁵, metodológico e historiográfico, relativos a la pertinencia de la definición de esoterismo de Faivre.

Entre los elementos que destacamos en estas discusiones se encuentra la propuesta por el historiador holandés Wouter Hanegraaff que ha problematizado los postulados faivreanos, y rescatamos dos de sus contribuciones. Primero, su idea de agnosticismo metodológico que puede ser entendida como la distinción que el estudioso del esoterismo debe hacer entre sus creencias y ejercicio académico a la hora de estudiar el fenómeno esotérico.³⁶ Su segunda propuesta se refiere a encontrar un justo medio entre la hermenéutica y el empirismo. Esto es, el estudio del fenómeno esotérico no tiene por qué fundamentarse en axiomas metafísicos, no toma partido entre el idealismo y el materialismo, sino que tiene en el centro de la discusión a la sociedad.³⁷ Éste tipo de cuestiones, y otras que han sido abordadas especialmente por historiadores en torno a la categoría de esoterismo, han derivado en distintas propuestas teórico-metodológicas, sin embargo, consideramos que la tipología de Faivre no ha sido superada, todo lo contrario, pues buena parte de dichas propuestas establecen diferentes configuraciones de las seis características

³⁴ La relevancia de la propuesta de Faivre para el estudio del esoterismo radica en que descarta una visión salvífica y dogmática del fenómeno. Esta posición comenzó a cuestionar la agenda transhistórica y transacadémica de los estudios sobre la religión.

³⁵ Versluis, Artur, "What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism", en *State, Religion & Church in Russia & Worldwide* 31-4, 2013, pp. 11-35.

³⁶ Hanegraaff, Wouter, *Esotericism and the Academy, Rejected Knowledge in the Western Culture*. United Kindom: Cambridge, University Press, 2012.

³⁷ Hanegraaf, Wouter. "Empirical Method un the Study of Esotericism", en *Method & Theory in the Study of Religion*, vol.7, 1995.

del modelo faivreano, dependiendo de sus objetivos y el periodo histórico que abordan.

Siendo conscientes de estas discusiones para analizar nuestro objeto de estudio, consideramos que los planteamientos de Faivre explican la complejidad del despliegue del esoterismo de entre siglos en América Latina. Primero porque es evidente que la región latinoamericana, nos guste o no, ha construido un lazo con Europa a partir del cual se ha intentado definir como filiación u oposición. Un ejemplo de esta dinámica es justamente el periodo histórico que analizamos. Desde inicios del siglo XIX los países latinoamericanos vieron en Francia, primero, y Estados Unidos, después, los modelos que retomaron las élites para construir sus respectivas naciones. Especialmente de 1860 a 1930, periodo de crisis política e ideológica de Europa central, estas élites se consideraron capaces de refundar Occidente e insertarse como un actor protagónico en la historia.

Después, no consideramos la definición de esoterismo como una forma de pensamiento de manera peyorativa ni que implique una sustancialización, pues creemos que la categoría esoterismo es una herramienta metodológica a partir de la cual se definen los límites del campo y se le deslinda de una visión meramente religiosa cuando se le dota de un contexto histórico. Pero más importante, porque como herramienta heurística permite entender la lógica en la que se fundamenta esta forma de pensar, de conocer y crear conocimiento, así como de actuar en el mundo. En este punto queremos ser claros, no se trata de exaltar o descalificar esta forma de estar en el mundo sino de remarcar su existencia.

Además, consideramos que la propuesta de Faivre coincide con los estudios que desde el análisis literario se han realizado sobre el esoterismo por autores latinoamericanos. Baste citar *Los hijos del Limo* de Octavio Paz o el texto *El ocultismo y la creación poética* de Eduardo Azcué en los cuales elementos como las analogías y correspondencias, el papel protagónico de la imaginación en el proceso de interpretación del mundo, etc., son elementos fundacionales de Occidente.³⁸

³⁸ Paz, Octavio, *op. cit.*; Azcué Eduardo, *op. cit.*

En este sentido recuperamos las dimensiones histórica y hermenéutica de la categoría esoterismo para intentar explicar al fenómeno, las dimensiones e implicaciones que adquirió en América Latina para superar la noción de que la presencia de este fenómeno fue una moda, o que se limita al ámbito religioso.

Uno de los primeros elementos que consideramos pertinentes es ubicar temporalmente al fenómeno esotérico que se expresa en la segunda mitad del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX. Por ello recuperamos la categoría ocultismo que refiere propiamente a las corrientes esotéricas que pretendieron dar sentido a un mundo desencantado entre las que destacan el espiritismo, especialmente la teoría sistematizada por Alan Kardec, la teosofía moderna de la rusa Helena Petrovna Blavatsky, las corrientes mágicas del linaje de la Orden Hermético del Amanecer Dorado, así como las representadas por Éliphas Lévi y de Gérard Anacleto Vincent Encausse, mejor conocido como Papus.³⁹

A partir de esta definición centramos nuestro análisis en el espiritismo⁴⁰ y la teosofía, dos corrientes que tuvieron un importante recepción e impacto en la configuración de la modernidad en América Latina. Para dar cuenta de la complejidad que adquiere el fenómeno esotérico en este periodo problematizamos la tipología de Faivre. Las seis características que definen al esoterismo como una forma de pensar sugieren que los procesos de transmutación, concordancia o transmisión, entre otros, se efectúan en un individuo, sin embargo, su existencia no es explícita. Por ello creemos pertinente considerar la preexistencia de un sujeto que es consciente de su estar en el mundo a partir de la clave esotérica. Cabe aquí recuperar la definición de sujeto de Hugo Zemelman:

No es posible pensar en ningún tipo de estructura social, económica o política, como tampoco cultural, si no es como resultado de la presencia de sujetos en complejas relaciones recíprocas en cuanto a tiempos y espacios; lo que implica tener que enfocar los procesos como construcciones que se van dando al compás de la capacidad de

³⁹ Hanegraaff, Wouter, Faivre, Antoine, Roelof van den Broek, Branch, Jean Pierre *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Netherlands: Brill, 2006, p. 887.

⁴⁰ En los planteamientos de Faivre el espiritismo no figura como una corriente esotérica, pues básicamente el teórico francés centra su atención en las corrientes más eruditas. Sin embargo, desde la lectura de Hanegraaff el espiritismo puede ser explicado a partir de las características faivreanas.

despliegue de los sujetos, los cuales establecen entre sí relaciones de dependencia recíproca según el contexto histórico concreto.⁴¹

Dentro de esta lógica el esoterismo, considerado como un fenómeno histórico-cultural, en el marco de la existencia de sujetos que, ubicados en tiempos y espacios determinados, interactúan de formas dinámicas, complejas, graduales y relativas. Es decir, no se trata únicamente de relaciones de poder sino de distintas formas de relacionarse con el esoterismo. Para comprender de una forma más clara nuestra noción de sujeto recuperamos una parte de los planteamientos de Zemelman que se centran en describir cuáles son los elementos que constituyen un sujeto, pues superan la dicotomía entre individuo y sociedad para poner de relieve su mutua dependencia. En este sentido el sujeto se encuentra inserto en una realidad heterogénea que le permite expresarse a través de distintas formas de articulación social y de diferentes prácticas que se mantienen o modifican según los tiempos. Como parte de esta condición la realidad sociohistórica puede tener distintos significados, por ello es pertinente hablar de una pluralidad de sujetos.

Consideramos que un sujeto se caracteriza por ser dinámico, estar constituido por diferentes dimensiones y temporalidades, así como por contar con voluntad y con distintas intenciones y finalidades.⁴² El sujeto al que aludimos es un ser creador de distintas narrativas que reflejan su propia realidad, su visión del mundo, desde los ámbitos más subjetivos hasta los más concretos, doctrinales, estéticos, poéticos, y, de igual manera pueden vincularse con todo tipo de organizaciones fundamentadas en premisas esotéricas. En dichas narrativas se articulan una serie de relaciones que caracterizan un momento histórico determinado, a partir de intereses definidos, valores e ideologías con los cuales el sujeto es capaz de generar conocimientos y organizar contenidos.

De manera que pensar desde lo esotérico puede adquirir diversas formas y expresiones. En este punto coincidimos con Kocku von Stukrad al considerar que

⁴¹ Zemelman, Hugo, "Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible" en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*. n°27, p.356.

⁴² Zemelman, Hugo, *Voluntad de Conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Anthropos, 2005.

como fenómeno histórico el esoterismo es una construcción que implica circunstancias sociales, políticas, económicas, jurídicas y culturales.⁴³ Para entender la presencia de las corrientes esotéricas en el devenir de las sociedades occidentales consideramos pertinente pensar al ocultismo como una variable de la modernidad que pretendió reencantar un mundo mecanizado a partir de un lenguaje secular que cuenta con distintas expresiones, entre las que destacamos la organizativa y la discursiva.

La expresión organizativa del ocultismo se manifestó en estructuras en las que un conjunto de personas se relacionó entre sí e hizo uso de distintos recursos para lograr determinados objetivos. La interacción entre este grupo de personas implicó la asunción de códigos, valores, roles, etc., que sostuvieron la existencia y funcionamiento de dicha estructura. En el caso de las organizaciones ocultistas hay que decir que su surgimiento se ubica como parte de las denominadas nuevas sociabilidades. Siguiendo a Maurice Agulhon la tendencia normal de los sujetos a interactuar y relacionarse está ceñida por las condiciones materiales que van cobrando sentido dependiendo del tiempo y el espacio en el que se configuran, de manera que durante el tránsito del siglo XIX al XX nos estamos refiriendo a la serie de prácticas asociativas que favorecen a la formación y circulación de valores e imaginarios que conjuntan al ocultismo y el liberalismo en los cuales prima “una visión del mundo según la cual la sociedad puede ser construida por la voluntad colectiva. Desde esta perspectiva, el proceso histórico que desemboca en entidades orientadas por la coalición y la representación de intereses particulares compartidos y formalmente acordados, es visto como un ideal de progreso.”⁴⁴

La segunda expresión de la configuración esotérica de entre siglos es lo que denominamos una narrativa ocultista, es decir la forma en que el esoterismo se

⁴³ Stuckrad, Kocku von, *Wester Esotericism: A brief History of Secret Knowledge*, Londres: Equinox, 2005.

⁴⁴ Caldo, Paula y Fernández, Sandra. “Sobre el sentido de lo social: asociación y sociabilidad un breve balance” en Fernández, Sandra y Videla, Oscar, *Ciudad Oblicua. Aproximaciones a temas e intérpretes de la entre guerra rosarina*, La quinta pata & Camino ediciones, 2008, p.150; Agulhon Maurice. *Política, imágenes, sociabilidades. De 1789-1989*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2016, p. 114.

vincula con otros ámbitos –especialmente con lo político, lo científico y lo literario-artístico– para articular y diseminar los axiomas e imaginario esotérico y penetrar de forma efectiva en las sociedades occidentales.⁴⁵ Para ello recuperamos las nociones básicas de la retórica aristotélica donde el *ethos*, el *pathos* y el *logos* cumplen la función de configurar un discurso, en el cual se relaciona su intencionalidad y su efectividad para incidir y elaborar un horizonte de lectura de la realidad.

Ambos elementos, el organizacional y el discursivo, son las bases de un movimiento ocultista de escala trasnacional, que va a modificar la dinámica de una forma de pensar que hasta antes del siglo XIX se había considerado exclusiva de un grupo de elegidos para masificar sus principios, prácticas y valores. Retomamos la categoría de lo trasnacional porque consideramos que nos permite explicar la dinámica de un movimiento que surge en los países de Europa y que hizo uso de los medios de comunicación y la tecnología necesaria para diseminarse en las regiones del mundo con intensos vínculos con Occidente. Sin dejar de lado su impronta capitalista, consideramos que la categoría trasnacional nos permite dimensionar las dinámicas del movimiento ocultista en el que el flujo de personas, ideas y bienes entre las distintas regiones del mundo dan la impresión de que existe una acción en conjunto por parte de los individuos y organizaciones que forman parte de este movimiento, pero también hay una validación de la premisa de la unificación del mundo.

Ponemos especial atención en los espacios que se van a crear para que el movimiento ocultista se instale y consolide en la región latinoamericana. Por estas razones es que consideramos que la recepción positiva del espiritismo y la teosofía en los países latinoamericanos se expresa en distintas instancias, de ahí que centremos nuestro análisis en cómo las organizaciones espíritas y teosóficas se instalan en la región y de qué forma la narrativa ocultista es incorporada en los espacios que representan la modernidad como lo fueron las sociedades de historia y geografía o los ateneos.

⁴⁵ Granholm, Kennet, “Esoteric currents as discursive complexes”, *Religio*, vol.43, 2013, pp. 46-69.

Aquí queremos hacer una puntualización. Al retomar la categoría esoterismo, vincularla con una noción de sujeto y plantear la existencia de distintas formas de expresiones del esoterismo en el tránsito del siglo XIX al XX no quiere decir que nos centraremos en la recuperación de discursos alternativos, todo lo contrario. Partiendo de que la visión occidental es una parte constitutiva de la América Latina, pretendemos ubicar la narrativa que crean un conjunto de sujetos, políticos e intelectuales, que aspiran a ser reconocidos por Occidente. Es decir, queremos analizar cómo estos sujetos organizan su realidad a partir de la narrativa esotérica para crear mecanismos hegemónicos de interpretación cultural y de acción política que históricamente han definido a otros.

Somos conscientes de que el conocimiento se crea a partir de una necesidad del presente, sin embargo, este trabajo no pretende ser anacrónico, ni políticamente correcto o juzgar nuestro objeto de estudio. Lo que procuramos es entender un fenómeno que se expresa desde la complejidad e incluso la contradicción para entender las bases de la modernidad latinoamericana.

Desde esta postura recuperamos el cuestionamiento del tipo de relación que llegaron a establecer los distintos sujetos esotéricos, especialmente aquellos que son retomados por los autores de los análisis de las “redes teosóficas”. Según Devés y Melgar esta red está conformada por personajes como José Vasconcelos, Alfredo Palacios, Víctor Raúl Haya de la Torre, Gabriela Mistral, Joaquín García Monge y Augusto C. Sandino que constituyen una hermandad teosófica. De la misma forma Marta Elena Casaús y Massimo Introvigne hacen referencia a estos personajes ubicándolos como parte de un entramado de relaciones que se estructuraron en torno a lo que nosotros ubicamos como ocultismo.

Para sostener esta afirmación los autores retoman distintas definiciones de red que coinciden en la idea de que las redes son relaciones recíprocas que se extiende por un tiempo relativamente largo, y que se expresa a través de contactos personales, correspondencias, citas recíprocas, referencias, prólogos, homenajes, reseñas, frecuentar los mismos lugares, ideas y objetivos similares. Sin embargo, este tipo de conceptualizaciones tiene una importante objeción, si bien es

cierto que las redes se establecen entre individuos a partir de los medios antes mencionados, la articulación de una red es más complejo.

Una muestra es el análisis que realiza el historiador costarricense Esteban Rodríguez Dobles. En su texto “Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia 1904-1940. El caso de la Sociedad Teosófica”⁴⁶ en el que gracias al acceso al archivo de la Sección Centroamericana y Colombiana de la Sociedad Teosófica puntualiza algunos elementos de los trabajos de Casaús señalando su grado de especulación. Por ejemplo, Rodríguez señala que José Joaquín García Monge, a quien Casaús incluye en su red teosófica, no era teósofo, pero en su trabajo como editor si divulgó el pensamiento teosófico.

Una de las virtudes del trabajo de Rodríguez es que aborda el imaginario de los teósofos de inicios del siglo XX, explica el proceso de constitución del movimiento teosófico e identifica a aquellos políticos e intelectuales costarricenses que formaron parte de la Sociedad Teosófica en Costa Rica, entre los que destacan: Sidney Field Povedano, José Basileo Acuña, Roberto Brenes Mesén, etc.; otro de los elementos importantes es que Rodríguez Dobles va definiendo la dinámica de instalación de la Sociedad Teosófica en Centroamérica y el Caribe, así como en Colombia y plantea que los miembros de esta organización en América Latina articularon un imaginario que permeó las principales instituciones del Estado (Salud, Educación, Ejército, Ejecutivo, Legislativo), es decir que hay una relación entre Sociedad Teosófica, poder político e intelectuales de todo tipo de posiciones políticas.

El texto de Rodríguez Dobles nos muestra que la configuración de una red no se agota con las relaciones interpersonales. En coincidencia con el costarricense recuperamos los planteamientos de José María Imízcoz. El historiador español señala que una red consiste en el conjunto de relaciones efectivas⁴⁷ entre personas

⁴⁶ Rodríguez Dobles, Esteban, “Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia 1904-1940. El caso de la Sociedad Teosófica” en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel, Ricardo (Ed.), *Subjetividades esotéricas, Ibid.*

⁴⁷ Imízcoz, José María, “Redes sociales y correspondencia epistolar. Del análisis cualitativo de las relaciones personales a la reconstrucción de redes egocentradas”, en *Redes. Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*, vol. 21, 2011, pp. 98-183.

u organizaciones estructuradas en un espacio y una temporalidad determinados, con un objetivo particular. Los vínculos que componen una red pueden ser relaciones personales, afectivas y más o menos duraderas de parentesco, amistad, patronazgo, vecindad, paisaje, profesionales, confesionales, asociativas que, a partir de los intercambios, la colaboración y los conflictos entre ellos, se configuran las facciones, grupos o redes que actúan en el campo social o político.⁴⁸

Esta definición establece una relación dinámica⁴⁹ en donde la acción política e intelectual tiene una consecuencia o resultado, y no se funda únicamente en coincidencias confesionales y asociativas. Además, las redes permiten establecer intercambios entre los distintos sujetos, dicho canje no necesariamente es material sino casi siempre es simbólico, a partir del cual hay una reproducción. En este punto vale la pena diferenciar el tipo de vínculo al que nos referimos, pues no es lo mismo una interacción que una relación. Las interacciones pueden ser entendidas como rastros que permiten observar ciertas coincidencias⁵⁰ mientras que las relaciones implican acciones sustantivas que pueden ser intercambios con una variedad de significados. Es decir, el vínculo adquiere contenido cuando el significado y la experiencia se conjuntan.

Con este marco nos preguntamos: si existen una pluralidad de sujetos esotéricos, ¿qué tipo de relaciones efectivas establecieron? ¿Cuál fue su objetivo? ¿En qué momento se establecieron estos vínculos? ¿Cuánto duraron?

Como sugerimos al inicio de esta introducción no existe una evidencia de que Vasconcelos y Sandino hayan tenido algún vínculo. Consideramos que este tipo de relaciones son elaboradas a posteriori por un conjunto de actores que pretendieron dar una visión de conjunto de políticos e intelectuales de inicios del siglo XX en el

⁴⁸ Imízcoz, José María “Las redes sociales de las élites: conceptos, fuentes y aplicaciones” en Enrique, Soria Mesa, Juan Jesús Bravo, José Miguel Delgado, *Las élites en la época moderna: la monarquía española*, Universidad de Córdoba, Graficas Galán, 2009, p. 81.

⁴⁹ Según Alexandra Pita el análisis de redes transmite la idea de un entramado social complejo también crean una noción de dinamismo en las relaciones. Pita González, Alejandra, “Las revistas culturales como fuente de estudio de redes intelectuales” en *Voces de Papel. La prensa en Iberoamérica de 1792 a 1970*, 2003, pp. 77-85.

⁵⁰ Erikson, Emily, “Las redes y la teoría de redes. Itinerarios posibles para la unificación” en Benzecry, Claudio, Krause, Monika & Aerial, Reed Isaac, *La teoría social, ahora*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.

cual un indicio de prácticas o creencias de corte esotérico los unificó. De manera que no podemos hablar de vínculos efectivos como tales entre estos personajes a pesar de que entre ellos hayan existido comunicación y reconocimiento mutuo. Sin embargo, sí hay elementos que explican por qué José Vasconcelos, Víctor Raúl Haya de la Torre, Gabriela Mistral, Porfirio Barba Jacob, Alberto Masferrer, Felipe Carrillo Puerto y Augusto C. Sandino, entre otros, coinciden en una adhesión a las corrientes esotéricas en sus distintas manifestaciones, y esto también está relacionado con el análisis de redes.

Los intercambios que articulan una red son definidos a partir de un espacio y un tiempo. La temporalidad de las redes depende de las regularidades de las relaciones, y estas pueden ser efímeras, longevas e incluso pueden ser intermitentes en el tiempo. Conformadas desde una temporalidad y una espacialidad las redes pueden tener configuraciones locales, regionales o transnacionales. Las redes nunca son armoniosas, como todo vínculo entre sujetos con pasiones e intereses tienden a mostrar conflictos y lealtades. Esto quiere decir que una red emerge en ciertos espacios y crea nuevos para reproducirse y sobrevivir. De manera que lo relevante de este tipo de configuraciones son las relaciones efectivas y el legado de las mismas.

Ninguna red se articula en el vacío, por ello necesita de un escenario. Bruno Latour sostiene que todo lo que implique una relación debe ser considerado parte de la red.⁵¹ En la estructura de una red el papel de los nodos⁵² es fundamental, en

⁵¹ Latour, Brun, *Reensamblando lo social. Una introducción al actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.

⁵² Un nodo tiene tres características: 1) Densidad: porcentaje de relaciones efectivas; 2) Centralidad/Dispersión: posición de cada actor o grupo de actores en los intercambios de red (conexiones privilegiadas y las posiciones periféricas) el grado de centralidad se mide por el número de individuos de la red con los que un actor está directamente relacionados. Sirve para observar quiénes tienen una posición central en los intercambios de la red y quienes ocupan, al contrario, una posición periférica y necesitan pasar por los nodos centrales para conectarse con otros. La centralidad revela los núcleos de mayor influencia en la red con respecto a los elementos periféricos; 3) mediación y accesibilidad: consideran la circulación de la red y los mediadores que sirven de nexos entre los grupos y subgrupos. El grado de intermediación viene dado por el número de pares de nodos que un actor es capaz de conectar. Revela quiénes son los mediadores o actores puente y la capacidad de un actor para alcanzar a todos los nodos de la red y se calcula contando las distancias que necesita un actor para llegar a los demás, Imízcoz, José María, "Las redes sociales de las élites:

estos espacios se crean las relaciones y conexiones entre los distintos actores y sujetos involucrados en una red, es decir, los nodos son espacios en los que coinciden los sujetos en tiempos, lugares, valores e ideas. De manera que los nodos pueden ser países, ciudades, puertos, medios de comunicación, instituciones, compañías, organizaciones etc. En el caso que nos ocupa los nodos concentran la actividad política, artística e intelectual de las relaciones efectivas en torno a las distintas manifestaciones esotéricas, es decir las logias, las revistas, tertulias, ateneos, sociedades académicas etc., en los que los sujetos esotéricos interactuaron y conocieron las premisas, valores e imaginario ocultista y elaboraron sus propias versiones.

Nuestro análisis retoma la perspectiva del denominado relacionalismo, es decir la perspectiva que sostiene que los vínculos establecidos entre actores o sujetos son de carácter dinámico “en cualquier contexto social, incluida la mutabilidad de los individuos y grupos sociales a lo largo de una vida o época histórica”⁵³ lo que permite reconocer las propiedades de las relaciones en un campo más amplio. En este sentido la figura del sujeto adquiere sentido pues se refiere a un ente que se articula a sí mismo “y a sus acciones dentro de un flujo caótico constante, hay un fuerte énfasis en la contingencia, la intersubjetividad, el abordaje creativo y la resolución de problemas”.⁵⁴

Tomando en cuenta los elementos anteriores consideramos que hay una coyuntura (tiempo-espacio) en la que las distintas expresiones del esoterismo moderno hacen coincidir a los intelectuales, artistas y políticos más influyentes de América Latina. Entre 1900 y 1934 México y Centroamérica serán los espacios que articularán las relaciones, pero especialmente las coincidencias, entre estos personajes. La presencia de Estados Unidos, el surgimiento de un potente

conceptos, fuentes y aplicaciones”, en Soria Mesa, Enrique, Ravo, Juan Jesús, Delgado, José Miguel, *Las élites en la época moderna: la monarquía española*, Universidad de Córdoba, Graficas Galán, 2009.

⁵³ Erikson, Emily, “Las redes y la teoría de redes. Itinerarios posibles para la unificación” en Benzecry Claudio, *et. al*

⁵⁴ *Ibid.*

movimiento social, el cuestionamiento a las oligarquías, la búsqueda de modernización de las sociedades mexicana y centroamericanas, entre otros elementos, abonarán para que las corrientes ocultistas sean fuente para la elaboración de proyectos a nivel nacional y regional, resaltando entre estos los planteamientos de unificación continental.

Es por esta razón que, más que centrarnos en la relación entre intelectuales, en esta investigación proponemos una serie de elementos que aporte al estudio del esoterismo en América Latina y su complejidad. Primeramente, consideramos que el fenómeno que es identificado en otros trabajos como teosofía es más bien el esoterismo decimonónico (ocultismo), y por ende debe ser considerado como una visión del mundo y un componente cultural del mundo occidental con un papel relevante en la evolución de la modernidad.⁵⁵

Adaptándose a las variables políticas, económicas y culturales del tránsito del siglo XIX al XX, el ocultismo adquiere distintas formas y expresiones sostenidas por al menos tres tipos de sujetos: el esoterista, el esotérico y el esotéologo. El despliegue de estos sujetos configura el denominado campo esotérico. En contraste con la propuesta de Juan Pablo Bubello que afirma que la característica del campo esotérico es la mediación⁵⁶, en este trabajo planteamos que a esta característica faivreana se añade la transmutación y la trasmisión. Además, consideramos que el campo esotérico de este periodo cuenta con distintos niveles, en el caso que nos

⁵⁵ Stuckrad, Kocku von, *Wester Esotericism., Ibid.*, pp. 1-2. Uno de los primeros ejercicios que trataron de demostrar la importancia e impacto de los presupuestos herméticos con la modernidad de occidente fue el texto de Frances Yates titulado *Giordano Bruno y la tradición hermética* (1964) en el que, desde la disciplina de la historia, se reivindicó a la magia como una fuente importante para la ciencia y sus aplicaciones operativas. Yates, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Editorial Ariel, 1983. El ejercicio más complejo que se ha realizado al respecto de la presencia del esoterismo en el desarrollo de Occidente, especialmente en el ámbito académico, es *Esotericism and the academy, Rejected knowledge in the estern culture* de Wouter Hanegraff en el que señala que pensadores como Ficino, Agrippa, Parecelsos o Jacob Böheme lejos de ser marginales fueron notablemente influyentes no solo en su época, sino que sus planteamientos podrían ser rastreados hasta nuestros días. Hanegraaff, Wouter, *Esotericism and the Academy, Rejected Knowledge in the Western Culture*. United Kindom, Cambridge, University Press, 2012.

⁵⁶ Bubello, Juan Pablo, *Historia del esoterismo en la Argentina, op., cit.*

ocupa es el de la interacción entre políticos, intelectuales y artistas debido a que en este periodo las corrientes ocultistas se caracterizaban por su erudición.

La presencia de las corrientes esotéricas en este grupo permitió el surgimiento de importantes proyecciones de sus realidades locales y regionales, lo que implicó el establecimiento de relaciones entre distintos sujetos. Para demostrar este tipo de relaciones, la penetración de las corrientes ocultistas en las sociedades latinoamericanas, así como su influencia en la vida política y cultural de la región, esta investigación retoma a dos personajes que son constantes en las argumentaciones que analizan las redes teosóficas. Primero abordamos el proyecto político e intelectual de José Vasconcelos, y posteriormente la segunda parte del movimiento armado encabezado por Augusto C. Sandino.

Como anotamos al inicio no existe registro de que estos personajes hayan establecido vínculos, sin embargo, esto no quiere decir que no estén relacionados. Discurremos que esta relación está atravesada por los vínculos efectivos que construyeron las élites centroamericanas durante el periodo de 1910 a 1925 en importantes espacios de sociabilidad: los ateneos centroamericanos. Consideramos que los ateneos son los nodos donde se articulan relaciones sustantivas que se van a estructurar en torno al proyecto vasconceliano primero y al sandinismo después.

Las relaciones que se van a organizar a partir de la figura del pensador mexicano por parte de estos centroamericanos son más bien débiles o circunstanciales a excepción de la que va a establecer con el hondureño Rafael Helidoro Valle. Mientras que el núcleo de vínculos entre centroamericanos que se van a articular en torno a la solidaridad con Sandino se caracteriza por ser duradero y consolidado.⁵⁷ En ambos momentos México es un espacio fundamental para la articulación de las relaciones efectivas entre centroamericanos, primero porque el proceso revolucionario mexicano, especialmente en los años veinte, les permitió un desarrollo intelectual, artístico y político que difícilmente podían llevar a cabo en sus

⁵⁷Galicia Martínez, Alejandra, *La Revolución y el Guerrillero. El papel de México en el conflicto entre Nicaragua y Estados Unidos: La emergencia de Augusto C. Sandino*. [Tesis de Maestría], Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

países de origen; después, porque la penetración del ocultismo en el proceso revolucionario mexicano, especialmente durante la gestión de José Vasconcelos como ministro de educación, permitió ver las potencialidades de la narrativa ocultista.

Uno de los resultados más importantes de la mediación de este grupo entre Vasconcelos y Sandino fue una narrativa épica, heroica y martirológica, así como la construcción de la imagen del guerrillero nicaragüense que llamaría la atención de Joaquín Trincado, el fundador de una de las escuelas espiritistas con mayor presencia en la región, a la que Sandino se adherirá adoptando sus postulados para delinear la última parte de su resistencia contra Estados Unidos.

Para estructurar nuestro argumento y dar cuenta de la complejidad del esoterismo en la región latinoamericana echamos mano de bibliografía sobre esoterología, ocultismo y corrientes esotéricas producida en la región. Debido a que el ocultismo es concebido como una práctica excéntrica entre los artistas e intelectuales latinoamericanos, muchos de los documentos suelen encontrarse desperdigados o arrinconados en las bibliotecas. Son pocos los archivos que resguardan este tipo de material, como sucede con el acervo de Xul Solar, que cuenta con una importante documentación esotérica del pintor argentino, o el Fondo Salarrué en el Museo de la Palabra y la Imagen de El Salvador. En la consulta de este tipo de archivos y otros más generales pudimos ubicar no solo revistas ocultistas o culturales, sino folletos, poemarios, cuentos, proyectos ocultistas sueltos, reflexiones filosóficas, epistolarios e incluso obra plástica, y alguna que otra caricatura, que nos permitió sistematizar nuestra propuesta de lectura sobre el esoterismo latinoamericano. La variedad de las fuentes utilizadas responde a una ausencia de sistematización del fenómeno esotérico del periodo que nos ocupamos.

Por ejemplo, las revistas espíritas y teosóficas nos permitieron dimensionar el carácter transnacional del movimiento ocultista en la región,⁵⁸ mientras que las revistas culturales permitieron ubicar el grado de penetración del discurso ocultista

⁵⁸ Como parte de este ejercicio elaboramos un listado de revistas espíritas y teosóficas que son parte del anexo de este trabajo.

en distintas áreas de la reproducción de las sociedades latinoamericanas, pues como un discurso moderno fue recuperado en espacios políticos, científicos y culturales. En ambos casos hay un mundo por descubrir, por ello seleccionamos un conjunto de publicaciones que dieran cuenta de un panorama general de la presencia de las organizaciones ocultistas en la región, y, después, recuperamos algunas publicaciones relacionadas con los personajes vinculados a las distintas expresiones esotéricas.

Partiendo de la premisa de que existieron una pluralidad de expresiones esotéricas, intentamos caracterizar a los dos personajes que son los protagonistas de la coyuntura que analizamos. Por un lado, el mexicano José Vasconcelos que nunca ha sido vinculado con a alguna organización esotérica pero su narrativa es caracterizada como idealista o metafísica, lo que ha desvinculado al pensador oaxaqueño de algún acercamiento al esoterismo, pero, analizando su actividad política y su pensamiento desde un contexto donde corrientes como el espiritismo y la teosofía son tan comunes en los discursos políticos, científicos y culturales, podemos notar que esta influencia está a todas luces presente.

Consideramos que la presencia de lo esotérico en Vasconcelos puede ser analizada desde su participación como Secretario de Educación Pública y en sus vínculos con importantes intelectuales de la región. Para ello retomamos *Revista Falange*, *Revista Antorcha* y *Revista del Maestro*, publicaciones que formaron parte del proyecto educativo del mexicano, así como *Historias clásicas para niños*. Existen pocos estudios que retomen la premisa de presencia de tópicos esotéricos en la obra intelectual de Vasconcelos⁵⁹, por ello nos remitimos directamente a los textos donde consideramos utiliza los tópicos, el imaginario y la lógica esotérica. Así recuperamos textos como *Estudios Indostánicos*, *La Raza Cósmica*, *Indología* y *La Sonata Mágica*, entre otros.

El caso de Sandino es distinto. La filiación de Sandino con las corrientes esotéricas es recuperada por todos sus biógrafos desde los más hagiográficos hasta

⁵⁹ Domínguez, Michael Christopher, “Vasconcelos o el hundimiento de la Atlántida”, en *Vuelta*, n° 224, 2017, pp. 33-39.

los más críticos.⁶⁰ Este caso representa todo un reto historiográfico. Se suele afirmar que Sandino se introduce al mundo masón en México durante su primera estancia (1923-1926). Esta afirmación se sustenta en los pocos documentos de las actividades políticas que el nicaragüense realizó como trabajador en la Huastecan Petroleum Company en Tampico. Podemos decir que esta etapa de la vida de Sandino se caracteriza por estar analizada desde una serie de suposiciones como lo evidencia Alejandro Bendaña en su texto *Sandino Patria y Libertad*.⁶¹

Hay quienes ubican la adhesión de Sandino a la masonería en su segundo viaje a México en 1929, específicamente en la logia Chilam Balam en el estado de Yucatán. En la misma estancia Sandino se reunió con el vicepresidente de la Sociedad Teosófica C. Jinarajadasa, tertulia documentada por el mismo cingalés en su libro *Un año de viaje por América Latina* (1929). De su pertenencia a la masonería y su adhesión a la Sociedad Teosófica no existe una prueba documental, la vinculación de Sandino con corrientes esotéricas se relaciona con una serie de prácticas que incorporó Sandino a partir de 1930 como yoga o cierto vegetarianismo. Ante la ausencia de documentación que valide esta información, en esta investigación nos inclinamos por recuperar su militancia en la Escuela

⁶⁰ Wünderich, Volker, *Sandino. Una biografía política*, Managua: IHNCA-UCA, 2010; “El nacionalismo y espiritualismo de Augusto C. Sandino en su tiempo” en BIAGNINI, Margarita, *Encuentro con la historia*, Managua: IHNCA, 1995, pp. 281-306; Arellano, Jorge Eduardo, *Guerrillero de América. Augusto C. Sandino*, Managua: HISPAMER .2008.; Bendaña Alejandro. *Sandino Mística, Libertad y Socialismo*, Managua: Centro de Estudios Internacionales, 2007; *Sandino. Patria y Libertad*, Managua: Anáma, 2016; Dospital, Michell. *Siempre más allá. El movimiento sandinista en Nicaragua 1927-1934*. Nicaragua: Centro Frances de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto de Historia en Nicaragua, 1996.

⁶¹ Esta tendencia va llegar a interpretaciones plenamente esoteristas en textos como Giraldi Giulio, *Sandinismo, marxismo, cristianismo: confluencia*, Managua, 1987; Puertas, Augusto, *La espiritualidad de Sandino. El último profeta*, Managua, 2014 y Bolaños, Geyer, Alejandro, *El iluminado*, Masaya, 2001.

Magnético Espiritual de la Comuna Universal (EMECU) que no termina de ser analizada⁶² y de la que existe una mayor evidencia.⁶³

El texto que analiza de forma más detenida la relación entre Trincado y Sandino es *Sandino's Communism. Spiritual politics for the twenty-first century* de Donald Hodges en el que se documenta la impronta trincadista en el pensamiento de Sandino. Coincidimos con el historiador norteamericano en algunos planteamientos en general, pero consideramos que para analizar el proyecto ocultista de Sandino es necesario conocer a fondo el proyecto de la EMECU. De manera que recurrimos a los documentos fundacionales de la escuela trincadista, nos referimos a las actas constitutivas de la organización espírita, los reglamentos y los comunicados con los que se divulgó la doctrina de Joaquín Trincado. Este elemento nos parece fundamental, pues a pesar de ser una organización tan influyente en la región existen pocos análisis de esta organización que recurran a los documentos básicos para caracterizarla.⁶⁴ También analizamos dos publicaciones periódicas vinculadas a la EMECU, la primera es la revista mexicana *Revista de Ultra Tumba* que cambió de

⁶² Hodges, Donald K., *Sandino's Communism. Spiritual politics for the twenty-first century*, Austin: University Press, 1992. Consideramos que el texto de Hodges es la fuente a partir de la cual se comienza a relacionar a Sandino con el anarquismo, retomando procesos como el magonismo y el zapatismo de la Revolución mexicana y con la escuela racional de Ferrer Guardia para justificar la adhesión de Sandino al trincadismo. Marco Navarro hace lo propio señalando que el vínculo de Sandino con la EMECU reforzará su tendencia anarquista. Navarro, Marco, *Augusto Cesar Sandino: Messiah of light and truth*, Syracuse University Press, 2002. Esta investigación descarta estas afirmaciones ya que, como veremos adelante, el trincadismo se distancia de cualquier tendencia de izquierda para proponer una especie de tercera vía que sintetice el materialismo y lo espiritual.

⁶³ La adhesión de Sandino a la EMECU es uno de los elementos de la lucha sandinista que se reconoce, pero no se analiza en profundidad. Consideramos que hay que poner especial atención en este elemento porque los vínculos entre Sandino y la EMECU siguen vigentes, basten un ejemplo. Walter Castillo Sandino, el nieto directo de Sandino, editó en 2016 la revista *Siempre Más Allá*. La característica de esta publicación es una documentación hagiográfica de la familia Sandino, comenzando por la figura del guerrillero, de su hija Blanca Sandino y del mismo Walter Castillo. Más allá de esto en el n° 2 llama la atención el reportaje sobre el viaje que realizó Castillo a Venezuela en 2007 en el que conoció por primera vez la EMECU a la cual se acercó y en la que al parecer comenzó a militar. Especialmente este ejemplar está permeado de una interpretación trincadista de la lucha de Sandino. Sin duda este episodio nos da para especular mucho pues en este número sobresale una foto de Daniel Ortega y Hugo Chávez, así como un acercamiento al evangelismo. Pero esto, junto con el financiamiento de textos como el ya mencionado *La espiritualidad de Sandino. El último profeta* de Augusto Puertas por parte de Rosario Murillo, merecen un análisis aparte.

⁶⁴ Sabemos que solo existe un artículo académico sobre la EMECU de difícil acceso y ubicado en Cuba. Reyes, Radamés, "El Trincadismo, una variable del espiritismo" en *Signos*, n°43, 1996, pp. 133-142.

nombre a *El Heraldito Espírita* órgano del trincadismo en México y *La Balanza* revista de la EMECU. Propiamente del proyecto espiritista de Sandino recuperamos *El Manifiesto Luz y Verdad*, así como una serie de documentos que hasta el momento no están del todo clasificados en el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA).

Para analizar la segunda etapa del movimiento sandinista (1930-1934) recurrimos a testimonios. Primero a los clásicos textos de José Román y Ramón Belausteguigoitia, y, segundo, al repudiado texto de Anastasio Somoza García *El verdadero Sandino o el calvario de Las Segovias*, siendo conscientes de las implicaciones que tiene retomar este texto. Sabemos que en su momento este libro fue utilizado para desprestigiar la figura de Sandino, sin embargo, consideramos que hay importante evidencia de la actividad y pensamiento espiritista de Sandino entre la documentación que Somoza tuvo en su poder. Si bien no tomamos a pie juntillas las afirmaciones vertidas en este libro si recuperamos aquellos testimonios que permiten observar la presencia de la doctrina trincadista en la segunda etapa de la guerrilla nicaragüense.

Para poder construir nuestra red ocultista nos concentramos en los Ateneos centroamericanos, específicamente de El Salvador, Costa Rica, Honduras y Nicaragua⁶⁵ en donde podemos notar su función como nodo pues no solo se explica la presencia de la narrativa ocultista sino además la forma en que los intelectuales centroamericanos se relacionaban entre ellos y con intelectuales de la región, de Estados Unidos y Europa. Recuperamos las publicaciones de los Ateneos centroamericanos para ubicar las dinámicas y los tópicos que elaboraron para la configuración de vínculos efectivos entre 1900 y 1930.

Por último, nos gustaría hacer un par de precisiones. La primera es sobre el uso de las categorías América Latina e Hispanoamérica. Somos conscientes de que ambas denominaciones cuentan con una carga histórica, geográfica, política y

⁶⁵ Por la coyuntura pandémica del 2020 no pudimos revisar de forma sistemática las publicaciones del Ateneo de Guatemala, y solo hacemos referencia a unos cuantos números disponibles en la página web del Instituto Iberoamericano de Berlín.

lingüística referente al espacio que conforma el norte de México hasta Tierra del Fuego. Recuperamos la designación América Latina primero por ser la que se utiliza con más frecuencia para referirse a esta región, pero también porque el fenómeno que estudiamos trasciende al mundo hispano. Sin embargo, también utilizamos la categoría Hispanoamérica porque, como veremos, es uno de los tópicos más importantes para explicar el impacto del ocultismo en la región. La segunda puntualización tiene que ver con el uso de las imágenes incluidas en este trabajo, las cuales son utilizadas solo de forma ilustrativa.

Descripción del capitulado

Nuestra investigación está estructurada en seis apartados. El primer capítulo titulado *Ocultismo como neohumanismo* tiene el objetivo de explicar la relación entre esoterismo y ocultismo, para caracterizar a este último como una expresión de la modernidad que intenta sintetizar el ámbito material con el espiritual. Ubicamos como parte de esta lógica la articulación de lo esotérico con la ciencia, el arte, y la literatura y lo político. La dinámica en la que se insertará el esoterismo de finales del siglo XIX e inicios del xx nos hace plantear un escenario que es articulado por una pluralidad de sujetos, de alcance transnacional y de carácter masificador con tendencias democráticas. Desde nuestra perspectiva estas características conforman un movimiento ocultista, representado especialmente por el espiritismo y la teosofía, que se expresa, al menos, de dos formas. La primera es una expresión orgánica, es decir, como estructuras organizativas que plantean sociabilidades modernas, y la segunda como una narrativa en clave esotérica en la que se retoman los valores, axiomas e imaginario del ocultismo.

En el segundo capítulo titulado *La transnacionalización del movimiento ocultista. Espiritismo y teosofía en América Latina. 1860-1934*, describimos el contexto latinoamericano en el que se instala la expresión orgánica del movimiento ocultista. Para comprender la importancia de este movimiento y su papel en la modernidad de la región historizamos el establecimiento del espiritismo y la teosofía.

Describimos doctrinal y programáticamente a estas dos corrientes para posteriormente reconstruir en líneas generales las características que adoptaron estas dos corrientes, así como las conexiones que establecieron entre la política, la ciencia y el arte en los países latinoamericanos.

Al tercer capítulo lo denominamos *El ocultismo como narrativa. La América Latina Trascendental*. Aquí analizamos al ocultismo como discurso. En este sentido ubicamos cómo recibieron las élites intelectuales, políticas y artísticas a las corrientes esotéricas. Identificamos tres generaciones, influidas por el ocultismo y, a partir de ellas, construimos una definición de América Trascendental. En este capítulo proponemos una lectura de una potencial red ocultista. Para ello señalamos que el ocultismo será recogido en dos de los momentos más relevantes de la historia latinoamericana de inicios del siglo xx: la Revolución Mexicana y la guerrilla encabezada por Sandino. Estos episodios serán claves para consolidar una serie de valores e imaginarios ocultistas como parte de las lecturas de la realidad latinoamericana.

En el cuarto capítulo titulado *José Vasconcelos, la articulación de la trascendencia* analizamos la presencia de los postulados ocultistas en México antes, durante y después de la lucha armada de 1910. Ponemos atención en los vínculos entre el ocultismo y las principales facciones revolucionarias para ubicar como su máxima expresión el proyecto vasconceliano desplegado entre 1921-1924. Analizamos el dialogo velado entre Vasconcelos y la teosofía para ubicar los elementos esotéricos de la producción filosófica del mexicano y explicar el impacto de su interpretación de América Latina en sus textos *La raza Cósmica e Indología* en un importante sector de los principales intelectuales de la región.

El quinto capítulo denominado *El nodo centroamericano y la América trascendental* retomamos la figura de Vasconcelos para enfatizar sus vínculos con los principales intelectuales centroamericanos y a partir de ello afirmar que la presencia de Vasconcelos no definió la articulación de una red en torno suyo ni mucho menos fue una influencia para la lectura trascendental de la realidad centroamericana. Consideramos que este grupo de intelectuales establecieron

vínculos desde inicios del siglo xx y que, a partir de sus experiencias individuales en México, Sudamérica y Europa, adquirieron una visión moderna y la instauraron mediante asociaciones como los Ateneos, donde el discurso ocultista se instaló como un horizonte de reflexión y acción política para estos personajes. Todos estos vínculos se concretarán en 1928 con el apoyo a la guerrilla de Sandino en la construcción de un imaginario épico, santificado y martiroológico.

Nuestro último capítulo titulado *Sandino: el hombre símbolo* trata el resultado que tendrá este discurso para Sandino, su segunda estancia en México y su adhesión a la EMECU. En este capítulo ponemos énfasis en cómo el espiritismo trincadista influyó la segunda etapa del movimiento sandinista desde la configuración de un corpus ideológico sólido y una acción política más temeraria que desembocarían en el asesinato de Sandino a manos de la Guardia Nacional.

CAPÍTULO 1

Ocultismo como Neohumanismo

1.1. Ocultismo como variable del esoterismo

En 1935 se publicó el libro *El espíritu en crisis. Revisión de una época* de Zulma Núñez. Si bien el texto de la periodista uruguaya podría considerarse menor, el tono del escrito refleja un sentimiento de malestar hacia la cultura occidental y un pesimismo frente al futuro, especialmente después de la Gran Guerra por considerar que destruyó los valores materiales y éticos, además de reducir a la miseria a pueblos enteros, pero básicamente por la preeminencia de la vida material sobre la situación espiritual que, según esta visión, banalizaba los problemas importantes de la humanidad.

Esta posición situaba en el centro del debate el papel del espíritu que, sin previa definición, se consideraba el gran derrotado debido a que la guerra destruyó los esfuerzos por construir un mundo a partir de la paz, el bienestar y el desinterés, y que más que llevar a la humanidad al progreso, ésta se encontraba en un claro retroceso:

Creemos que la conducta del hombre contemporáneo en lo que respecta a su situación espiritual, no es ciertamente, la que más condice con el grado de civilización que ha conquistado como coronación de esfuerzos penosos e innumerables. La vida del pensamiento es en este hombre cada vez más circunscripta y reducida. Obedece pasivamente a lo que habla a los ojos, a lo que deslumbra los sentidos y la imaginación, a lo que presume de vistoso, de colorido, de sugestivamente atractivo y fútil.⁶⁶

⁶⁶ Núñez, Zulma, *El espíritu en crisis. Revisión de una época*, Buenos Aires, Viau & Zona, 1935, pp.6-7.

El balance que hacía Zulma Núñez desde Argentina no era una novedad sino la actualización de un diagnóstico que surgía en la Europa de finales del siglo XIX, en el que el binomio racionalismo vs idealismo era el eje de definición de la idea del progreso de la humanidad.

En este marco, distintas corrientes esotéricas emergieron como una expresión del pensamiento que combinó la intuición, la imaginación y la razón, y reaccionó a las premisas positivistas y materialistas que pasaron de explicar sólo a las ciencias duras a incluir también a las humanidades. Influenciada por las inquietudes metafísicas del romanticismo esta corriente priorizó “una solución armonizadora” de la humanidad que:

dotó de sentido espiritual a la concepción meramente biologicista del hombre, dado que tan evidente como su ser material resultaba su ser espiritual, con facultades constatadas que la ciencia no era capaz de explicar, y en reciprocidad se llevó el método experimental a las disciplinas que se ocupan de la dimensión espiritual del hombre.⁶⁷

En esta coyuntura dichas corrientes aportaron dos elementos a la crítica a la razón y el materialismo. Primero permitieron “un reencantamiento del mundo al retomar y actualizar una visión íntima del principio de realidad basado en un corpus multiforme y ecléctico que vinculó al hombre, la naturaleza (cosmos) y la divinidad a partir de una tradición de pensamiento, una cosmología, una cosmogonía y una escatología que tuvieron como objetivo la unificación de estos tres elementos en lo que se denominará: Unidad, Verdad, Totalidad, Dios”.⁶⁸ Y, posteriormente, colocaron al hombre en el centro de la reflexión y transformación del mundo.

En consonancia con la época, las distintas expresiones esotéricas adquirieron una configuración que respondió a las dinámicas del desarrollo de Occidente, se vincularon con procesos culturales, políticos, económicos y científicos que les permitieron tomar una forma específica y características particulares que las posicionaron frente la confrontación entre razón vs imaginación.

⁶⁷ Celma, María Pilar, “Las otras espiritualidades: ocultismo y teosofía en el fin de siglo”, en *Ínsula*, n°613, 1998, p.27.

⁶⁸ Faivre, Antoine, *El esoterismo en el siglo XVIII*, Madrid: EDAF, 1976, p. 23.

Así, las corrientes esotéricas, coincidieron políticamente con el auge de la democracia liberal; el surgimiento de un sujeto popular (obreros, campesinos, mujeres, estudiantes, grupos originarios); la configuración de los Estados nacionales y la reconfiguración geopolítica mundial entre Gran Bretaña, Francia, Rusia, Austria-Hungría, Alemania, Estados Unidos y Japón. Económicamente se integraron al despliegue del capitalismo imperialista, el acelerado proceso de urbanización y la industrialización de las principales ciudades del planeta. Por último, científica y culturalmente se insertaron en una discusión basada en la idea de la evolución y de un desarrollo tecnológico en donde la electricidad, el cine y la radio, por ejemplo, modificaron la noción del tiempo, la cotidianidad y la productividad de las sociedades.

Esta concurrencia dio paso al ocultismo, esto es, una configuración particular del esoterismo que a partir del sincretismo (la conjunción de distintos discursos culturales basado en afinidades) y el científicismo (la presunción de conocimientos válidos que se adquieren mediante las ciencias positivas) explicó el mundo y proyectó el futuro de la humanidad. En tanto manifestación moderna del esoterismo, el ocultismo conservó y reeditó los principios, valores e imaginarios que a partir del Renacimiento le dieron sentido como una forma de comprender el mundo cuyo objetivo fue poner de relieve la vinculación entre el hombre, la naturaleza (o el cosmos) y la divinidad conservando su carácter heterodoxo y ecléctico desde una lógica particular: la síntesis.⁶⁹ Por ello, para Antoine Faivre la característica fundamental en el esoterismo del siglo XIX es la práctica de concordancia—la

⁶⁹ Según Antoine Faivre: “El esoterismo no es solamente heterogeneización, sino que tiene en cuenta cuánto hay de contradictorio en la lógica de lo heterogéneo y trata de captarlo. Él hace una síntesis—no en sentido hegeliano— entre esta heterogeneización y su contradictorio como hace en suma todo arte verdadero; es decir, logra un equilibrio de antagonismos difícil de mantener ciertamente, pero difícil como cualquier arte y cualquier efecto profundo”. Faivre, Antoine, *Ibid.* p. 21. En el despliegue histórico del mundo occidental la función de síntesis del esoterismo ha mediado los procesos de confrontación de dos visiones del mundo. Por un lado, visiones fundamentalistas que ligan al hombre con lo divino a partir de una serie de prácticas, creencias, valores y representaciones que definen la vida de un individuo en comunidad, así como la explicación de su realidad; y, por otro una visión que prescinde de los vínculos con lo divino para poner en el centro a la razón como articuladora del hombre y su realidad. Por lo anterior es muy común definir al esoterismo como el mediador entre razón e imaginación o ciencia y religión.

relación que se establece entre las diversas tradiciones religiosas a partir de similitudes culturales—, por considerar que:

Tiende a ser más creativa y está interesada por la iluminación individual incluso más que por la colectiva. Manifiesta la intención no sólo de eliminar diferencias o descubrir armonías entre diversas tradiciones religiosas, sino sobre todo de adquirir una gnosis omniabarcante, que reúna y avive las diferentes tradiciones en el mismo crisol para revelar la imagen de un tronco vivo y oculto del que las religiones particulares serían sólo las ramas visibles. Esta tendencia se acentúa a partir del siglo XIX. Su carácter es una consecuencia natural del conocimiento cada vez mayor de Oriente [...] llegando a postular y en señalar que existió una “Tradición Primordial” que sobrepasa a todas las demás religiones y tradiciones esotéricas de la humanidad.⁷⁰

Esta definición abre la posibilidad de ubicar como parte del ocultismo a otras de las características del esoterismo faivreano que se instalaron, en mayor o menor grado, como parte del proceso que configura una expresión de la modernidad occidental. De manera que la analogía, la concepción viva de la naturaleza, la mediación, la transmutación y la concordancia, y en cierto sentido la transmisión, adquirirán, como lo detallaremos más adelante, una impronta *ad hoc* a un mundo caracterizado por la novedad, la heterogeneidad y la pluralidad, en donde el principio básico es el cambio perpetuo.⁷¹

A pesar de las particularidades que adquirió el ocultismo, cada una de estas características reforzó el fundamento ontológico del esoterismo, a saber, el *corpus esotérico*⁷² que interpreta al mundo a partir de tres ejes: la cosmogonía, la cosmología y la escatología.⁷³ El primero se refiere a los mitos de origen y su vinculación entre ellos, que van desde la caída y la reintegración, la androgeneidad, la Sofía, el *anima mundi* o la figura de Hermes Trismegisto.

⁷⁰ Faivre, Antoine y Needleman, Jacob, *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*, Barcelona: Paidós, 2000, pp. 18-19.

⁷¹ Paz, Octavio. *Los hijos del Limo*. Barcelona: Biblioteca de Bolsillo, 1990, p. 50.

⁷² Según Antoine Faivre, el corpus esotérico se caracteriza por ser una configuración multiforme e histórica que articula corrientes similares y vinculadas entre sí—astrología, alquimia, hermetismo, teosofía etc.—tiene su origen en el Renacimiento y se encuentra vigente hasta nuestros días. Dicho corpus abreva de tres fuentes a) las tres religiones monoteístas de Occidente (cristianismo, judaísmo e islam); el helenismo de Alejandría (siglos II a.C. a II a.C.), y el neoplatonismo. La conjunción de esos elementos define un corpus cultural al que hacer referencia y puede transitar desde las expresiones populares a las más cultas. Faivre, Antoine y Needleman, Jacob, *Ibid.*, pp. 12-13.

⁷³ Faivre, Antoine, *El esoterismo en el siglo XVIII*, *Ibid.*, p. 14.

Específicamente el mito de la caída significó ruptura entre la humanidad y la divinidad, y una añoranza de su condición edénica, en la que desconocía el sufrimiento, la sexualidad, el politeísmo y la muerte. Este hecho significó una crisis de conciencia que se manifestó en la diferencia de las lenguas, una tendencia al egoísmo —expresada en una ausencia de amor y humildad—, la seducción de los sentidos frente al mundo y la separación de la humanidad en grupos mutuamente excluyentes.⁷⁴ Esta crisis tiene su contraparte a partir de la posibilidad de reintegración, es decir: encontrar y representar lo divino en el propio sujeto, de manera que gracias a la humanidad la tierra es susceptible de mejorarse y recuperar su estado primigenio.

El segundo elemento se refiere a una concepción animada del universo y la naturaleza que se expresa a través de símbolos que deben de conocerse y descifrarse para alcanzar la unidad con lo divino. Este proceso de conocimiento se desarrolla en un mundo intermedio —el de las ideas y las imágenes— considerado objetivo, real y consistente como el universo inteligible y sensible. En este espacio es donde ocurren las visiones teofánicas y los acontecimientos visionarios, así como las historias simbólicas.⁷⁵

El tercer elemento hace referencia a la escatología, entendida como el conjunto de creencias y doctrinas que explican lo que pasa con el espíritu del hombre al reintegrarse a la totalidad. Ésta considera a la humanidad como emanación de lo divino, y por ello tiene el papel estelar, pues el hombre es considerado como el articulador del universo, ya que se le reconoce como el encargado de intervenir en la naturaleza. Para lograr su misión se le concede una forma particular de pensar y conocer que le permite acceder al mundo de los símbolos para comprenderse y unificarse con el Todo, y de la cual se desprenden dos cualidades: la de dotar de vida a sus creaciones y la de la gnosis.

Es fundamental que el hombre conozca y refleje la esencia divina de la naturaleza y la integre a él mismo. Cobra relevancia su actividad intelectual, pues es

⁷⁴Azcuy, Eduardo, *El ocultismo y la creación poética*, Buenos Aires: Sudamericana, 1966, p.12.

⁷⁵Faivre, Antoine, *El esoterismo en el siglo XVIII*, *Ibid*, pp.55-58.

la voluntad de conocer la que le permite unirse a lo divino; para ello tiene que desarrollar la gnosis. La gnosis es aquí entendida como la actividad intelectual y espiritual que permite al ser humano acceder a la divinidad⁷⁶, es un mediador entre creencia y conocimiento que se desarrolla de forma subjetiva para poder descifrar el símbolo integrando las relaciones que existen en los distintos niveles de la realidad.

Su principal objetivo es ligar al sujeto con el mundo en una visión unitaria de la realidad.⁷⁷ Es decir, en la medida en que el sujeto se conozca desde su estado anímico y descifre las distintas manifestaciones o símbolos de la naturaleza, podrá percibirse como una manifestación divina y comprender las correspondencias entre el macrocosmos y el microcosmos.⁷⁸ Como parte de la gnosis se acentúa la existencia e importancia de los seres intermedios que conectan a la humanidad y lo divino – estas pueden ser las *sephirot* de la Cábala; las ideas en términos platónicos; las virtudes o las potestades, pero también entran los ángeles, arcángeles entre otros – y revelan el orden y las jerarquías que deben ser reproducidas.

De la gnosis se desprende la capacidad creadora del hombre. En la medida que éste por ser emanación de lo divino puede intervenir en el cosmos y la realidad a partir de una serie de virtudes, entonces se erige como aquel capaz de manipular la naturaleza, de la que es parte para completar su misión. Para ello debe reproducir

⁷⁶Faivre, Antoine. *Western Esotericism, op., cit.* p.19.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ El principio de correspondencias según la tipología de Faivre consiste en la serie de analogías “simbólicas o reales entre las partes del universo visible e invisible (lo que está arriba está abajo; lo que está abajo es como lo que está arriba). Aquí se descubre la antigua idea del microcosmos y el macrocosmos. Se considera que estas correspondencias están más o menos veladas a primera vista, y deben por consiguiente ser leídas o descifradas [...] Se pueden distinguir dos formas de correspondencia: primero, aquellas que existen en la naturaleza visible o invisible, por ejemplo, los siete metales y los siete planetas; entre los planetas y las partes del cuerpo o el carácter humano (o la sociedad), lo que constituye el fundamento de la astrología [...] Después están las correspondencias entre la naturaleza (cosmos), o incluso la historia, y los textos revelados, así en la Cábala judía o cristiana, y en diferentes variedades de *Physica sacra*; según esta forma de concordismo inspirado, se trata de ver que la escritura, la Biblia (cristiana o hebrea), por ejemplo, y la naturaleza están necesariamente en armonía y el conocimiento de una favorece el conocimiento de la otra. Faivre, Antoine y Needleman, Jacob, *Ibid.*, pp. 14-15.

el orden y las jerarquías del universo, y por lo mismo siempre se encuentra en búsqueda de los ideales platónicos: lo bello, lo bueno, lo armónico y lo rítmico.

A partir de la gnosis se confirma que el conocimiento se encuentra dentro del sujeto en tanto es consciente de que es una manifestación de Dios. Desde ese momento el sujeto tiene autonomía para comunicarse con lo divino más allá de una iglesia o una lógica racional, en este sentido, la tendencia es la negación del cuerpo-materia en beneficio de su alma para propiciar la comunión entre los hombres.

1.2. Ocultismo como neohumanismo

A partir de este marco, el ocultismo se convirtió en una opción de lectura de la realidad que pretendió ocuparse de las cuestiones capitales de la existencia humana que no habían sido resueltas por las formas ortodoxas de fe y la visión positivista de la ciencia y, mucho menos, por los dos paradigmas políticos vigentes en el Occidente de entre siglos: el capitalismo y el socialismo. De manera que se enfrentó a las concepciones que lo reducían a prácticas exóticas o conocimientos precientíficos vinculados exclusivamente al ámbito individual, por lo cual se afirmó como una corriente de pensamiento con organicidad y presencia en el espacio público.

La propuesta del ocultismo fue un nuevo humanismo basado en una crítica al desarrollo material de Occidente con el objetivo de recuperar una noción integral de la humanidad que conciliara lo material y lo espiritual. El protagonismo del hombre consistió en situarse como el articulador del mundo y del universo a partir de la premisa de la reintegración de lo humano con lo divino recurriendo a la razón, fundamento del mundo moderno, con la intención de elaborar nociones universales de la realidad. Coincidimos con Jordi Pomes en su descripción de los propósitos de este neohumanismo:

[Este] nuevo humanismo pretendía ofrecer una moral hecha de valores universales como la sinceridad, la solidaridad, la cooperación, el pacifismo o el diálogo. Al positivismo que se creía había llegado a un exceso de espíritu analítico y un peligroso dogmatismo racionalista de incierto futuro, se le pretendía dar un rostro más humano

e idealista. Incluso algunos defendían la integración de ciencias positivas e ideas espirituales, sin menospreciar para nada los avances científicos y las buenas aportaciones que había ofrecido y estaba ofreciendo el positivismo en aquellos momentos.⁷⁹

En respuesta a lo que se consideró la crisis de Occidente se formuló un corpus axiomático y también un imaginario que partió de la premisa de que todo ser vivo tiene un mismo origen, y que la finalidad de la humanidad consiste en armonizar a todos los seres del planeta a partir de principios de índole universal, plural, pacífica e incluyente.

En cuanto a los valores, esta concepción del hombre definió la conducta válida y deseable para que los individuos dirigieran sus acciones en búsqueda del bien común. Así la solidaridad, la fraternidad, la caridad y el amor reforzaron la proposición de que todos los seres humanos se encuentran vinculados a la naturaleza y el cosmos. Esta triada es un todo que se refleja en cada uno de sus componentes. José Ricardo Chaves explica esta lógica de la siguiente forma respecto al amor: “El amor [romántico] no se agota en lo humano, por más esplendente que pueda ser, como el ideal andrógino, sino que tiene una dimensión no humana, o más que humana, cósmica, en la que el término amor manifiesta un amplio espectro de atracción: Unidad con la extensión universal”.⁸⁰

Poner en el centro de la reflexión la condición divina y universal de la humanidad esbozó el nacimiento de un hombre nuevo que se caracterizaría por una constante búsqueda de la armonía, la justicia y la paz del mundo. Por ello el cultivo de la actividad intelectual y el cuidado del cuerpo fueron esenciales por considerar que permitían al hombre conectar con la Unidad. De esta concepción surge una noción sacra de la vida, que se caracterizó por dar un valor positivo a la existencia de los seres humanos en tanto tendieran a configurarse desde lo bello, lo bueno y lo verdadero, es decir, enfatizó la idea universal de hombre.

⁷⁹ Pomés, Jordi, “Dialogo Oriente-Occidente en la España del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906): un movimiento heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de su época”, en *Revista HMiC*, n° 4. 2006, p. 71.

⁸⁰ Chaves, José Ricardo, *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica*, México: IIFL UNAM, 2005, p. 185.

Estos elementos dieron una carga moral al comportamiento humano a partir de nociones de bien y mal, que delimitó la acción en el ámbito de lo individual para poder incidir en la transformación de lo colectivo, de ahí que la solidaridad, la defensa de la justicia, la caridad y el sacrificio fueran valores altamente estimados por su capacidad de armonizar la realidad.

Por su parte, el imaginario recuperado estuvo relacionado con el mito, entendido como la narración que explica la condición humana y la naturaleza del mundo a partir de su condición divina. La propuesta del ocultismo al recuperar el mito como explicación del mundo repercutió en la configuración de narrativas con pretensiones científicas. Ante la incertidumbre de un contexto de cambios radicales como lo fue el tránsito del siglo XIX al XX el ocultismo opuso a la noción del tiempo como ilimitado y en constante cambio una concepción del tiempo mítico que, en palabras de Octavio Paz, puede comprenderse como una imbricación entre pasado y futuro:

el pasado es un tiempo que reaparece y que nos espera a fin de cada ciclo. El pasado es una edad venidera. Así el futuro nos ofrece una doble imagen: es el fin de los tiempos y es el comienzo, es la degradación del pasado arquetípico y es su resurrección. El fin del ciclo es la restauración del pasado original y el comienzo de la inevitable degradación.⁸¹

La convergencia entre lo mítico y la pretensión científica del ocultismo incidió en las interpretaciones históricas y la epistemología de un conocimiento válido. Como parte del primero la noción evolutiva que recuperó del positivismo le permitió construir un tiempo histórico que se representa como una espiral en la que cada movimiento implica la restauración del pasado y un nuevo comienzo. Esta sucesión se interpreta como el avance a un estadio superior de la humanidad y, por lo tanto, implica una concepción teleológica de progreso. En cuanto a la construcción de un pensamiento científico, el esoterismo intentó confirmar las aseveraciones míticas a partir de la analogía y la metáfora. Especialmente buscó la armonía entre el hombre, el cosmos y la totalidad para reforzar la idea de que este estatus sólo se alcanza mediante la estimulación del intelecto del hombre.

⁸¹ Paz, Octavio. *Ibid.*, p. 29.

Por otra parte, la realización de la Unidad —que representa un nivel de reintegración de la totalidad fragmentada— será el elemento que más importancia tenga. Su base será la concordancia de las distintas culturas con la finalidad de elaborar una narrativa que abarque a la totalidad de la humanidad. De ahí que el ocultismo retome las principales religiones monoteístas de Occidente (cristianismo, judaísmo e islamismo), el discurso cientificista vigente y, en ciertos casos, una visión positiva de Oriente, especialmente de Egipto y la India.

Así, el ocultismo estableció un discurso universalista que, basado en nociones lógicas y racionales, sostuvo la idea de la existencia común de la pluralidad de los hombres y las mujeres, las culturas, las religiones e incluso, en algún sentido, las ideologías, al considerar que, a pesar de sus diferencias, tenían el mismo origen y el mismo fin, es decir: todos somos hermanos y el objetivo de todos es la unificación con lo divino.

La presencia de la pluralidad, y la constante búsqueda de su síntesis, incidió en el ámbito religioso y en el político. Como parte del primero surgió una nueva espiritualidad. En esta dimensión el ocultismo abrió las puertas a la tolerancia de nuevas religiones y prácticas espirituales que ayudaron a minar el protagonismo que tenía el cristianismo en el siglo XIX; por ello, en ese momento fue importante la apertura hacia las religiones de Oriente, así como la recepción de sus imaginarios, su lectura de la realidad y sus prácticas que posibilitaron nuevas formas de organización y divulgación de sus doctrinas:

[...] esa religiosidad subterránea de gnosis y ocultismo que, a partir del siglo XIX, puede presentarse ante el público occidental sin que haya represión de ninguna iglesia; organizarse en sociedades abiertas, ya no secretas (en el siglo de la democracia), imprimir revistas y libros, dar conferencias.⁸²

En cuanto al ámbito de lo político la pluralidad y la tolerancia dieron paso a nuevas formas de sociabilidad más acorde al ideal político que se perfilaba como democrático, así surgió una nueva relación entre los sujetos que se caracterizó por un rechazo a la discriminación de género en las actividades públicas pues se

⁸² Chaves, José Ricardo, *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. México, Bonillas Artiga Editores, 2013, p. 19.

sostenía la igualdad de las capacidades entre hombres y mujeres para hacerse cargo de las principales tareas realizadas por las organizaciones ocultistas.

De manera que la noción neohumanista del ocultismo permitió plantearse la existencia a partir de contribuir a que la colectividad fuera capaz de conseguir el bien común y del desarrollo conjunto de lo material y lo espiritual pues, contrario a lo que se pudiera pensar, el ocultismo en su intento de reencantar el mundo se convirtió en un paradigma para reconfigurar una noción moderna de Occidente.

Entender al ocultismo como un neohumanismo implica concebirlo como un movimiento intelectual, político, artístico y científico que puso en el centro de la reflexión la relación entre el hombre, el cosmos y la divinidad, en un contexto de crisis de las ortodoxias religiosas y científicas, especialmente en una dinámica de secularización y sacralización de la vida de las sociedades occidentales.

1.3. Ocultismo y modernidad

Usualmente la modernidad es entendida como la conexión de distintos procesos históricos. Se caracteriza por tener como fundamento a la razón —principio que organiza y da sentido al mundo— que *per se* se opone a la tradición, a la religión, a lo estático, a la repetición y a la imaginación. Esta concepción considera que el esoterismo representa una serie de expresiones irracionales, fantasiosas o supersticiosas. Tomando distancia de esta acepción, coincidimos con las afirmaciones que sostienen que el esoterismo ha acompañado al proceso de modernización de Occidente.⁸³ Específicamente en el periodo que analizamos los estudiosos en el tema afirman que el esoterismo abonó al proceso de secularización que caracteriza a Occidente desde el siglo XVI, y que tuvo por objetivo la eliminación de signos, valores y comportamientos propios de una confesión religiosa.

Apoyados en esta premisa consideramos que el esoterismo del tránsito del siglo XIX al XX constituyó una modernidad particular. Frente a la crisis cultural y política

⁸³ Stuckrad, Kocku von, *Wester Esotericism: A brief Hisory of Secreet Knowledge*, Equinox, Londres, 2005.

que experimentó Occidente en este periodo, el ocultismo representó, además de una forma de pensamiento, una forma de entender, producir y divulgar conocimiento, así como una actitud ante la realidad que tuvo como finalidad vincular lo humano con lo divino. Es a partir de la característica sintetizadora del esoterismo que esta relación se expresa en un movimiento de doble afirmación, es decir, procuró un reencantamiento y una secularización del mundo simultáneamente.

Este proceso puede ser leído como un encantamiento de lo científico y una racionalización de lo religioso que dio carácter sagrado o divino a espacios y nociones en sí mismos considerados seculares. Dicho de otra forma, se sacralizaron espacios y concepciones del mundo y del hombre que fueron argumentadas a partir de un lenguaje secularizado. Por ello la búsqueda de lo armónico, lo bello, lo sublime etc., se centrará en nociones de colectividad (nación, cooperativas, unidades supranacionales); una noción sagrada y digna de la vida del ser humano (defensa de derechos humanos) y el cultivo intelectual-espiritual del hombre (progreso).

La interacción entre lo secular y lo sacro, que también puede ser leída como la síntesis entre razón e imaginación, ponderó la concepción divina del hombre y su realidad, y buscó su ejecución al menos en dos propuestas. La primera priorizó el perfeccionamiento de la humanidad apoyado en la ciencia y el arte para conseguir la expresión o el conocimiento del absoluto. La segunda tuvo como objetivo armonizar la pluralidad de las expresiones humanas a partir de sintonizarlas en torno a nuevos valores y una moral. La primera tendió a ser de corte autoritario, mientras que la segunda se caracterizó por ser pacífica y buscar la igualdad, la tolerancia y la inclusión.⁸⁴

Dentro de estas propuestas la lógica del ocultismo fue legitimando categorías que mezclaron lo moral, lo científico, lo estético y lo espiritual para configurar una narración que volvería a colocar en el centro de la reflexión al hombre, especialmente al hombre occidental, como organizador del mundo en todas sus

⁸⁴ Consideramos que la interpretación de la simultaneidad de la secularización y el reencantamiento propia del ocultismo no se agotan en estas dos propuestas, pensamos que pueden existir varias expresiones, pero en el caso que nos atañe pudimos encontrar estas dos tendencias que se expresaron durante el periodo que abordamos.

dimensiones. Así, categorías como alma, espíritu, armonía, bondad, belleza, sublimidad, justicia, amor, solidaridad y caridad se incorporaron al pensamiento y la acción de los individuos partiendo de principios como “ama al prójimo como a ti mismo” y del objetivo de fundirse con lo divino a partir de un discurso universalista. De la misma forma, ideales como el progreso se resignificaron para sostener los objetivos de la humanidad, así por ejemplo el progreso científico no sería apreciado necesariamente por sus aportes epistemológicos sino porque se consideró que la ciencia moralizaba a las sociedades para alcanzar el progreso.⁸⁵

La radicalidad con la que en su época se interpretó al ocultismo, en muchos casos se debió a que desafiaba las ortodoxias científicas y religiosas, y sacralizaba nuevos espacios en los que comulgaban los distintos sujetos que configuraron un espacio público más complejo, como lo hacía también el capitalismo con las nuevas tecnologías que modificaban las temporalidades e imaginarios, y la inclusión de los distintos continentes en una narrativa universal que giraba en torno a Occidente. A partir de esta lógica el ocultismo ubicó a la concordancia, la mediación, la transmutación, a la naturaleza viva y a las correspondencias en tres ámbitos de las sociedades occidentales: el científico, el artístico/ literario y el político. La presencia de tópicos ocultistas dentro de áreas tan relevantes para Occidente nos habla de la necesidad del reencantamiento del mundo, es decir, una intención de contactar con lo divino (no necesariamente con la religión), que había sido opacado por la racionalidad, otorgando una impronta humanista a actividades que iban dejando de serlo.

Considerar que el vínculo entre lo científico, lo artístico/literario y lo político con el esoterismo puede dar forma a una manifestación de la modernidad, implica admitir que la unión con lo divino cuenta con dos dimensiones que contrastan, especialmente en la búsqueda de lo bello, lo armónico, lo sublime, la justicia o el amor. En un primer ámbito dichas categorías adquieren una connotación positiva al

⁸⁵ Gómez Ferri, Javier, “La ciencia y la técnica en Europa. De la Nueva Atlántida de Francis Bacon a la actual problemática del progreso”, en *Receca- Revista de Pensament i Anàlisi*, nº3, vol XVI, 1992, pp. 99-107.

apelar a los sentidos, los sentimientos y la imaginación, lo que permite experimentar en distintos grados lo divino. Mientras que en un segundo momento la comunión con lo divino pasa muchas veces por forzar este proceso, que no necesariamente involucra a los sentidos, sino a la moral, pues centra su atención en la conciencia del individuo sobre sus acciones frente a lo colectivo, desde el binomio bueno-malo.

Pensamos que en el periodo que va de 1870 a 1934, el ocultismo se manifestó desde estas dos dimensiones, y por ello nos encontramos frente a una idea de modernidad que pretendió sintetizar los ámbitos espiritual y material. Esta concepción es afín al romanticismo,⁸⁶ entendido como un movimiento de ideas filosóficas, literarias, estéticas, religiosas y mágicas⁸⁷ que cuentan con una ontología y una epistemología centrada en el principio divino que difícilmente puede ser calculado pero que puede ser conocido a través de la facultad extra racional de la imaginación y que se esfuerza desde una causa original a su propia realización⁸⁸

El romanticismo y el esoterismo confluyeron en sus aspiraciones por conocer la totalidad, a partir de: a) la reciprocidad entre lo religioso y lo científico; b) una filosofía de la historia que conjuga una realidad espiritual eterna y un desarrollismo orgánico, y c) la espiritualización de la humanidad como un proceso de salvación. Estos elementos encuentran cabida en la *Naturphilosophie*, entendida como una

⁸⁶ Hay que señalar que los postulados esotéricos fueron importantes para los románticos en lo individual pero no es un factor constitutivo del romanticismo.

⁸⁷ José Ricardo Chaves en su libro *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica* sugiere que para analizar el papel del romanticismo en la cultura vale la pena ampliar el contenido “restringido de escuela literaria aplicable a las últimas décadas del XVII y las primeras del XIX a la noción más vasta de movimiento de ideas (filosóficas, literarias, estéticas, religiosas y mágicas, etc.)”, y que a partir de esta nueva concepción habría que distinguir: “un romanticismo de corto plazo (el de los manuales de historia literaria) y otro de largo alcance a la luz de autores como [Octavio] Paz y [Mario] Praz”. Como parte del romanticismo a corto plazo Chaves ubica como ideas centrales una visión organicista del mundo que privilegia la diversidad donde la unidad no es homogénea sino la armonía de las diferencias, y la idea del universo como un sistema auto sostenido, una conexión original entre el ser humano y el mundo, perdida pero que puede recuperarse a partir de una autoeducación espiritual. Por su parte la visión de largo plazo pone en el centro al poeta como elemento central del acto creativo, hay un lugar protagonista de la imaginación, la analogía es la operación poética privilegiada por ello son centrales el mito y el símbolo. CHAVES, José Ricardo. *Andróginos, op. cit.*, pp. 17-20.

⁸⁸ Mc Calla, Arthur. “Romanticism”, en Hanegraaff, Wouter, *et al.*, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Netherlands: Brill, 2006, pp.1001-1002.

revelación divina que conjunta a la poesía, la ciencia y la religión,⁸⁹ y consideran que la naturaleza debe ser descifrada por medio de correspondencias y entendida en su complejidad. Arthur Mc Calla señala que la *Naturphilosophie*:

está vinculada y se superpone a otras investigaciones del siglo XIX que buscan revelar las fuerzas ocultas de la naturaleza y leer las esencias. [...] Los numerosos caminos para el encuentro con la naturaleza en *Die Lehrlingue zu saís* de Novalis (1802) indican el rango de disciplina que contribuyen a la Naturphilosophie romántica: cosmología, cosmogonía, la historia del desarrollo de la tierra y sus criaturas, investigaciones de lo consciente y lo inconsciente, estados mentales, electricidad, magnetismo, galvanismo, fisiología, frenología, meteorología, minerología y anatomía física. *Ninguna de estas disciplinas es independiente, un hecho científico es un signo y debido a que los signos corresponden*, los conceptos tomados de la química, por ejemplo, pueden pasar a la astronomía o la psicología.⁹⁰ (cursivas nuestras)

A partir de estos elementos el ocultismo y el romanticismo pretendieron una intelectualización de lo espiritual para conformar una narrativa universal basada en mitos, valores, principios que, idealmente, borrarán las diferencias entre los hombres.

Hasta aquí podemos señalar que la modernidad en clave ocultista tuvo como fundamentos el antropocentrismo y el movimiento simultáneo de secularizar y reencantar al mundo, expresado en los ámbitos científicos, artísticos y políticos. La íntima relación de éstos dio paso a distintas expresiones esotéricas que, como veremos más adelante, configuraron un movimiento ocultista de gran calado.

1.3.1 Ocultismo y ciencia

La relación entre ciencia y ocultismo de fines del siglo XIX e inicios del XX tuvo como intención experimentar la vinculación de la humanidad con lo divino a partir de las analogías y la transmutación enfatizando en el proceso de la gnosis. Es decir, el proceso cognitivo por medio del cual el individuo se conecta con lo divino.

Contrario a los fundamentos racionalistas y causalistas del pensamiento hegemónico occidental, el esoterismo se cimienta en la existencia de la imaginación,

⁸⁹ Chaves, José Ricardo, "Magia y ocultismo en el siglo XIX", *Acta Poética*, n° 1-2, 1996, pp. 291-326.

⁹⁰ Mc Calla, Arthur, "Romanticismo", *Ibid.* p.1005.

entendida como un órgano del hombre.⁹¹ Esto no quiere decir que el pensamiento esotérico sea irracional, todo lo contrario. En la lógica esotérica la imaginación y la razón interactúan para elaborar principios coherentes, generales y válidos que construyen un conocimiento. De manera que para entender qué tipo de conocimiento se produce desde lo esotérico hay que tomar en cuenta dos elementos: el horizonte desde el cual se construye y el método con el cual se conoce.

El horizonte desde el cual se conoce está estrechamente vinculado con el mito de la caída. Cuando el hombre es arrojado al mundo es castigado con la ignorancia pero compensado con el atributo de la imaginación, a partir de la que puede llegar a conocer. Partiendo de la premisa de que el hombre es el reflejo del cosmos, éste necesita comprender los enigmas que se encuentran en él para conseguir la unión anhelada. La función de la imaginación en este proceso permitirle acceder al mundo en el que se activan los símbolos para lograr la transmutación. El mundo al que nos referimos no es el mundo material o concreto, sino una configuración particular de la realidad. Según Henry Corbin los esquemas esotéricos:

[...] articulan tres universos, o más bien tres categorías de universo. Está el mundo físico sensible englobado tanto a nuestro mundo terrestre (gobernado por almas humanas) es el mundo sensible, el mundo del fenómeno. Está en segundo lugar, el mundo supra sensible del Alma [...] en el que se encuentran las ciudades místicas [...] Está, por último, el universo de las puras inteligencias arcangélicas. A estos tres universos corresponden tres órganos de conocimiento —los sentidos, la imaginación y el intelecto—, tríada a la que corresponde la tríada de la antropología —cuerpo, alma, espíritu—, que regula el triple crecimiento del hombre extendiéndose desde este mundo material hasta las resurrecciones en los otros mundos.⁹²

Es en el segundo mundo donde se produce la comprensión de lo esotérico: la gnosis. La gnosis es un conocimiento que transforma al hombre y lo hace consciente de la existencia y funcionamiento del mundo del alma y de su conexión con la Totalidad. Podríamos decir que este proceso epistémico es la esencia del esoterismo y no la secrecía, como usualmente se considera. La gnosis es entonces

⁹¹Corbin, Henry, “«Mundus Imaginalis»: Lo imaginario y lo imaginal”, en, *Axis Mundi. Cosmología y pensamiento tradicional*, nº4, 1995.

⁹² *Idem.*

la herramienta hermenéutica que permite conocer y dar sentido al mundo de los símbolos. O dicho en términos de Antoine Faivre: “el lenguaje esotérico, que se caracteriza por estar lleno de símbolos, no siempre está destinado a ocultar el conocimiento, sino que tiene como fin aclarar la intuición, un conocimiento que la razón no puede conocer”.⁹³

La función de la imaginación en el proceso de la gnosis es la búsqueda de la totalidad, y, en este punto, pretende borrar la distinción entre conocimiento e iluminación, pues con la pretensión de alcanzar la salvación o liberación, se aspira a conseguir la transmutación que conduzca a pasar a otro estado de conciencia y posteriormente regresar al origen. En comparación con otro tipo de experiencias que tienen contacto con lo divino, como por ejemplo la experiencia mística cristiana, donde el conocimiento se transmite a partir del contacto directo con Dios, la experiencia gnóstica, que incluye lo sensorial y lo imaginal, involucra diferentes mediaciones y técnicas que permiten vincular los tres niveles de la realidad, para anular la diferencia entre fe y conocimiento.

Para conseguir la transmutación, el método es la analogía, pues permite comprender que “conocer al mundo es al mismo tiempo conocer a Dios, la naturaleza, en su conjunto, se presenta como una revelación gradual que puede conducir al Ser de los seres”.⁹⁴ Al constituir uno de los fines de la analogía descifrar el símbolo, se puede acceder a la experiencia gnóstica en la que debe encontrar la finalidad de la comunión con el orden, la totalidad y la armonía.

El proceso de conocimiento dentro del esoterismo es primordialmente subjetivo, pero esto no implica que descarte su socialización, pues también es una pedagogía. Como un marco mental que produce un conocimiento de tipo espiritual e intelectual su transmisión no se basa en la comprobación objetiva, sino que al producir un conocimiento gnóstico se apela a que el sujeto experimente el conocimiento en sí mismo, la mayoría de las veces guiado por un maestro que ya

⁹³ Faivre, Antoine. *El esoterismo en el siglo XVIII*. Op. cit. p.22.

⁹⁴ *Ibid.* p. 11.

ha experimentado la fusión con la totalidad. En este sentido, se garantiza que el conocimiento se mantenga y la tradición siga viva.

Ahora bien, ¿cómo es que esta forma de ver el mundo se vinculó con procesos de conocimiento considerados secularizados como los que se experimentaron en el tránsito del siglo XIX al XX? ⁹⁵ La relación entre lo científico y lo esotérico tiene a la naturaleza como punto de partida:

La naturaleza [...] es una revelación gradual de Dios y la ciencia adquiere de un golpe una significación religiosa, haciéndose posible la salvación gracias al conocimiento que el hombre posee de este mundo. Ya no se está lejos de creer que se puede volver a encontrar los poderes perdidos, los que poseía antes de la caída.⁹⁶

En el siglo XIX la relación entre ciencia y esoterismo tuvo un encuentro fundamental, pues como señala Peter Burke la noción de ciencia como la conocemos hoy día se configuró en el transcurrir de dicha centuria. ⁹⁷ La presencia del ocultismo en el campo científico se da en un choque entre ciencia y religión. La distancia que se creó entre lo científico y lo religioso permitió que el ocultismo buscara sintetizar ambas esferas con el objetivo de recuperar el sentido de la vida que el paradigma racionalista había marginado frente a una concepción del mundo de desarrollo técnico y material ilimitado de la humanidad.

Este proceso de definición permitió que el ocultismo se incorporara en la discusión sobre los límites de lo científico a partir de intercambios de hipótesis y

⁹⁵ El vínculo entre el pensamiento racional y el esoterismo ha estado presente desde su origen. En el siglo XVIII el esoterismo comenzó a buscar su validez como pensamiento mediante la observación y el razonamiento sistemáticamente estructurados, de los cuales se deducen principios y leyes generales con capacidad de ser comprobables experimentalmente. Desde ese momento la intención de lo esotérico ha sido vincular armónicamente la ciencia con la sabiduría, es decir, establecer las leyes y procedimientos que permitieran acceder a un alto grado y profundo de conocimiento. Historiadores como Peukert, Linn Thorndike (1882-1865) y Frances Yates son los primeros que conciben una relación entre ciencia y magia, entendida esta última como una tradición intelectual capaz de cambiar históricamente. En este sentido, la presencia de la magia y el conocimiento producido en Occidente son parte del mismo proceso, incluso llegan a plantear que el mago es el antecedente del científico. El conocimiento del mago permite dar vida a la ciencia aplicada, y se convierte en fundamento de la mecánica, la cual se puede entender como una forma de invocación y de dar vida a la materia. Hanegraaff, Wouter, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2012, pp.260-277.

⁹⁶ Faivre, Antoine. *El esoterismo en el siglo XVIII. Op. cit.*, p. 52.

⁹⁷ Burke, Peter, *¿Qué es la historia del conocimiento? Cómo la información dispersa se ha convertido en saber consolidado a lo largo de la historia*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2017.

confluencia de vocabularios que incluyó en su reflexión y discurso, principios, categorías y el método científico⁹⁸ en el que se basaban la biología evolutiva, la termodinámica, el electromagnetismo y la geología, para, por ejemplo, probar la vigencia de la tradición hermética.

Bajo la denominación de Nueva Ciencia o Ciencias Ocultas disputó a las estructuras científica y religiosa una lectura de la realidad del mundo, especialmente a la interpretación del naturalismo científico que, ceñido a la ley de conservación de la energía, negaba la intervención divina como parte de los fenómenos naturales y definía, a partir de una explicación mecánica, el mismo método de análisis para fenómenos naturales como humanos.

La forma en la que la ciencia y el ocultismo se relacionaron en este momento fue ambigua, especialmente con aquellas ciencias que pasaban por un proceso de profesionalización. Según Egil Asprem, esta relación se dio en tres niveles mutuamente dependientes, los cuales permiten ver el posicionamiento del movimiento ocultista frente a la ciencia⁹⁹ que al retomar el método científico llegó a proponer descubrimientos, investigaciones y teorías sobre el hombre y su realidad. Estas proposiciones tuvieron resonancia en la comunidad científica que puso atención en dichos fenómenos y utilizaron terminología especializada para establecer una disputa con el ocultismo.

La ambigüedad de esta relación se observa cuando, por un lado, el ocultismo retomó el método científico y abonó al proceso de secularización del pensamiento —en este sentido entró en la disputa de la explicación del origen del hombre, su vida espiritual y material—, y al mismo tiempo sostuvo una fuerte crítica contra el materialismo y el cientificismo a partir de sus propias herramientas para señalar las

⁹⁸ Palma, Patricia y Vallejo, Mauro, “La circulación del esoterismo en América Latina. El Conde de Das y sus viajes por Argentina y Perú. 1892-1900”, en *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, n° 14, 2019, pp. 6-28.

⁹⁹ Para Asprem, estos tres niveles son el retórico, el social y el conceptual. Asprem, Egil, “Theosophical Attitudes Toward Science: Past and Present”, en Hammer Olav & Rothstien, Mikael, *Handbook of the Theosophical Current*. Leiden: Brill, 2013.

anomalías y límites dentro de los fenómenos descritos por las ciencias al sostener que la naturaleza humana posee un inmenso poder.¹⁰⁰

En la lógica ocultista los resultados de la ciencia eran parciales porque sólo veían una dimensión del fenómeno, pues la metodología científica no alcanzaba a comprender la complejidad del horizonte ocultista, es decir, no se conocía desde el mundo del alma, todo lo contrario, lo rechazaba. La estrategia de negociación del ocultismo se basó en reclamar legitimidad científica al mostrar cómo la doctrina y la práctica no solo armonizaba en el conocimiento científico, sino que lo trascendía al dar explicaciones más completas e incluso revelar predicciones más avanzadas.¹⁰¹

El ocultismo, entonces, no invalidó el pensamiento científico, sino que lo calificó como incompleto. Para ellos el mecanicismo tendría que estar respaldado por cierto vitalismo pues consideraban que este elemento proporcionaba una visión más profunda y completa de la realidad. La posición de síntesis que tomó el ocultismo entre la ciencia y la religión le permitió incrustarse dentro de espacios esenciales de las discusiones científicas. A continuación, ejemplificaremos algunos de los impactos que tuvo el ocultismo en el naciente pensamiento científico.

Para los ocultistas la ciencia explicó el mundo de las almas, ello implicó reivindicar y probar la existencia de la divinidad del mundo. Así, por ejemplo, se intentó comprobar la existencia del éter, elemento esencial que configura la materia, la existencia y evolución del espíritu, entre otros elementos, que en su lectura se incrusta en un marco cosmológico que se basa en un sistema de emanación divina que sigue patrones progresivos.

Otra de las polémicas en las que participó el ocultismo fue la discusión sobre el origen del hombre, al reactivar la versión de la tradición hermética que defiende el origen común de todas las culturas. Es decir, justificó científicamente la validez de una narrativa universal de la humanidad. Este tipo de planteamientos permitió la emergencia de nuevas disciplinas aportando argumentos ocultistas para la

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

configuración de tradiciones y lenguajes, campos y fronteras, que no pasarán desapercibidos en la época: la antropología y la arqueología que, con la intención de la creación de nuevas narrativas universales y encontrar el origen común de la humanidad, elaboraron teorías como el difusionismo. Así, elementos de la *Prisca theologia* —entendida como una sucesión de autoridades que transmiten el conocimiento primordial de Oriente y Occidente desde un origen común—, pudieron demostrar la premisa de que el origen siempre es uno expresado de distintas formas. Este discurso universalista se reflejó en los discursos museográficos y las exposiciones mundiales.

De la misma manera el ocultismo se reflejó en el ámbito de la medicina. La interpretación que tenía del hombre y especialmente la necesidad de explicar el mundo intermedio llevó a analizar el cerebro y la conducta de los seres humanos, de ahí el impulso que tuvieron la psiquiatría, la psicología y la criminalística.

Uno de los ámbitos de importante recepción de esta lógica fue la educación. Con la finalidad de procurar al hombre nuevo muchos pedagogos vieron en los postulados esotéricos los valores necesarios para moralizar a las sociedades en crisis. Fue a través de procurar la belleza y la armonía que se pretendió aleccionar individual y colectivamente a las sociedades; el vehículo para realizar esta tarea fue estimular el mundo intermedio, procurar herramientas para descifrar el símbolo y propiciar la gnosis, la cual llevaría a la vinculación con lo divino.

A pesar de la mucha o poca aceptación que tuvieron los argumentos ocultistas en las ciencias duras y las humanidades, es indudable su inserción dentro de los circuitos académicos y científicos, en donde participaban de los mecanismos de construcción y divulgación de conocimiento, por ejemplo, en el surgimiento de clubes, ateneos y sociedades de conocimientos, convenciones, congresos, etc.

El permanente diálogo entre ciencia y ocultismo comenzó a agotarse en 1928, año en que campos enteros del conocimiento elaborados desde el ocultismo (como la alquimia o que pertenecían a otros vinculados con la misma como la frenología o la eugenesia) perdieron respetabilidad, pero seguían vigentes en muchas áreas del análisis de las sociedades modernas.

1.3.2. Ocultismo, arte y literatura

Una de las consecuencias de la caída fue la pérdida de un lenguaje único y primigenio, que en algún momento permitió a los hombres comunicarse entre ellos y participar del discurso divino del universo. Este lenguaje hacía referencia a la esencia de las cosas, de manera que la pérdida de este código común dio lugar a la dispersión del hombre y el surgimiento de una variedad de lenguas. En consecuencia, desde este momento para llegar al objetivo de reintegrarse a la unidad una tarea esencial fue descubrir la realidad espiritual directa o indirectamente mediante el desciframiento de las correspondencias y los símbolos.

Encontrar las correspondencias y comprender los símbolos implica conocer la lógica de lo divino, o dicho en otros términos: situar el lugar que cada uno ocupa dentro de la Totalidad. El arte es, por antonomasia, el espacio de expresión de lo simbólico, la analogía y el mito, pues en él se interpreta y representa lo real y lo imaginario a partir de recursos plásticos, lingüísticos y sonoros. Por ello, categorías como lo armónico, lo bello, lo bueno y lo sublime se convierten en elementos que permitieron estetizar la realidad.

Desde la lógica esotérica el acto de creación otorga alma a las creaciones artísticas y su objetivo es hacer accesible el entendimiento de la Unidad, así, la armonía de las palabras, los sonidos y los colores se convierten en una auténtica revelación del universo.¹⁰² La relación entre lo esotérico y el arte implica una experiencia subjetiva, un nivel emocional que puede ser leído como un estado alterado de conciencia, o un nivel intelectual que se refiere a la recepción de información para elaborar una obra mediante la especulación estética.

Según Marta Herrero,¹⁰³ como consecuencia del proceso de secularización se fragmentaron los diferentes ámbitos de lo imaginario en Occidente, se propició la separación del artista y el poeta del ámbito social. La principal consecuencia de este

¹⁰² Véase en Nacarato, Vicente, *El sentido esotérico de las artes plásticas contemporáneas*. Mendoza: Universidad del Cuyo, 1965; Sarriugarte Gómez, Iñigo, "Iconografía floral teosófica de Piet Mondrian", en *Quinta. Revista de Estudios do Departamento de Historia da Arte*, n°20, 2011, pp. 269-280.

¹⁰³ Herrero, Gil Marta, "Introducción a las teorías del imaginario. Entre la ciencia y la mística", en *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*. n°13, 2008, p.243.

hecho fue que el arte dejó de lado su papel de vínculo con lo divino. Ante este panorama, la reacción de los artistas fue retraerse y convertirse en visionarios y profetas de la búsqueda interior. La imaginación se convirtió, entonces, en un derecho casi exclusivo de los artistas y de los escritores. Por lo anterior, la relación entre el esoterismo y el arte en el tránsito del siglo XIX al XX se puede ubicar fácilmente en las distintas manifestaciones artísticas (literarias, plásticas y musicales) que se englobaron en el romanticismo y las vanguardias.

El romanticismo y el esoterismo comparten premisas como: su inmersión en la naturaleza, la expresión del sentimiento y la emoción; el papel preponderante que tiene el símbolo con trasfondo metafísico; la reacción al materialismo a partir de una cosmovisión que sustituyó los ideales liberales burgueses que desde el siglo XVIII privilegiaron aspectos técnicos y económicos dejando en segundo plano los espirituales y humanistas; la ambigüedad ante la ciencia y la primacía de la imaginación sobre la razón. Esto quiere decir que el romanticismo es esotérico en cuanto recoge elementos fundamentales de su corpus, especialmente los componentes neoplatónicos y una noción de tiempo, que tiende a ser cíclica, cuando conjunta lo científico con lo religioso a través de la *Naturphilosophie*.¹⁰⁴

Al retomar varios elementos del esoterismo, como la premisa de un lenguaje único, el romanticismo ve en la poesía la expresión de analogías, símbolos y correspondencias se permiten alcanzar la verdad espiritual y el ideal de la unión con lo divino.¹⁰⁵ El ocultismo, entonces, trae de nuevo a la escena de la producción artística la validez de lo maravilloso, lo utópico, lo mítico y lo insólito, y al mismo tiempo se vincula con el desarrollo científico y tecnológico, los cuales también fueron motivos de creación artística. Pilar Bonet, señala:

Las investigaciones médicas y biológicas de la época promovieron el estudio de los sueños, así como la liberación de la palabra, que recogería el psicoanálisis y que tendría eco en artistas y escritores a través de nuevos lenguajes en la pintura o el texto

¹⁰⁴ Mac Alla, Arthur, "Romanticism", *op. cit.*, p. 1006.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 1002.

mediante asociaciones libres, el automatismo o la búsqueda de una nueva forma de expresión que aludiese a otras realidades no materiales.¹⁰⁶

El romanticismo ayudó al ocultismo con su objetivo de reencantar un Occidente racionalista, mediante la expresión literaria que además combinó elementos asiáticos permitiéndole globalizar el canon europeo. Este también será el punto de partida para su incorporación en las vanguardias, pues en muchas ocasiones se pretendió sublimar la realidad visible de la pintura realista, simbolista y cubista para adentrarse en una realidad cósmica que venía representada por la absoluta abstracción. Corrientes como el simbolismo, el cubismo y el dadaísmo fueron receptoras de una actitud que permitió al artista arrojarse a la capacidad creadora donde lo sublime y lo trascendental tendrán un lugar preponderante en la creación artística. Hugo Ball, uno de los fundadores del movimiento dadaísta, explica esta actitud de la siguiente manera:

Podía dar la impresión de que la filosofía había pasado a manos de los artistas, como si los nuevos impulsos partieran de ellos. Como si ellos fueran los *profetas* de este renacimiento. Cuando hablamos de Kandinsky y de Picasso, no nos referíamos a pintores, sino a sacerdotes; no nos referíamos a artesanos, sino a creadores de nuevos mundos, de nuevos paraísos.¹⁰⁷

Si, como señala Marco Pasi, la expresión del esoterismo en el arte moderno puede darse a través de cuatro formas¹⁰⁸ cada una de ellas hace referencia a la actitud creadora del artista que mucho más que en otro momento se relaciona con un proceso divino.

La literatura fue uno de los ámbitos privilegiados de expresión del ocultismo, pues la relación entre esoterismo y romanticismo encontró la máxima expresión de

¹⁰⁶ Bonet, Pilar, “El pensamiento lateral del arte contemporáneo. Joséfa Tolrà, Medium y artista (1880-1950)”, en *BRAC- Barcelona Research, Art Creation*, n°3, vol.2, 2014.

¹⁰⁷ Ball, Hugo, *La huida del tiempo. (Un diario)*, Barcelona: Editorial Acantilado, 2010.

¹⁰⁸ 1. la representación de símbolos e imágenes asociadas con el ocultismo; 2. la producción del objeto artístico que pueda ser utilizado como talismán o fetiche, es decir de objetos que están asociados a la fase final de un proceso mágico; 3. la obra artística como medio para inducir experiencias extraordinarias que pueden ser interpretadas de modo subjetivo al tener cualidades espirituales, místicas, iniciadoras, mágicas o chamánicas; 4. la obra artística como resultado de la inspiración directa o la comunicación con entidades espirituales o como resultado de una experiencia visionaria o gnóstica. Pasi, Marco, “Hilma af Klint, el esoterismo occidental y el problema de la creatividad artística moderna”, *Boletín de Arte*, n°35, 2014, pp. 43-59.

la subjetividad, es decir, el escritor privilegió la expresión de la imaginación y sus emociones¹⁰⁹ por lo que el poeta, especialmente, se consideró un ente creador. Paul Bénichou señala que el papel que se adjudicaron los poetas románticos fue la de un sacerdote laico que cumplía con la misión de guía espiritual de la humanidad:

El poeta, durante esta época, se vio requerido a suplir la desacreditación del teólogo y la insuficiencia del filósofo, reflexionando a su manera sobre la totalidad de los problemas esenciales. De hecho, en la primera mitad del siglo [XIX] es que nació un tipo de poeta con autoridad espiritual. [...] Buscan a partir de nuevos caminos, la comunión entre hombres y su tiempo; quieren apoyarse en la experiencia común para definir el ideal al que nadie tiene acceso y que se quiere válido para todos. Pasan incesantemente del sentimiento y de la imagen a la intuición de valores; acreditan géneros, actitudes, conductas, según una escala atormentada del bien y de lo bello. Su poesía es Verbo en el sentido confuso de la palabra, de revelación y de advertencia.¹¹⁰

El punto de partida de esta posición tiene su origen en la *weltanschauung* (forma de concebir el mundo o cosmovisión) cimentada en una correspondencia y una armonía preestablecida y fundamentada en la actividad existencial que permite a la mente vislumbrar las analogías que explican el cosmos.¹¹¹ La secularización trajo consigo la escisión de los valores artísticos y los religiosos, de manera que lo bueno, lo armónico, lo bello se erigieron como valores en sí mismos, por lo que la elaboración de un poema se convirtió en una realidad en sí misma.¹¹² Esta suerte de autonomía permite al poeta convertirse en un sujeto creativo capaz de expresar la realidad como una visión orgánica.

Además, la literatura tuvo una función sustancial para el ocultismo, pues sirvió para divulgar las doctrinas esotéricas; no solo fue un recurso literario sino una herramienta pedagógica para acceder a la gnosis, ya que consideró a la imaginación como un atributo humano que debía estimularse; de la misma forma dio centralidad al mito, al símbolo y a la analogía como recursos de interpretación de la realidad,¹¹³

¹⁰⁹ Chaves, José Ricardo, *Androginos*, op. cit., p. 11.

¹¹⁰ Bénichou, Paul, *Los magos románticos*, México, Fondo de Cultura Económica 2017 p. 21.

¹¹¹ Azcuy, Eduardo, *El Ocultismo y la creación poética*, op. cit., p.26.

¹¹² Paz, Octavio. *Los hijos del Limo*. op. cit., p. 26.

¹¹³ Chaves, José Ricardo, *Androginos*, op. cit., pp.91-113.

de ahí que fuera considerada como una herramienta didáctica a partir de la cual el conocimiento puede transmitirse.

1.3.3. Ocultismo y política

En el momento en que el ser humano cobra conciencia de su necesidad de fusión con la divinidad encuentra el sentido del símbolo y, por ende, el orden, la armonía, la belleza o lo sublime de su relación con la naturaleza y lo divino. Acceder a este conocimiento involucra transitar el método esotérico a través de la mano de un experto, que transmita las enseñanzas o doctrinas de la *Prisca Theologia* (Tradición Primordial) recuperadas y divulgadas por un linaje de maestros: Moisés, Zoroastro, Hermes Trismegisto, Platón, Orfeo, Sibilas, Jesús. Cada uno de estos personajes constituye el eslabón de una cadena de sabiduría espiritual superior que se encuentra a disposición de la humanidad desde la antigüedad, y que es mantenida viva a través de los tiempos.¹¹⁴

La tradición remonta al sujeto a una noción de origen sagrado, la cual no solamente hace referencia a lo sacro del individuo, sino también de pueblo. De ahí su necesidad de conocer el origen en lo individual como en lo colectivo en dos sentidos. Por un lado, para mostrar que la humanidad tiene un origen común, y por otro, para ser parte de la tradición de maestros que, llegado el momento pueden salvarse a sí mismos y al mundo.

Dentro del ámbito político, el ocultismo puede verse como una tercera posición que pretende el desarrollo de las potencialidades humanas a partir del despliegue de la razón y no de la fuerza. Por ello, Faivre enfatiza que la concordancia que prima en el esoterismo de finales del siglo XIX tiende a ser más individual que colectiva, y la transmutación de lo colectivo precede a lo individual. Por esta razón es fundamental cultivar valores como la solidaridad, la caridad, el amor, que apelan al

¹¹⁴ Hanegraaff, Wouter, "Tradition", en Hannegraff Wouter, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Netherlands: Brill, 2006, p. 1125.

sentimiento de pertenencia del individuo con la Totalidad, y lo pone en la búsqueda de un bien común.

La vinculación entre lo político y el ocultismo también pasa por los aportes del romanticismo. Durante la segunda mitad del siglo XIX la industrialización y las ciencias aplicadas a la naturaleza consideraron que las revoluciones políticas que parecían inevitables eran elementos que producían cambios económicos, políticos, culturales, pero sobre todo espirituales.¹¹⁵ La tríada industrialización-ciencia-revolución llevó a una crisis de conciencia y valores que permitió el surgimiento de movimientos ocultistas en los que las figuras del profeta y el mesías fueron fundamentales. No se puede asegurar que todos estos movimientos fueran de corte revolucionario o que hayan sido conservadores, más bien tendieron a transformar paulatinamente el *statu quo*, y por eso suelen leerse como reformistas. Los alcances del esoterismo en la esfera de lo político dependieron del tipo de valores que pretendieron implantar, ya que éstos permearon en un amplio abanico de posturas políticas: por ejemplo, las figuras de mesías y mártir estuvieron presentes en corrientes anarquistas, socialistas, liberales e incluso, en algunos casos, conservadoras.

La figura del iluminado, fuera como profeta o como santo, es cardinal para comprender la intervención de lo divino dentro de la esfera de lo político, pues es en la noción de la vida después de la muerte, o en la fusión entre el individuo y la totalidad donde la idea de la inmortalidad se materializa.¹¹⁶ Dos fueron los procesos políticos en los que esta noción de esoterismo profético se hizo presente: la configuración de las naciones y el imperialismo.

Si existe una categoría netamente romántica es la de nación. Ernest Renan la definió en los siguientes términos: “Una nación es, a nuestro entender, *un alma, un espíritu, una familia espiritual* resultante, en el pasado de los recuerdos, los sacrificios, de las glorias, a menudo de los duelos y de los pesares compartidos; y

¹¹⁵ Linse, Ulrich, *Videntes y milagrosos. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*, Madrid: Siglo XXI, 2002, p. 1-2.

¹¹⁶ Taussig, Michael, *La magia del Estado*, México: Editorial siglo XXI; Instituto de Investigaciones Estéticas- UNAM; Palabra de Clío, 2006.

en el presente de los deseos de seguir viviendo juntos”.¹¹⁷ De manera que la nación es una gran solidaridad constituida por el sentimiento que justifica los sacrificios que se han hecho y que se está dispuesto a hacer, de entre los cuales se encuentra la idea de dar la vida por la realización de un bien común.

En la misma línea, Benedict Anderson señala que la idea de nación está relacionada con la muerte y la inmortalidad, y aunque las distintas religiones se han encargado de explicar la relación del hombre con el cosmos, y entender la contingencia de la vida, es el ocultismo la corriente de pensamiento que concilió los procesos de secularización con los de reencantamiento del mundo que permitieron la re configuración de la sacralización de la nación, que según el mismo Anderson:

[...] respondió a distintas promesas de inmortalidad generalmente transformando la fatalidad en continuidad (karma, pecado original, etc.). En esta forma, se ocupa de conexiones entre los muertos y quienes no han nacido todavía, el misterio de la reencarnación.¹¹⁸

De manera que la nación, como fenómeno moderno, no representa necesariamente el crepúsculo del pensamiento religioso, sino que dota a una configuración histórica de cierta divinidad para crear un sentimiento de identidad y pertenencia en un conjunto de individuos. En dicha lógica, la individualidad tiene una conexión con el lugar en el que se llega a nacer, pero no se limita a ello, y por lo tanto se busca una relación con la pluralidad.

Las características de los nacionalismos en el periodo estudiado partieron de ser biologicistas, racialistas y referenciales a una noción de pueblo que tiene su origen en la naturaleza y en la idea de comunión con el espíritu cósmico, que podemos identificar como telurismo.¹¹⁹ En esta lógica se enraizó la idea de la

¹¹⁷ Renan, Ernest, *¿Qué es una nación?*, Madrid: Sequitur, 2001, p.11.

¹¹⁸ Anderson, Benedict, *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p.28.

¹¹⁹ El telurismo puede entenderse como una relación íntima entre el hombre y la naturaleza caracterizada por su mutua influencia. Por un lado, la naturaleza define la personalidad del individuo y la colectividad, y, por otro, se humaniza a la naturaleza. Esta relación no es casual debido a que naturaleza y la humanidad son un espejo, en términos esotéricos hay una fusión entre ambos porque emanan del mismo ser.

búsqueda del origen, el cual pretendía ser cada vez más antiguo, lo que implicaba estar más cercano al origen de la humanidad y por lo tanto ser superior.

Desde este horizonte, las construcciones nacionales se constituirán por razas de condiciones superiores y altos destinos, y cada construcción nacional contará con un espíritu que hará que sus elementos se encuentran animados. Estas premisas estuvieron muy ligadas a una serie de categorías, que en ese momento se consideraron científicas o que estaban dentro del discurso científico de las ciencias ocultas, como la existencia de las razas y de las civilizaciones antiguas como Lemuria o la Atlántida.

Así, el nacionalismo de finales del siglo XIX e inicios del XX, propició un chovinismo asentado en un darwinismo social, positivista y étnico que se caracterizó por:

[constituir] un discurso imperialista de superioridad. Sus funciones eran dobles. Por un lado, servía para movilizar a la población de cada estado en pos de la intensificación de la competencia imperialista del periodo de las empresas de la conquista colonial. Por otro, servía para integrar a las masas en el marco político de orden capitalista en un momento en que el sufragio se estaba empezando a extender en sectores de la clase obrera.¹²⁰

Esto quiere decir, que la exacerbación del nacionalismo desplazó las tensiones entre las clases antagónicas y sublimó la participación de los sectores sociales a través de la idea de pertenecer a un conjunto de individuos con un pasado común y una lengua común a través de la poesía, la música y otras artes. Esta fórmula fue empleada por las configuraciones políticas de Occidente desde inicios del siglo XIX, pero se hará más evidente después de la Primera Guerra Mundial, momento en que fue necesaria la contención de la masa trabajadora, la idea de una comunidad basada en la raza y la estetización del pueblo.

Aunado a todo esto, tanto el nacionalismo como el ocultismo tendieron a consolidar los nacientes proyectos imperialistas de la segunda mitad del siglo XIX en sus expresiones políticas y culturales. En su dimensión política, el imperialismo centró su atención en la nación y en las políticas expansionistas de esta entidad. En

¹²⁰ Anderson, Perry, "Internacionalismo: un breviario", en *New Left Review*, n°14, 2002, p. 12.

este nuevo contexto ya no existiría un único imperio sino un puñado de países que competían entre sí por el control y dominio de los territorios, los recursos naturales y los mercados. Benedict Anderson señala que la construcción de las naciones durante la segunda mitad del siglo XIX tiene un carácter de prestidigitación que vinculó a las clases populares con los proyectos de las clases dominantes para crear una noción de pertenencia a través de delimitaciones territoriales y visiones de mundo monolingües que tuvieron como objetivo la homogenización de las diferencias.¹²¹ Este es el origen de la construcción de las denominaciones de los imperios inglés, alemán, estadounidense y japonés.

Culturalmente, el imperialismo elaboró un imaginario y una narrativa fundamentada en premisas racialistas y racistas para concebir su papel como una misión civilizadora. La autoimagen que construyeron las potencias tuvo como origen una idea de superioridad biológica, intelectual y moral con bases científicas, específicamente evolucionista, que permeaban en casi todo el mundo occidental:

Se invocaban principios darwinianos para defender la jerarquía social o para atacarla (según considerase natural o antinatural); para condenar la intervención y las prestaciones del Estado o para exigirlos; para justificar el individualismo extremo o para denunciarlo. Se invocaba en contextos sociales, económicos, internacionales, imperialistas y coloniales (donde a veces se decía que los pueblos indígenas desaparecerían por efecto de la evolución del hombre blanco).¹²²

Desde este marco referencial la evolución fue sinónimo de civilización y progreso, lo que implicó una idea lineal de la historia y un eurocentrismo como ideal al que los distintos pueblos del mundo deberían aspirar. De manera que hacia el último cuarto del siglo XIX la categoría imperialismo tiene una connotación positiva al significar riqueza, poder y por lo tanto reafirma que una nación es superior a las demás.¹²³ El resultado de esta concepción tendió a la configuración de narrativas universalistas encabezadas por una potencia predestinada a encabezar la historia mundial.

¹²¹ Anderson, Benedict, *op. cit.* pp. 160-162.

¹²² Burrow, John W, *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1949-1914*, Barcelona: Crítica, 2001, p.135.

¹²³ Ortiz, Renato, "Revisando la noción de imperialismo cultural", en Pereira, G Y Villadiego M. *Comunicación, cultura y globalización*, Bogotá: CEJA, 2003.

Para esta tarea fue fundamental la ciencia y las nacientes disciplinas como la antropología, la arqueología, la sociología y la psicología, entre otras. Su desarrollo en esos años tenía por objetivo explicar el origen del hombre y rastrear su presencia en el mundo, ya que fue en el discurso de estas disciplinas donde se sostuvo la idea de un origen común basadas en el método analógico. En ese sentido, existió una atracción muy grande por países con ruinas arqueológicas, las cuales permitían a esas naciones participar de una noción de historia en la que cabían Oriente y Occidente por igual, en donde la analogía permitía elaborar un discurso universalista y que tuvo en las exposiciones museográficas un espacio para exhibir la capacidad de descubrimiento y acumulación del pasado de las principales potencias. De ahí el surgimiento de las exposiciones universales, los intercambios académicos, la creación de los museos nacionales, la fundación de universidades e institutos o sociedades científicas para el estudio de las culturas asiáticas, americanas y africanas.

A este marco de análisis queremos añadir dos elementos que permiten interpretar la relación entre ocultismo y geopolítica: el primero es el aumento de la violencia que experimentaron las sociedades occidentales y el segundo es el lugar que tuvo Oriente dentro del discurso ocultista. Según Eric Hobsbawm el corto siglo XX inició con un aumento de los conflictos bélicos y la despersonalización de la violencia a causa de la lógica imperialista.¹²⁴ La guerra entre España y Estados Unidos, el despliegue norteamericano en la Cuenca del Caribe, la Revolución Mexicana, la Revolución Rusa y la Gran Guerra impactaron fuertemente en las sociedades creando un sentimiento de incertidumbre que generó la sensación de una pérdida de seguridad física o alteraron la cotidianidad; de la misma forma estos hechos dieron la posibilidad a que las sociedades occidentales consideraran viables nuevos horizontes, entre los que se incluyó al ocultismo, para repensarse y reubicarse dentro del escenario geopolítico que predominaría las subsecuentes décadas del siglo XX.

¹²⁴ Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Barcelona: Crítica, 2010.

En cuanto al segundo elemento, cierto ocultismo reivindicó Oriente por considerarlo una fuente para elaborar una nueva interpretación de la humanidad y darle un nuevo horizonte que permitiera superar la crisis civilizatoria decimonónica. A partir de esta percepción se puso atención a las culturas egipcia, griega, hindú y japonesa. Sin embargo, en esta revaloración las lecturas que Occidente hizo no dejaron de ser colonialistas y la divulgación que se hizo del conocimiento oriental, principalmente el hindú y el egipcio, pasó por las reinterpretaciones desde el inglés, el francés y el alemán, que de alguna forma se adecuaban a las necesidades de la construcción de este nuevo proyecto humanista. Esto es muy importante, porque muestra que la introducción de las nociones de chakra, meditación, karma, reencarnación o las primeras nociones de yoga que se divulgaron fueron modificadas para coincidir con las lógicas occidentales y no corresponden necesariamente con los modelos de origen.

La presencia de las potencias europeas en Oriente dio paso a movimientos independentistas de gran impacto. Las luchas por la independencia de Gandhi y Abdel Krim, en la India y Marruecos respectivamente, pusieron sobre la mesa los valores del ocultismo pues aglutinaron unos de los primeros ejercicios de solidaridad a nivel mundial.

1.4. Las características del Ocultismo

Con este marco y frente a la coyuntura de crisis del pensamiento occidental el ocultismo se adhirió a lógicas propias de la expansión del capitalismo, el imperialismo y los movimientos sociales, de manera que rompió con la lógica hermética que caracterizaba al esoterismo para tener un alcance masivo acorde con las necesidades de las sociedades modernas.

En el contexto de un acelerado cambio que implicó el tránsito del siglo XIX al XX la dinámica de secularización y sacralización del mundo configuró un movimiento que se expresó de dos formas. La primera fue una vigorosa corriente representada en las organizaciones ocultistas: los principales divulgadores de la lógica esotérica,

su imaginario y sus valores. El segundo fue la conformación de una narrativa con premisas esotéricas expresadas en la relación esoterismo, ciencia, arte y política, pues a partir de ellos penetró en los distintos discursos sociales, políticos y culturales que no necesariamente contaban con una lógica de militancia esotérica. Es importante señalar que estas dos formas de expresión del ocultismo no existen de forma autónoma, sino que están en constante intercambio, y en ocasiones se complementan.

En lo que respecta al movimiento ocultista podemos señalar que se conformó en organizaciones con objetivos específicos, con líderes e ideólogos reconocibles, con mecanismos de difusión de ideas —como las conferencias, las escuelas, las revistas de divulgación, etc.— y espacios para debatir y validarse dentro del espacio público, mientras que la narrativa esotérica recogió los valores, axiomas y el imaginario esotérico para penetrar en los distintos ámbitos de las sociedades donde era posible el doble movimiento de la modernidad esotérica. Ambas expresiones posibilitaron la confrontación del esoterismo con las interpretaciones ortodoxas cristianas y científicas para proponer nuevas interpretaciones fisiológicas e históricas del hombre y de la humanidad.

Frente a esta complejidad el ocultismo que va del siglo XIX al XX adquirió una forma propia en la que participaron distintos sujetos esotéricos que configuraron lo que Bourdieu definió como campo, y que además le proporcionaron dos características esenciales de este momento: su carácter masificador y democrático, así como su dimensión transnacional.

1.4.1 Campo esotérico

Juan Pablo Bubello define al campo esotérico como: la producción de prácticas y representaciones esotéricas elaboradas por especialistas que se distinguen por un saber y hacer específicamente esotéricos, es decir, aquellos que creen en la existencia de mediadores entre el microcosmos y el macrocosmos; así como a la presencia de prácticas y representaciones esotéricas de dominio general en la vida

cotidiana de ciertos actores sociales que consumían y/o hacían circular productos esotéricos. En uno y otro caso las prácticas esotéricas estaban íntimamente relacionadas con las formas materiales que les proveía el medio ecológico en el que habitan estos agentes culturales.¹²⁵ Para el historiador argentino la configuración del campo esotérico no responde necesariamente a la ausencia de religión o educación,¹²⁶ sino a la existencia previa de elementos que permitieron la recepción de los principios, en este caso ocultistas, ya fueran literarios, asociativos, científicos etc. De manera que la existencia previa de prácticas y representaciones permitieron la popularización y expansión del ocultismo.

Para Pierre Bourdieu la categoría de campo hace referencia a “un microcosmos, una clase de mundo separado en gran parte, aunque no completamente, pero suficientemente cerrado sobre sí mismo y suficientemente independiente de lo que pasa en el exterior”.¹²⁷ La categoría de campo se fundamenta en dos premisas. La primera es la existencia de un capital de representaciones y prácticas que justifiquen la presencia de una relación de fuerzas, mismas que adquieren distintas formas dependiendo de los objetivos que las muevan.¹²⁸ La segunda premisa hace referencia a una “arena que se da como tal y en la cual hay combates, enfrentamientos declarados [y] dentro de todos los campos hay acumulación de fuerzas, de capital político, es decir, de reputación”.¹²⁹ Subrayamos la idea de confrontación y disputa no sólo por las representaciones dentro del campo, sino con otros que tienen como objeto la misma materia de articulación que, como lo hemos señalado, son principalmente el religioso y el científico.

¹²⁵ Bubello, Juan Pablo, “Difusión del esoterismo occidental en el nuevo continente” en BUBELLO, *et al.*, *op. cit.*, pp. 44-45.

¹²⁶ Bubello *Ibid.*

¹²⁷ Bourdieu Pierre, “Sobre el campo político. Conversations con Philippe Fritsch”, Presses Universitaires, Lyon, 2000. Disponible en http://200.6.99.248/~bru487cl/files/BOURDIEU_campo-politico.pdf

¹²⁸ Bourdieu, Pierre, *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2009, pp. 66-69.

¹²⁹ Bourdieu, Pierre, “Sobre el campo político”. *Ibid.*

Sobre esta base consideramos que la idea de campo esotérico nos remite a distintas formas de vivir, experimentar y pensar lo esotérico. Por lo tanto, estamos hablando de un campo dinámico compuesto por una pluralidad de sujetos con distintas posturas que coexisten. Por todo ello, el campo esotérico además de pensarse como un espacio en el que existen prácticas y representaciones, debe considerarse un espacio articulado por sujetos que coexisten a partir de distintas formas de acercarse al fenómeno esotérico, que cuenta con distintas dinámicas en las que la disputa es solo una de sus expresiones.

Asumimos que en este espacio existen disputas no solo de prácticas y representaciones sino también de interpretaciones que implican al menos tres características del fenómeno esotérico: la mediación, la transmutación y la transmisión. Si bien el campo esotérico es un espacio en disputa, también puede ser un espacio en el que solo se habita.

Uno de los elementos que se encuentra en juego dentro de este campo esotérico es la legitimidad de la relación de transmisión (relación maestro-alumno), pues la constante querrela por la legitimidad del conocimiento, la tradición, las prácticas y las representaciones da una característica particular al ocultismo: su constante fragmentación y la aparición de nuevas organizaciones y escuelas vinculadas al movimiento ocultista.

Esta dinámica da paso al fenómeno de la múltiple filiación, es decir, el hecho de que un sujeto dentro del esoterismo tenga la posibilidad de afiliarse a varias corrientes esotéricas: teosofía, masonería, espiritismo, gnosticismo, rosacrucismo etc. Lo que implica esta posibilidad es que lo que une a todas estas escuelas es el principio de correspondencia en el que las múltiples representaciones cuentan con un mensaje de unidad; esta relación se asocia con la experiencia de transmutación a partir de la cual el esoterismo trasciende todo tipo de posturas políticas, pues lo importante es concretar la comunión con el cosmos y el todo.

1.4.2 Los sujetos del esoterismo

Hay una idea generalizada que considera que todo individuo relacionado al esoterismo pertenece necesariamente a alguna organización, logia o cofradía de corte hermético. Sin embargo, esto no siempre es así. El acercamiento al panorama ocultista del tránsito del siglo XIX al XX nos ayuda a matizar esta afirmación, pues la idea de campo esotérico nos remite a la disputa, a las prácticas y representaciones propias de al menos tres características del fenómeno esotérico: la mediación, la transmutación y la transmisión.

A partir de lo anterior podemos afirmar que hay varias formas de existir dentro del campo, que están definidas por la clase social de procedencia, el grado educativo, la capacidad de movilidad en las principales ciudades del mundo, la nacionalidad de procedencia y la posición en la sociedad, entre las más importantes. A partir de estos elementos, nuestra propuesta es que en el fenómeno esotérico cohabitan al menos tres tipos de sujetos: el esotérico, el esoterista y el esoterólogo.

El sujeto esotérico

Es aquel que vive y conoce la realidad desde la lógica esotérica (tal cual se ha definido aquí). Su pensamiento y acción se centra en la búsqueda de la gnosis, es decir, la unión con la divinidad, y por lo mismo se concibe como un agente activo tanto en su propia transmutación como en la del mundo.

Una de sus principales funciones es la conciliación entre lo material, lo espiritual y los fundamentos que se articulan en el corpus esotérico que, como señalamos al inicio, tienen su origen en el Renacimiento. El sujeto esotérico es poseedor del conocimiento último, esto es, el de la experiencia gnóstica, ya sea mediante el autoconocimiento, por el contacto con algún ser divino o a partir de alguna revelación. Esta experiencia le da autoridad para divulgar los principios, valores y enseñanzas esotéricas.

El sujeto esotérico no necesariamente pertenece a una organización ocultista, sino que, siempre adscrito a la lógica esotérica, utiliza el lenguaje de los símbolos, las alegorías, las analogías, etc., ya sea a través del lenguaje poético, artístico, en

tratados o con su propio actuar. Identificamos cuatro variantes del sujeto esotérico: el ideólogo, el líder/ maestro, el mesías y el habitante.

El *ideólogo* es aquel que a partir de la experiencia gnóstica sistematiza las premisas esotéricas con las que configura interpretaciones que van desde las más cultas a las más populares; encabeza todo tipo de proyecto que tenga una base esotérica y, casi siempre, es uno de los fundadores de alguna corriente ocultista y, por lo tanto, suelen ser cultos.

El *líder o maestro*, es aquel que también puede identificarse como el divulgador y dirigente de algún movimiento esotérico. Usualmente el maestro es el conocedor de los misterios del ocultismo y es el responsable de transmitirlos de forma apropiada¹³⁰. En este sentido son mediadores en la experiencia de transmutación y transmisores de la tradición esotérica.

El *mesías*, por su parte, es aquel sujeto que asume plenamente la idea de la transmutación como un proceso de salvación individual y colectiva. Al lograr una experiencia de trascendencia se erige como un símbolo, es decir, se convierte en un mediador efectivo entre el macrocosmos y el microcosmos. A partir del ejemplo de su comportamiento y el realzamiento de valores, principios y actitudes en la búsqueda de lo bello, lo bueno, la armonía, la verdad o la justicia. Es decir, aquel que, a través de cualquier técnica, incluso mediante la muerte, consigue la gnosis.

Lo que hemos denominado *habitante*, es el sujeto que sin más vive el mundo desde la lógica esotérica, buscando permanentemente la relación con lo divino. Y que sin tomar un protagonismo crea, piensa y produce conocimiento buscando lo bello, la armonía y la verdad.

El sujeto esoterista

Es aquel que vive el esoterismo como doctrina, es decir como *ismo*. Tiene la intención de reforzar la imagen hermética jerárquica, misteriosa y exclusiva del fenómeno esotérico. Usualmente su lógica pone en el centro de su dinámica la

¹³⁰ Mendonça, Francisco, “Esoterismo, sigillo e segredo. Algumas reflexões metodológicas”, en Bubbello Juan Pablo, *et al.*, *op. cit.*, p.28.

secrecía, o dicho de otra forma se dedica a develar los secretos ocultos en el mundo de la naturaleza. Suelen adherirse a la lógica maestro-alumno y establecer relaciones jerárquicas. En esta categoría encontramos las siguientes figuras: alumno, militante, practicante o creyente y charlatán.

El *alumno* es todo aquel discípulo que quiere poseer el conocimiento esotérico. Como señala Francisco Mendonça, “el alumno es el origen del poder del maestro, sin embargo, en la relación de poder que establece, su conocimiento estará limitado por el maestro”¹³¹. Lo ideal es que el alumno aspire a convertirse en maestro, es decir a alcanzar la experiencia de la transmutación, lo que permitiría legitimar el conocimiento encontrado y las enseñanzas de su maestro.

El *militante* se adhiere al movimiento esotérico apoyando sus consignas, adoptando sus principios y valores herméticos. Casi siempre es aquel que se posiciona como discípulo y se enfoca en aprender las enseñanzas de los maestros. Pero se define sobre todo por su incorporación a una organización esotérica sea esta una logia, una sociedad, una cofradía o una escuela. En algunas ocasiones el militante se limita a pertenecer a la organización esotérica no necesariamente por las enseñanzas sino por el prestigio que puede obtener.

Por su parte, el *practicante* y el *creyente* son aquellos que conocen de forma básica algunas prácticas esotéricas, como el tarot, el horóscopo e incluso la magia. También pueden ser intermediarios que recurren a los especialistas: manosantas, magnetizadores, adivinos, curanderos etc. Es, además, la persona que se acerca a todos ellos, el que no necesariamente pertenece a una organización esotérica, pero acude a estos “técnicos” para que intercedan por ellos o le ayuden a conseguir algo.

Por último, encontramos al *charlatán*, quien dice conocer la lógica esotérica, y que como un posible mediador realiza una serie de invocaciones y trabajos que tienen el fin de aprovecharse de los creyentes o que engaña para obtener un fin específico y egoísta.

¹³¹ *Ibid*, p.31.

Sujeto esoterólogo

Finalmente, es este un personaje que se encuentra alrededor del campo esotérico y que retoma a lo esotérico como un objeto de estudio. Entre ellos encontramos a los científicos y los religiosos de siglos pasados que estudiaban el fenómeno para dar cuenta de ello con la intención de comprenderlo o atacarlo. También están los estudiosos actuales del esoterismo con una mirada histórica y neutral en lo posible. Existen también aquellos que transitan de esotéricos a esoterólogos, es decir, que ajustan su conocimiento esotérico a un lenguaje que no necesariamente está destinado a la gnosis sino simplemente a la comprensión, análisis y descripción del fenómeno esotérico.

1.4.3 La masificación y democratización

El escenario y despliegue del campo esotérico del periodo del siglo XIX al XX fue el nacimiento de una sociedad de masas de la que surgió un sujeto popular (obreros, campesinos, mujeres, estudiantes, indígenas, afrodescendientes) que se hizo presente en el espacio público especialmente en los centros urbanos más importantes del mundo. Frente a este nuevo sujeto el ocultismo dejó de concebirse como una actividad concerniente al ámbito privado, reducido a un espacio cerrado y apto solamente para algunos elegidos. El mensaje ocultista al adoptar la lógica de masas fue recibido, con matices, por las élites culturales, las clases medias y el pueblo en general, es decir, existieron corrientes esotéricas para todo tipo de público, desde los más eruditos a los más populares y la apertura del espectro esotérico dejó de lado la dinámica de la secrecía, como señala José Ricardo Chaves:

Se comenzó a generar una democratización del fenómeno ocultista, en el sentido de ya no permanecer limitado a unos cuantos elegidos operando en logias y conciliábulos cerrados, sino a querer llegar a un público más amplio (efecto de los tiempos modernos y democráticos que corrían), y para eso comenzó a usar nuevas formas de divulgación: surgieron las revistas, los periódicos y las conferencias públicas, algo inusual en el medio esotérico que hasta entonces había transmitido sus enseñanzas de boca a oído (individualmente o en pequeños grupos) o por medio de libros.¹³²

¹³² Chaves, José Ricardo, *Andróginos. Eros y ocultismo*, op. cit., p.134.

Con un nuevo objetivo las agrupaciones ocultistas no se limitaron a la reinterpretación del imaginario esotérico, ni a la elaboración de códigos, valores y conductas con fundamentos herméticos, sino que los sistematizaron para poder divulgarlos en revistas, folletos, manuales y libros. La circulación de estos preceptos no se circunscribió a los órganos propagandísticos, sino que la amplitud de sus propuestas fue bien recibida en distintas expresiones artísticas, científicas, educativas y políticas.

Uno de los elementos a destacar de la masificación y democratización del ocultismo fue su carácter plural y tolerante. Bajo la idea que los seres humanos se hermanan por ser creación o emanación divina se incluyó a actores que se encontraban marginados de las grandes narrativas. Es el caso del papel de las mujeres dentro del movimiento ocultista.

En cuanto a la tolerancia al propugnar por la libre convivencia e igualdad de los seres humanos primó una esencia divina sin importar color de piel, adscripciones religiosas, ideologías y diferencias de género lo que permitió compartir y complementar saberes, así como contacto entre las distintas culturas. Esto implicó un reconocimiento de la diversidad de seres humanos partiendo de la premisa de que las diferencias podían ser meros accidentes, pero que en esencia todos los humanos partían de un mismo origen. No obstante, hay que ser cuidadosos con estas afirmaciones, pues en la práctica el discurso de tolerancia y pluralidad tuvo sus matices.

Usualmente se sostiene que el rol de las mujeres dentro del movimiento ocultista las empoderó y les permitió hacerse presentes en otro tipo de movimientos sociales, políticos y culturales, y también se indica que este protagonismo las llevó a transgredir el orden patriarcal de la época;¹³³ sin embargo, estas afirmaciones son relativas. Si bien es cierto que los movimientos espiritista y teosófico tuvieron en la

¹³³ Devés Valdés, Eduardo, "Redes teosóficas latinoamericanas y globales 1875-1930, logias, sociedad civil, agentes internacionales. *Ibid*

mujer a sus principales protagonistas, como señala Nancy Herzig,¹³⁴ esta condición no debe idealizarse, pues el papel femenino dentro del ocultismo fue ambiguo: por un lado, afirmó roles victorianos de la mujer (ser pasiva, sensible, inocente y pura) pero también desafiaban otros como la exposición pública. Se puede decir que, en cierto sentido, el ocultismo permitió cierto grado de radicalidad en el papel de la mujer dentro del espacio público, y al mismo tiempo reafirmó el orden patriarcal definiendo qué lugar le correspondía. De manera que el ocultismo impactó sólo en las mujeres de un sector social específico, y particularmente aquellas que sobresalieron ya fuera como fundadoras y líderes (en el caso de la teosofía resaltan las figuras de la rusa Helena Petrovna Blavatsky y la inglesa Annie Besant) o como operadoras (específicamente los casos de las médiums dentro del espiritismo) contaban con educación y cierto estatus social.¹³⁵

¹³⁴ Herzig Shannon, Nancy, *El Iris de Paz. El espiritismo y la mujer en Puerto Rico*, Colombia: Ediciones Húrcan, 2001.

¹³⁵ Es importante hacer énfasis en la ambigüedad del papel de la mujer dentro del ocultismo. Nancy Herzinh señala que la emergencia de las mujeres como parte importante del movimiento ocultista se basa en el feminismo social, entendido este como una doctrina que acepta la diferencia entre hombres y mujeres, pero al mismo tiempo admite la compatibilidad de los sexos que conlleva como meta a una sociedad donde las mujeres con cualidades y características que tradicionalmente se le atribuyen trabajaran junto al hombre por el bien social. Haciendo énfasis en la ambigüedad del papel en la mujer nos gustaría ejemplificar cuál fue su actuación dentro de las corrientes espírita y teosófica: como médiums las mujeres eran concebidas desde la lógica victoriana de la feminidad, su papel como médiums dependía de contar con las características necesarias: sensibilidad, pasividad, pureza y servicio para otros. Estas características eran necesarias para poder ser los receptáculos de los espíritus, que casi siempre eran varones, situación que tenía implicaciones dobles. Por un lado, sus acciones, decisiones, pensamientos no eran fruto de ella sino de sus los espíritus a los que servía, por otro poner su cuerpo a disposición de un espíritu traía graves consecuencias físicas como mentales, no por nada fueron los principales objetos de estudio para observar la neurosis y otro tipo de trastornos mentales. De manera que, aunque esta actividad transgrediera la moral la rebeldía no necesariamente les pertenecía. Por otro lado, en la adhesión de la mujer al ocultismo, leído como un resultado de la modernización de la sociedad, se ponía énfasis en el sentido de responsabilidad que debía tener hacia el otro, por ello era importante desarrollar destrezas como leer, escribir, elaborar contabilidad, cuidar la higiene, administrar el hogar y, en algunos casos excepcionales, tener un conocimiento del mundo a través de los viajes. En este sentido el feminismo social puede ser entendido como un proyecto liberal de reforma y modernización que incorpora al espacio público a las mujeres, a partir incluso de un movimiento femenino conservador, ya que muchas de las organizaciones de éstas se centraron en el movimiento prohibicionista (que incluía el alcohol, el tabaco y la prostitución) e incluso las organizaciones eugenésicas que ponían especial atención en la educación, la salud, el higienismo. Un ejemplo de este tipo de feminismo es la líder del movimiento teosófico Annie Besant. Herzig Shannon, Nancy, *El Iris de Paz*, *Ibid.*

Junto con este nuevo papel de las mujeres en el espacio público se pusieron de manifiesto nuevas sociabilidades que fueron tomadas por estos sujetos para demandar un trato digno y los derechos correspondientes. El ejemplo más claro fue el movimiento que se organizó contra las Leyes de Jim Crow¹³⁶ o las leyes anti chinas expedidas entre 1890 y 1934 que desembocaron en el Primer Congreso Universal de las Razas realizado en julio de 1911, organizado por Gustav Spiller. Este encuentro fue uno de los primeros esfuerzos por erradicar el racismo, respaldado por la comunidad científica y diplomática. Fernanda Gutiérrez señala que en este congreso se intentó posicionar la categoría de raza como punto de reorganización y posicionamiento político, así como el mejoramiento de las relaciones interraciales. El objetivo de este tipo de ejercicios fue la defensa de la vida y exigir las condiciones de civilidad correspondientes.¹³⁷

La presencia de estos grupos en el espacio público permitió la creación de sus propias agendas. En el caso de la comunidad afrodescendiente avaló su organización en torno a sociedades que les permitieron acceder a derechos como la educación o la salud. Sin embargo, como en el caso de las mujeres, el uso de los principios ocultistas delimitó un rango de acción, en torno a la nueva sociabilidad, a una identidad específica y la defensa de un legado cultural.

Una de las expresiones de sociabilidad más novedosas en esta configuración fue la de tipo transnacional que se manifestó en la solidaridad que, como parte de esta nueva concepción del mundo, ponía énfasis en la noción sagrada de la vida y por ello una necesidad de su defensa. La solidaridad en términos ocultistas era entendida como amor a la humanidad basada en una concepción de la actividad en

¹³⁶ Las Leyes de Jim Crow fueron promulgadas en Estados Unidos por las legislaturas blancas entre 1876 y 1965 y estipulaban la segregación racial en los espacios públicos aplicada a los afrodescendientes y otros grupos étnicos. Dicha segregación fue sistematizada y traducida en desventajas económicas, educativas y sociales.

¹³⁷ Ver Gutiérrez Arrieta, Fernanda, "La cuestión étnica en los espacios de sociabilidad moderna de Costa Rica a principios del siglo XX", en Martínez Esquivel, Ricardo y Rodríguez Cascante, Francisco, *op. cit.*, pp.282-306.

la vida pública como caridad que no se relacionaba con una posición ética sino más bien moral que calaba en todas las ideologías políticas.

1.4.4 Transnacionalización

La categoría transnacional está constituida por una dimensión geográfica. En este sentido lo transnacional refiere a los contactos entre sujetos o entes establecidos en distintos lugares del mundo que conforman circuitos en los que circulan información, objetos y personas. Dichos contactos permiten la conformación de comunidades nuevas constituidas por otras dispersas en el espacio. Alison Brysk señala que lo transnacional incluye a todos los actores relevantes que trabajan internacionalmente sobre un asunto dado, y que están ligados por los valores que comparten, un discurso en común y por los constantes intercambios de información y servicios.¹³⁸

Al definir el movimiento ocultista como transnacional nos referimos al conjunto de sujetos y organizaciones que desde distintos espacios geográficos compartieron una visión del mundo cuyos valores y principios tenían como objetivo elaborar un discurso universal basado en la hermandad, la solidaridad, el amor y la paz, divulgados de manera que debían impactar en los distintos niveles de las sociedades occidentales. El contacto entre estos actores y el éxito de su empresa fue posible gracias a la sincronización y uso de las transformaciones tecnológicas, lo que implicó el despliegue del mercado en el tránsito del siglo XIX al XX, esto garantizó su dinamismo y su presencia dentro de los principales espacios políticos y culturales.

Considerar al movimiento ocultista desde una perspectiva transnacional nos lleva a pensar en el escenario en el que se movió dicho discurso. En este sentido, planteamos la existencia de uno o varios circuitos en el que transitaban personas, ideas, materiales editoriales —libros, periódicos, revistas, folletos—y obras artísticas, así como los principios, valores, discursos e imágenes ocultistas. La existencia de

¹³⁸ Brysk, Alison, "Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo XXI" en Puig, Salvador, *Pueblos Indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos e impactos de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Barcelona: Bella Terra, 2007, p.3.

dicho circuito muestra que los epicentros del surgimiento, fundación y divulgación del movimiento esotérico estuvieron en las ciudades principales de Francia, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos,¹³⁹ así como algunas de las ciudades más reconocidas de Oriente, especialmente en la India.

La difusión y recepción de este nuevo humanismo involucró la existencia de organizaciones ocultistas constituidas a nivel nacional e internacional que dieron forma a dicho circuito en el que transitaron una serie de sujetos esotéricos comprometidos con la causa, bajo la convicción de que los principios y valores ocultistas eran indispensables para la transformación del mundo.¹⁴⁰ Esta dinámica implicó la edición, publicación y traducción de textos doctrinarios, la celebración de convenciones nacionales e internacionales de las organizaciones ocultistas, y su eventual adhesión y posicionamiento frente a los principales acontecimientos que marcaban el devenir de Occidente.

La dimensión que cobró el movimiento ocultista nos habla de la necesidad generalizada en Occidente de hacerse cargo de cuestiones fundamentales de la

¹³⁹ La literatura que aborda el tema se ha centrado en remarcar el origen europeo y estadounidense de las corrientes ocultistas, sin poner atención o considerar la reacción e influencia de otros espacios del mundo occidental como parte de la configuración del Esoterismo de Occidente. Recientemente Mariano Villalba ha puesto en la mesa el papel del continente americano en la configuración del corpus esotérico. Villalba, Mariano. “The Occult Among the Aborigines of South America? Some Remarks on Race, Coloniality and the Western Esotericism in the Study of Esotericism”, en Asprem, Egil & Strub Julian, *New Approaches to the Study of Esotericism*, Boston: Brill. 2021.

¹⁴⁰ Juan Pablo Bubello enlista a los más notables líderes ocultistas que dieron forma al movimiento esotérico desde el siglo XIX y las tres primeras décadas del siglo XX: “Innumerables eran los hombres —y mujeres— que dieron vida a esta nueva etapa del esoterismo en Occidente. Por citar sólo a los más renombrados exponentes, recordemos al inglés William Blake (1757-1827), el sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772), los germanos Karl von Eckartshausen (1752- 1803), y Franz von Baader (1763-1841), y los franceses Louis Claude de Saint Martín (1743-1803), y Joseph Balsamo Conde de Cagliostro (1743-1795); al mesmerista vienés Franz Antón Mesmer (1734-1815) y los ocultistas Alexandre Saint- Yves d’Alveydre (1842-1909); el francés Louis Constant alias *Eliphas Levi* (1810-1875). Estanislao de Guaita (1861-1897) y el francés Gerard Encause, *Papus*, (1863-1916), al creador del espiritismo francés Hippolyte Denizard Rivail alias *Allan Kardec* (1804- 1869), a la fundadora de la Sociedad Teosófica, la rusa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1875), a su seguidora irlandesa Annie Besant (1847-1933), y a los fundadores de la Golden Dawn, los rosacruces ingleses William Wynn Westcott (1848- 1925) y Samuel L. Mac Gregor Mathers (1854- 1918). Por último, en la lista — que obviamente aún es incompleta— recordemos a René Guenón (1886- 1951), al antropósofo Rudolf Steiner (1816-1925), a Aleister Crowley (1875-1947) y a Georges I. Gurdieff (1866-1949)” Bubello, Juan Pablo, “Difusión del esoterismo occidental en el nuevo continente (Siglos XVI- XX)” en Bubello, Juan Pablo, *et al., op. cit.*, pp. 68-69.

existencia humana que ni la religión ni la ciencia satisfacían en ese momento. Su impacto fue importante para configurar lo que Ulrich Linse define como el *Underground of Europe*:

[...] es incuestionable que en el siglo XIX surgió un “Underground of Europe”, una especie de internacional ocultista: Georg von Lanfdorff, revolucionario alemán, emigrante, médico, por ejemplo, conoció el espiritismo alrededor de 1850 en América [Estados Unidos], su país de origen, y más tarde en Alemania, trabajó, incansable, en su difusión. Conocidos autores de literatura espiritista fueron el americano Andrew Jackson Davis, el inglés William Crookes, el ruso Alexander Aksakov, el francés Allan Kardec (nombre verdadero: León Hippolyte Déniss Rivail), el alemán Carlo du Pre y el italiano César Lombroso. Los médiums más famosos como la italiana Eusapia Paladino o el americano Daniel Douglas Home comparecían en Europa ante un público ilustre. Así, “del médium cosmopolita Home” se dice que, en los salones ingleses, en las villas florentinas y en los palacios reales se sentía como en su casa; celebró sesiones para Napoleón III, para la emperatriz Eugenia, para la reina Sofía de Holanda en la Haya y para el Zar Alejandro II en San Petersburgo.¹⁴¹

La presencia del ocultismo en estas dimensiones se potenció por el carácter universalista del discurso ocultista, así como la reconfiguración geopolítica propia del siglo XIX facilitó la vinculación de estas organizaciones, permitiendo la comunicación entre Europa, Asia y América, por ejemplo:

[...] la Asociación de Espíritas Alemanes mantenía vínculos con las correspondientes asociaciones de Dinamarca, Bélgica, Inglaterra, Rusia —y también Brasil y México—. Pero será primeramente la teosofía de madame Blavatsky la que—partiendo de raíces del espiritismo—proporcionará después un credo global a esta Internacional con la *UNIVERSAL Brotherhood of humanity without distinction of race, color, or creed*.¹⁴²

Además, el grado de organicidad que fue adquiriendo tanto el espiritismo como la teosofía y su impacto en las sociedades occidentales hizo que los planteamientos de trasmutación se consideraran una posibilidad colectiva. En esta lógica toman relevancia las figuras que surgen como portadoras del mensaje y la experiencia divina, los cuales serán los cofundadores y diseminadores del movimiento ocultista.

¹⁴¹ LinsE, Ulrich, *op. cit.*, p. 3.

¹⁴² *Ibidem*. p. 6.

1.4.5 Lectura positiva de Oriente.

Frente a la concepción del siglo XVIII que creía a las naciones orientales despóticas y atrasadas, el ocultismo resignificó la imagen de Oriente integrando imaginarios y categorías propias de las religiones de este hemisferio, especialmente del budismo y el hinduismo, como parte de la lógica de concordancia del esoterismo.¹⁴³

José Ricardo Chaves señala que existieron dos tipos de configuraciones orientalistas en Occidente, una de corte laico caracterizado por ser mundano, erótico, esteta que no pasa necesariamente por los asuntos ocultistas. Y otro de corte más religioso que incorpora elementos indobudistas al corpus mágico-filosófico de Occidente.¹⁴⁴ En esta segunda configuración, Oriente acompañó el proceso de secularización que debilitó a las religiones judeocristianas y a partir de la reinterpretación y adhesión a la espiritualidad budista e hinduista, mientras que en lo científico retomó nociones articuladoras de las religiones orientales como categorías científicas, tales como el karma y la noción de reencarnación que coincidieron con las premisas más importantes de la ciencia válida en esos años

Para el ocultismo la recuperación de Oriente tenía dos objetivos. En primer lugar, quiso abonar y concretar el discurso universalista del ocultismo no solamente anexando a las religiones orientales dentro del discurso de concordancia esotérico, sino que para las disertaciones científicas y humanistas que venían configurándose entre finales del siglo XIX e inicios del XX, Oriente se posicionó como uno de los orígenes de la humanidad, además de ser un espacio de moralidad y de verdad por naturaleza.

El segundo objetivo consistió en trasladar el tono exótico con el que se había concebido a Oriente por un toque cosmopolita. Algunas corrientes ocultistas

¹⁴³ Desde inicios del siglo XIX la intelectualidad europea se centró en conocer los principios religiosos de Oriente. Con este motivo se reescribió una serie de bibliografía y se tradujeron textos fundamentales: en 1805 se publica, *Ensayo sobre los Vedas* de Colebrooke; en 1830, Rosen traduce el Rig Veda; en 1824, Champollion–Egipto; y entre 1830-1860 aparece Burnouf, el primer maestro hinduista francés que introduce el sanscrito y el budismo a Francia.

¹⁴⁴ Por una simbiosis entre estas dos concepciones de Oriente se llegó a confundir el budismo con la teosofía. Chaves, José Ricardo. *México Heterodoxo*, op. cit., p. 33.

resignificaron Oriente especialmente desde el ámbito religioso del hinduismo, particularmente desde una lectura imperialista la cual impregnó de ese sentido al arte, la ciencia e incluso la política.

1.5. La síntesis del Ocultismo

Hemos visto hasta aquí que el esoterismo de finales del siglo XIX e inicios del XX constituye una modernidad que permitió interpretar y actuar en el mundo desde distintas posturas. El movimiento simultáneo de secularizar y reencantar al mundo tuvo un impacto diverso. Por ejemplo, el ocultismo y sus corrientes ayudaron a configurar una noción moderna de religiosidad al reunir al hombre con lo divino prescindiendo de la institucionalidad de las iglesias. Mientras que la relación entre esoterismo y ciencia, especialmente desde la categoría de evolución, permitió que se instalara en el imaginario de Occidente la idea de que, así como el universo, las especies y las sociedades evolucionaban también el alma o espíritu del hombre podía hacerlo.

Se concluyó, entonces, que la divinidad se expresa de manera individual, y que al completarse lleva a la transformación de la humanidad. Por esta situación, la convergencia entre el ocultismo, la ciencia, el arte, la literatura y lo político llevó a plantear una serie de proyectos que primaron lo individual y lo intelectual para perfeccionar al hombre en términos físicos, morales y espirituales. De manera que el ocultismo se expresó en proyectos educativos, médicos, higienistas y correccionales, por ello no es raro encontrar vínculos entre el ocultismo y la eugenesia.

La autoconcepción del artista como el sujeto que se apropia de la sublimidad y la capacidad creadora se extenderá dentro de los principales círculos académicos políticos y científicos de la época. Si bien, el punto de partida de estos creadores era la concepción de sociedades caducas y enfermas, se elaboraron diversos proyectos con el objetivo de modificar los ámbitos constitutivos de todas las sociedades que incluían desde las esferas físicas hasta las anímicas, hecho que relacionaba la experiencia científica con la espiritual.

Frente a lo anterior hay que subrayar que el ocultismo tiene dos dimensiones que estarán en diálogo constantemente en el periodo de análisis. Una es su elemento inclusivo donde la noción sagrada de la vida aplica a una idea universal del hombre. Por ello el elemento más progresista del ocultismo fue su masificación y su democratización potenciando la idea de igualdad entre las religiones, los géneros, las ideologías etc., pero la necesidad de materializar lo divino llevó a forzar algunas de las expresiones ocultistas hacia lo bello, lo armónico y lo sublime, por lo que su relación con la ciencia y la política quedó trastocada al grado de estigmatizar esta relación.

Estas proposiciones no se manifestaron de la misma forma en las regiones que conforman Occidente. En el caso de la región latinoamericana el movimiento ocultista se desplegó e instauró de la mano de distintos sujetos a partir de la expresión orgánica y de la narrativa. Dos corrientes fueron protagonistas de este proceso: el espiritismo y la teosofía. Ambas, abonaron a la construcción de nuevas sociedades, a la consolidación de Estados nacionales e incluso a las competencias imperiales de inicios del siglo XX.

CAPÍTULO 2

La transnacionalización del movimiento ocultista. Espiritismo y teosofía en América Latina 1860-1934

2.1. La configuración ocultista en América Latina

En el tránsito del siglo XIX al XX América Latina experimentó el reacomodo geopolítico, propio del capitalismo de la época, y el surgimiento de movimientos sociales encabezados por obreros, campesinos, mujeres, indígenas y afrodescendientes. La presencia de estos últimos coincidió con la urbanización y tecnificación de las sociedades latinoamericanas. En este marco la región se convirtió en el escenario de nuevas expresiones imperialistas que permitieron el surgimiento de Estados Unidos como una joven potencia. La Guerra de 1898 entre España y Estados Unidos, así como las distintas formas de intervención estadounidense (política, económica y militar) en la Cuenca del Caribe incorporaron a la región a una nueva dinámica que sostuvo a gobiernos autoritarios y oligárquicos.

Al igual que en Europa y Estados Unidos la aparición del movimiento ocultista en América Latina se vinculó estrechamente con las críticas a las ortodoxias religiosas, científicas y políticas que cimentaban una visión materialista de la realidad. Como respuesta a este contexto las corrientes ocultistas abonaron a la modernización de las sociedades latinoamericanas a partir de la dinámica de secularización y sacralización de sus sociedades, es decir reunieron el materialismo

y el idealismo en una sola propuesta. De manera que el espiritismo y la teosofía apoyaron y complementaron las demandas de los grupos liberales latinoamericanos que buscaron insertarse en la lógica del progreso y consideraron a la democracia, la ciencia y nuevos valores como pilares de su desarrollo histórico.

La recepción del movimiento ocultista en este periodo coincidió con elementos como las cosmovisiones de los pueblos originarios y de los grupos africanos que son históricamente parte constitutivas de algunos países de la región; la visión laica de la vida pública por la que pugnaba el liberalismo; la presencia del discurso positivista como discurso científico válido; la consolidación de reinterpretaciones del cristianismo como el protestantismo; la fuerza del modernismo como movimiento artístico y literario, y la propagación de sociabilidades modernas a través de organizaciones como la masonería.

A partir de este conjunto de elementos el ocultismo interactuó con áreas como la religión, la ciencia, el arte o la política adquiriendo una importante complejidad. En comparación con otro tipo de corrientes del pensamiento occidental el ocultismo se manifestó de manera casi simultánea en Estados Unidos, Europa y América Latina. En el caso de la región latinoamericana el movimiento ocultista se desarrolló en el periodo de 1852 a 1934 en dos momentos. El primero (1852-1900) se caracterizó por la instauración del espiritismo y su paulatina presencia en los ámbitos científicos, artísticos y políticos. En este momento se socializaron categorías, valores y principios ocultistas entre los que destacó la experiencia de la transmutación a partir del desarrollo de la gnosis. Es decir, se planteó como objetivo la evolución del hombre y su espíritu desde la comprensión de los fenómenos psíquicos (telepatía, mesmerismo o la acción mecánica de la voluntad sobre los distintos cuerpos).

El segundo momento se relacionó con la presencia de los distintos cuerpos doctrinarios más representativos del movimiento transnacional ocultista, especialmente la teosofía. De 1900 a 1934 el movimiento se instaló en los países latinoamericanos a partir de la constitución de organizaciones que divulgaron masivamente los principios, valores e imaginarios esotéricos. Para este segundo momento, el discurso ocultista se encuentra consolidado en los espacios políticos,

artísticos y científicos, y es común hallarlo en espacios de sociabilidad de obreros y campesinos, bajo la figura del milenarismo.

Uno de los factores que contribuyó a la instalación del ocultismo en América Latina fue la movilidad de los sujetos esotéricos propiciada, como se mencionó más arriba, por la lógica del capitalismo de ese momento. La presencia de los migrantes europeos en América Latina fue fundamental, pues junto con el arribo de la mano de obra a países como Brasil, Argentina, Costa Rica, Uruguay o Cuba llegaron prácticas e imaginarios esotéricos.¹⁴⁵ La movilidad que permitieron los medios de transporte y comunicación más rápidos y eficientes (ferrocarril, barcos de vapor, correo y telégrafo), propició la configuración de un circuito en el que fue posible el transporte de personas y la distribución de libros, folletos e imágenes de corte ocultista.

Esta dinámica permitió que las principales ciudades y culturas originarias de América Latina fueran introducidas en el imaginario ocultista al menos por tres motivos. Primero, porque dentro del discurso universalista del ocultismo América Latina fue considerada una pieza importante para sostener dicha afirmación. Por ejemplo, la región fue referencia para completar narrativas como las de Aleister Crowley y Helena Blavatsky que pretendían, especialmente en el caso de la pensadora rusa, encontrar, desde la concordancia y la analogía, los vínculos entre las culturas y las religiones de la antigüedad.¹⁴⁶

En segundo lugar, porque la circulación de los sujetos esotéricos en las principales ciudades latinoamericanas respondió a diferentes objetivos que iban desde la construcción y divulgación de narrativas e imaginarios, sintonizar las disertaciones científicas y artísticas con aquellas que eran tendencia en Europa y Estados Unidos, hasta la fundación de organizaciones ocultistas que permitieron el

¹⁴⁵ Bubello, Juan Pablo, *Historia del esoterismo moderno en la Argentina*, op. cit., pp.75-96; Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, Francisco, op. cit.

¹⁴⁶ Chaves, José Ricardo, *México heterodoxo*, op. cit. pp. 168-179.

surgimiento de nuevas sociabilidades¹⁴⁷ y su integración a un movimiento ocultista de dimensiones planetarias.

Un tercer motivo se relacionó con la aparición de impresos que además de permitir la divulgación de valores, principios e imaginarios ocultistas, fueron los medios que permitieron la conexión entre los diferentes sujetos y agrupaciones. La estructura organizativa del movimiento ocultista dio lugar al surgimiento de diversos órganos de propaganda, lógica que se replicó en los países latinoamericanos a partir de la fundación de organizaciones espiritistas y teosóficas.

En el marco de esta dinámica, el movimiento ocultista que se dispersó en Latinoamérica tiene dos orígenes. Uno fue Estados Unidos, no solamente por su cercanía geográfica sino porque tanto el espiritismo como la teosofía surgieron y se organizaron en una de sus principales ciudades: Nueva York. El otro, Europa, especialmente Francia y España. Francia era el referente cultural de las elites latinoamericanas desde inicio del siglo XIX;¹⁴⁸ si bien el caso de España podría parecer extraño por su expulsión de territorio americano en 1898, consideramos que este hecho reforzó la noción de pertenencia e identidad de la América Española. Por ello, muchos de los intelectuales latinoamericanos cerraron filas con la “Madre Patria” y vieron con buenos ojos sus propuestas ocultistas.

Esta lógica transnacional permitió ir configurando el campo esotérico latinoamericano. Juan Pablo Bubello sostiene que, para el caso de Argentina, entre

¹⁴⁷ La noción de nuevas sociabilidades se refiere a formas organizativas de individuos que buscan la consecución de fines determinados. En el periodo estudiado estas organizaciones pueden ser *sociedades* (agrupaciones pactadas), fraternidades, logias, círculos, etc., que se caracterizaron por la vinculación simultánea de múltiples militancias en ideas, cosmovisiones y credos; en ellas se albergan planteamientos de carácter científico y religioso, y tienen el objetivo de crear opinión pública.

¹⁴⁸ “Francia, que tenía en Víctor Hugo, en Gautier y en la pléyade de simbolistas coronada por el belga Maeterlinck, buenos heraldos de las doctrinas espíritas, ya en versión anglosajona, como la de Conan Doyle, ya en estilo francés, como la de Allan Kardec. Francia contó con una tradición mágica propia, fuerte, representada por Éliphas Levi, primero, y otros ocultistas finiseculares, después, como Stanislas Guaita, Joséphin Péladan, y sobre todo Papus, por lo que las corrientes ocultistas de procedencia inglesa encontraron una resistencia local. Los franceses proclamaban una filiación a una tradición occidental de inspiración cristiano-hermético-cabalística por lo que algunos rechazaron la teosofía, que representaba más bien otra tradición, la oriental, de inspiración hindú y budista”. Chaves, José Ricardo, *México heterodoxo*, *Ibid.* p. 31.

1860 y 1930 las lógicas capitalistas que permitieron la inmigración introdujeron nuevas prácticas y representaciones esotéricas postiluministas que modernizaron el espacio en el que circulaban y disputaban las prácticas y representaciones esotéricas.¹⁴⁹ Dicha reactualización permitió la convivencia de los sujetos esotéricos, esoteristas y esoterólogos, así como la conformación de organizaciones que respondían a la lógica del movimiento ocultista.

Dentro del circuito en el que transitaban dichos sujetos podemos señalar que para el caso latinoamericano existió una doble circulación. Por un lado, aquellos personajes latinoamericanos que viajaron a Europa, Asia y Estados Unidos donde estuvieron en contacto con las narrativas y organizaciones ocultistas convirtiéndose en militantes, practicantes e ideólogos de las mismas. Por otro, el arribo de personajes europeos, asiáticos y estadounidenses que llegaron a las ciudades más cosmopolitas de América Latina —México, Buenos Aires, Lima— así como a los principales puertos comerciales —Cuba, Veracruz o Valparaíso— a divulgar las doctrinas ocultistas, y la fundación de centros, organizaciones y escuelas.

Cada uno de los sujetos enfocó sus esfuerzos en consolidar su presencia en ciertos espacios y ganar público, ya fuera culto o popular. Así, desde mediados del siglo XIX ya podemos encontrar diversas expresiones ocultistas que fueron desde las artísticas, políticas, científicas, culturales, publicitarias y propagandísticas, lo que indica que convivieron expresiones desde las más científicas hasta los espectáculos o servicios.

También encontramos a aquellos europeos que fueron complejizando el campo ocultista latinoamericano desde espacios de poder y que posicionaron a las corrientes ocultistas como teorías explicativas de la realidad. De esta manera se configuró un circuito de escuelas, personajes e incluso publicaciones encaminadas a propiciar la penetración del ocultismo en los distintos espacios de la vida social.

¹⁴⁹Bubello, Juan Pablo, “Difusionismo del esoterismo occidental en el nuevo continente”, en Bubello, et al, *op. cit.* p.43.



Figura 1. La Pitonisa Electra. 19--?
 Propaganda de servicios ocultistas en la Ciudad de México, Fondo ACS, IHNCA- UCA,
 Managua.

Entre los casos más relevantes podemos encontrar a Arnold Krumm Heller (1876-1949) o el Conde de Das, incluso en los vínculos que establecieron ambos personajes. El italiano Alberto Santini Sgaluppi, también llamado Conde de Das, Alberto Martínez Das o Conde de Sarak, recorrió varios países latinoamericanos (Argentina, Uruguay, Chile, Perú, México) y Estados Unidos fundando institutos y revistas de corte espírita y teosófico. Se instaló dentro de las academias científicas de estos países vinculándose con los principales representantes de los movimientos espiritistas en Argentina y Perú.¹⁵⁰

¹⁵⁰ El Conde de Das se vinculó en Argentina a la Sociedad Espiritista Constancia en 1883; al Instituto Psicológico Argentino de 1892 donde coincidió con Cosme Mariño y Felipe Senillosa; a la Sociedad Luz en 1893 coincidiendo con Alejandro Sorondo y una serie de personajes que le permitieron introducir corrientes esotéricas como el espiritismo y la teosofía. Uno de los libros más completos que abordan la presencia del Conde de Das en Buenos Aires y su papel como esoterista lo encontramos en el libro de Vallejo, Mauro, *El Conde de Das en Buenos Aire. 1892-1893, Hipnotismo, teosofía y curanderismo de tras del Instituto Psicológico argentino*, Buenos Aires: Biblios, 2017. En Perú el Conde de Das fundará la revista *Sol* con el principal representante del espiritismo peruano: Carlos Paz Soldán. Palma, Patricia y Vallejo, Mauro, “La circulación del esoterismo en América Latina. El Conde de Das y sus viajes”, *Ibid*, pp. 6-28. Mientras que en su estancia en México fundará el “Centro esotérico mexicano” en 1903 en el que coincidió con el alemán Arnold Krumm Heller con quien compartió militancia. En un recorrido similar al de Sgaluppi, Krumm Heller, quien también recorrió Chile, Argentina, Perú y México, estuvo estrechamente vinculado a las principales facciones

La presencia que adquirieron las organizaciones ocultistas en América Latina, de la misma forma que en Europa y Estados Unidos, implicó la creación de órganos -de difusión (Anexo 1).¹⁵¹ El papel que jugaron los folletos, libros, revistas e incluso las fotografías fueron capitales para la penetración del ocultismo en las sociedades latinoamericanas, pues como muestra de la relevancia que adquirieron los planteamientos ocultistas en el espacio público éstos se expresaron en ámbitos no necesariamente relacionados con el ocultismo.

El carácter disruptivo de las doctrinas ocultistas en los países latinoamericanos muestra los límites de la secularización en este periodo. Si en un punto los postulados teóricos del espiritismo y la teosofía pueden considerarse conservadores o reaccionarios por remarcar y justificar un *status quo*, que normaliza la desigualdad, valorar el aspecto espiritual sobre lo material, poner énfasis en ciertos valores cristianos, establecer un esquema ascendente para alcanzar un bienestar espiritual y material, rechazar los aspectos revolucionarios, etc., estas características pasaron a un segundo plano en América Latina.

Para el mundo latinoamericano tanto el espiritismo como la teosofía estuvieron relacionados con la adquisición de libertades políticas e incluso abonaron ideológicamente en los procesos independentistas, como el puertorriqueño, y revolucionarios, como el mexicano. Obviamente cada caso es particular, pero vale la pena señalar que derechos como la libertad de culto, de expresión y de prensa, la libre asociación y el sufragio universal fueron afines con el discurso ocultista que permitió el establecimiento y consolidación de la modernidad en esta parte del mundo. Así que no es osado afirmar que en América Latina la presencia del

revolucionarias. Las actividades de estos dos personajes dan cuenta de la dinámica que adquiriría el ocultismo en América Latina con la proliferación de organizaciones ocultistas vinculadas a los circuitos científicos, literarios y políticos. Ya fundadas las principales organizaciones ocultistas en la región comenzarían su curso natural: la fragmentación. Para conocer la actividad de Krumm- Heller en México revisar el texto Villalba, Mariano, "Arnold Krumm- Heller, La Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina" en *REHMLAC+*, n°2, vol.10, 2019, pp.227-258.

¹⁵¹ A causa de no saber cuál fue la dimensión organizativa del espiritismo y de la teosofía, además de partir de su lógica fragmentaria, no podemos tener un panorama de las revistas de este corte que se editaron entre la 1850 y 1934.

ocultismo en las esferas públicas se relacionó con el cuestionamiento de los regímenes conservadores en cuanto se vincularon a movimientos populares encabezados por campesinos, indígenas, obreros, mujeres y estudiantes.

También en América Latina, el ocultismo entró en disputa con los discursos religiosos y científicos hegemónicos por presentarse como un movimiento que conjuntaba lo filosófico, lo científico y lo religioso. La iglesia católica vio en las distintas corrientes del ocultismo un desafío al disputarle el monopolio de la interpretación de la espiritualidad. Uno de los ejemplos más ilustrativos de dicha disputa fueron los planteamientos del espiritismo sobre la muerte y la existencia de una pluralidad de vidas y de mundos. Ambas premisas sintetizadas en la idea de un *Más Allá* que permitía la evolución del espíritu. Por ello, la jerarquía católica utilizó nociones demoniacas para descalificar todo tipo de interpretaciones y prácticas ocultistas.

Por su parte la ciencia calificó de irracional al ocultismo. Esta reacción tuvo como fundamento una negación de la forma de conocer y producir conocimiento por considerarla primitiva y más cercana a la ficción que al pensamiento objetivo. Ambos argumentos fueron utilizados para la persecución de líderes y seguidores de las distintas corrientes ocultistas, pero también fueron retomados por distintos actores que vieron en los principios ocultistas fuentes de legitimidad para sus respectivas luchas.¹⁵²

El impacto del ocultismo en América Latina tuvo al menos tres consecuencias. La primera fue una complejización y actualización del campo esotérico latinoamericano, el cual diferenció las corrientes ocultistas y sus públicos. La

¹⁵² Juan Pablo Bubello en su *Historia del esoterismo en la Argentina* analiza cómo las prácticas esotéricas fueron tipificadas en la década de los años veinte por parte del Estado argentino, y enfatiza que la complejidad que adquirió el esoterismo en Argentina a inicios del siglo XX dificultó la definición de las prácticas esotéricas que eran consideradas ilegales. Bubello, Juan Pablo, *Historia del esoterismo en la Argentina, op.cit.* pp. 97-98. Por su parte Ana María Mancera recrea la nítida confrontación entre el espiritismo y la iglesia católica colombiana para disputarse el proceso de secularización de la sociedad colombiana. Mancera ve este fenómeno como una confrontación religiosa que tuvo como marco el reconocimiento del catolicismo como religión oficial del Estado colombiano. Mancera, Ana María, "El espiritista Dr. Mendíbil y la historia de la disidencia religiosa en Colombia en el siglo XIX", en *Diseminaciones*. n°6, vol. 3, julio-diciembre,2020, pp. 83-100.

segunda fue la inserción de la región en el movimiento ocultista internacional. Y la tercera, fue su consolidación como referente filosófico, religioso, científico y artístico para la reflexión y modernización de la vida pública de los países latinoamericanos.

2.2. El espiritismo: “Hacia Dios por la ciencia”

Usualmente se considera al espiritismo como una religión cimentada en una interpretación no justificada de hechos metapsíquicos y fenómenos sobrenaturales, como la comunicación de los espíritus desde el “*Más Allá*”.¹⁵³ Sin embargo, un acercamiento al fenómeno espírita nos permite ampliar la concepción de éste para considerarlo una corriente con postulados complejos.

El espiritismo sostiene la existencia de las manifestaciones y enseñanzas de los espíritus, pues según su doctrina el espíritu (alma imperecedera) no muere al dejar el cuerpo, sino que se incorpora al espacio y se comunica con el mundo de los vivos a través de señales incontestables. Las manifestaciones se pueden dar mediante los golpes o *raps*, las mesas giratorias y la psicografía.¹⁵⁴ La historia del espiritismo considera como su antecedente a la magia evocativa que a lo largo de los siglos se convirtió en una práctica con pretensiones científicas y morales. Por ello el espiritismo fue calificado en el Primer Congreso Espiritista, de 1888, realizado en Barcelona, como: “un hecho de todos los tiempos, no observado ni explicado hasta el día de hoy, y una ciencia que se está formando en la actualidad y cuyas aplicaciones encarnan directamente la esfera de la filosofía, la religión y de la sociología, e indirectamente en las esferas de las corrientes físico-naturales.”¹⁵⁵

Pasar de la evocación de espíritus a la sistematización de un corpus que influenció desde las ciencias naturales a las humanidades fue un proceso que

¹⁵³ Koplénburg, Boaventura, “Movimientos pseudo- espirituales”, *op. cit.* p. 482.

¹⁵⁴ Estos permitieron la creación de códigos de comunicación que utilizaron de modelo como el código morse y la Ouija. Mülberger, Annette, “Los inicios del movimiento espiritista”, en Mülberger Annette, *Los límites de la ciencia. Espiritismo, hipnotismo y el estudio de os fenómenos paranormales (1850-1930)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2016, p. 39-41.

¹⁵⁵ Primer Congreso Internacional Espiritista, septiembre, 1888, Barcelona, p.6.

durante el siglo XIX tomó, al menos, diez años. Dicha codificación implicó que “de la simple mesa giratoria se pasó a la mesa parlante, de la mesa inteligente a la relación con los muertos y a las nuevas revelaciones del *Más Allá*, de estas revelaciones a una nueva concepción del mundo”.¹⁵⁶

Las primeras manifestaciones de los espíritus documentadas fueron las que experimentaron las hermanas Fox, Margarite y Katie, en Hydesville, Nueva York, durante el año de 1847. Cinco años después, en 1852, se realizó el Primer Congreso Espírita en Clyveland, Ohio, y ese mismo año llegó a Inglaterra. Un año después arribó a las principales ciudades de Alemania (Bremen, Berlín, Viena, Breslavia y Estrasburgo) y a Francia.¹⁵⁷ La recepción en el país galo fue fundamental, pues hasta 1854 este fenómeno, conocido como espiritualismo, solo se entendía a partir de las manifestaciones físicas;¹⁵⁸ en Francia, en cambio, obtuvo fundamentos históricos y filosóficos, un supuesto carácter científico y una metodología que le permitió conformarse como un movimiento de alcance mundial.

La literatura sobre el tema coincide en considerar a Hyppolite Léon Denizard Rivail (1809-1869) como el artífice intelectual de la doctrina y del movimiento espírita. Bajo el nombre de Allan Kardec en 1855 publicó su primer trabajo, *El libro de los espíritus*, y dos años después *El libro de los médiums*. Kardec fue alumno del

¹⁵⁶ De Camargo, Candido, *Aspectos sociológicos del espiritismo en São Paulo*, Freiburg/Bogotá: Oficina de Investigaciones Sociales FERES, 1961, p. 12.

¹⁵⁷ Castellan, Yvonne, *El espiritismo*, Buenos Aires: Los libros de Mirasol, 1961, p.8.

¹⁵⁸ El fenómeno surgido en Nueva York con las hermanas Fox tendrá un auge importante en Estados Unidos. En 1850 surgió en Boston la primera revista centrada en el fenómeno llamada *The spiritual philosopher* y posteriormente con los planteamientos de Andrew Jackson Davis el fenómeno del contacto con los espíritus irá tomando forma y se caracterizará por la preeminencia de la aparición de los espíritus de personajes relevantes de la historia reciente de su tiempo (Thomas Paine, Benjamin Franklin o Thomas Jefferson) y la escasa presencia de maestros espirituales como profetas, mahatmas o maestros espirituales, además de sólo enfatizar la existencia de la inmortalidad sin considerar la reencarnación como elemento central. Por lo tanto, los primeros planteamientos no consideraban de vital importancia el desarrollo de la perfección individual en términos intelectuales o psíquicos, el progreso no era un proyecto de realización paulatino sino una realización en el presente. Este primer espiritismo descartará un vínculo con lo esotérico y será especialmente insatisfactorio porque la experiencia no fue personal sino siempre estuvo mediada por un tercero. Deveney, John Patrick. “Spiritualism”, en Hanegraaff, Wouter J., et al., *Dictionnary of Gnosis & Western Esotericism*, Netherlands: Brill, 2006, pp. 1077-1078.

suizo Johann Heinrich Pestalozzi, considerado el iniciador de la pedagogía moderna, y con este bagaje recogió los fundamentos de la ciencia de su época:

Aquellos hechos que en otro tiempo se miraban como sobrenaturales y se atribuían a la magia y a la brujería, fueron estudiados con recto sentido y solícito afán por Allan Kardec, y la teoría espiritista, la enseñanza de los espíritus dio la clave de ellos, averiguándose cómo se producían y colocándolos en el orden de los fenómenos naturales, según aquella teoría que se apoyaba en bases positivas y racionales. No hace más que sistematizar la enseñanza, agrupar las interrogantes de manera tal que satisfagan las exigencias de nuestro cerebro terrestre. El libro sobre los espíritus es un sistema completo y comprende una moral muy penetrada por consideraciones físicas o genéticas.¹⁵⁹

Uno de los fundamentos científicos que retomó el espiritismo kardeciano fue la teoría del magnetismo alemán de Franz Anton Mesmer (1734- 1815). El magnetismo se presentó como una ciencia capaz de conjugar los problemas de la fisiología y la psicología. Según la teoría elaborada por el científico alemán, el hombre tiene la facultad de ejercer sobre sus semejantes una influencia provechosa que le permite dirigir a voluntad el principio que anima y dota de vida a los seres vivos. Es decir, no es sino la extensión del poder que tienen todos los seres vivientes de obrar sobre sus propios órganos sujetos a la voluntad.¹⁶⁰

Según esta teoría existen dos sustancias que confluyen y se mimetizan, pero cuentan con leyes propias: el espíritu (sustancia desconocida) y la materia. A partir de la búsqueda del elemento que uniera estos dos polos, Kardec introdujo la cosmogonía esotérica. Para el ideólogo francés el universo fue creado por un acto de voluntad divina; los seres eran el resultado de la eclosión de gérmenes que en un inicio estaban diseminados en el éter y luego fueron incluidos en el caos primitivo.

Para Kardec el principio divino es eterno, infinito, inmutable, inmaterial, único, y le adjudicó ser la causa de todas las cosas. El universo entonces es tripartito, compuesto por Dios, el espíritu y la materia, estos dos últimos vinculados por un fluido, que es considerado la conexión con lo divino, de naturaleza eléctrica o

¹⁵⁹ Primer Congreso Internacional Espiritista, Barcelona, 1888, p. 19.

¹⁶⁰ En cuanto a las manifestaciones físicas, la teoría de Kardec hacía eco de los postulados científicos del siglo XVIII. Además de Franz Antoine Mesmer Kardec incluyó a Friedrich Samuel Hanneman a quien se le adjudica la creación de la homeopatía. Ambos pensadores coincidían con la existencia de un fluido universal que animaba al mundo.

magnética, mientras que la materia es externa a éste y es concebida como una condena.

En correspondencia con lo divino, el hombre también está constituido por tres elementos: el alma (elemento inmaterial, inmortal, sufriente, pensante e intencionada), el periespíritu (materia tenue y sutil que no obedece a leyes materiales: es energía o fluido vital emanado del fluido universal presente en el cuerpo en forma de energía nerviosa); y el cuerpo (elemento material y finito). Es en el periespíritu donde Kardec ubicará el vínculo entre lo espiritual y lo material:

El periespíritu lleva la energía animal que da la vida a nuestro cuerpo físico humano. [...]. Representa, en suma, la individualización de una porción del fluido cósmico universal. Es el verdadero intermediario entre el grosero mundo material, al que pertenece el cuerpo físico y el mundo inmaterial al que pertenece el alma.¹⁶¹

De esta forma el hombre se convierte en el lazo entre el mundo material y el espiritual, y para alcanzar la divinidad el espíritu debe pasar por una serie de escalas. La lógica es llegar a la perfección mediante tres niveles: el primero pasa por la imperfección, estado donde domina la materia sobre la inteligencia y está encarnado por demonios, el segundo es el de la bondad, en el que domina el espíritu sobre la materia y acoge a las figuras mesiánicas, y el tercero es el nivel de la pureza, donde no hay influencia de la materia y está habitado por los ángeles, arcángeles, serafines etc. Como vemos, el fin último del espíritu es llegar a la armonía que solamente se logrará mediante el tránsito de los tres niveles a través de la reencarnación.

La ruta en la que transita el espíritu es binaria, bajo la existencia de las nociones de bien (creación, amor, felicidad) y mal (sufrimiento), y se sintetiza en la premisa de una pluralidad de encarnaciones y en lo que se denominó Ley Divina. En esta lógica los tres niveles conviven y funcionan jerárquicamente, es decir, los espíritus superiores ordenan esa armonía y por lo tanto los espíritus imperfectos deben obedecer las leyes emanadas de dicha ley.¹⁶²

¹⁶¹ Castellan, Yvonne, *Ibid.* p. 19.

¹⁶² Según Allan Kardec en el “Libro Tercero. Leyes Morales” del *Libro de los Espíritus* la Ley divina o ley natural está compuesta por: Ley de adoración, Ley de trabajo, Ley de la reproducción; Ley de conservación; Ley de la destrucción; Ley de la Sociedad; Ley del Progreso; Ley de la igualdad; Ley de la libertad; Ley de la Justicia y el amor. Kardec, Allan, *El libro de los espíritus*, Brasilia: Consejo Espiritista Internacional, 2008, pp.369-371.

El argumento kardeciano sostiene que en todos los cuadrantes del mundo y en todas las épocas siempre han existido profetas inspirados por Dios para auxiliar en la marcha evolutiva de la humanidad. Estos espíritus siguen los mandamientos o leyes espíritas para realizar su función en la vida. Entre el código resaltan: la Ley de la sociedad, esto es que el hombre sólo puede progresar en medio de sus semejantes prestándoles servicio, condenando el voto de silencio; la Ley del progreso que entiende la civilización como un medio para evolucionar; la Ley de la igualdad que parte de la premisa de que la desigualdad es únicamente transitoria puesto que se crea con los actos; la Ley de la libertad, referida a la capacidad del alma de pensar y juzgar libremente y, por último, la Ley de la justicia y el amor, regida por la máxima de querer para el prójimo lo que se quiere para uno mismo.

Esta *Ley natural* se sintetiza en un código moral que recoge valores como la justicia, la caridad, y el amor, y del cual se desprenderán otros que exaltan la conducta del individuo y la humanidad. El amor a los semejantes, por ejemplo, se desarrolla para instaurar un orden social fundado en la justicia y la solidaridad. Estos dos últimos darán paso a una fraternidad universal. Los valores contenidos en el mensaje espiritista no pueden ser recibidos por cualquier hombre sino sólo para aquel que haya podido desarrollar el periespíritu, y continúe su evolución según su deuda del karma.

La doctrina y filosofía espírita, según Allan Kardec, está escrita por los mismos espíritus recuperados de la tradición esotérica. Por ello recurre a la antigüedad occidental y oriental para fundamentar la validez de sus postulados. Al argumentar que el espiritismo ha estado presente y es origen de todas las religiones se hace concordar a los Vedas de la India, los Naskas de Persia, Egipto en Oriente; los Oráculos griegos y las sibilas romanas, y pone énfasis en figuras como Hermes, Hesíodo, Sócrates, Platón, Hipócrates, Jámblico, Jenofonte, Josefo, Constantino, Jesús e incluirían a Jehová, Mahoma o Buda.¹⁶³ Así para el espiritismo todas las

¹⁶³ Peebles, J.M, *¿What is spiritualism? Who are these Spiritualist? and What can Spiritualism do for the Wolrd?*, Michigan: Peebles Publishing Co.Batlle Creek, 1910.

religiones tienen un valor en tanto satisfacen la necesidad de las almas y muestran el camino a Dios.

Como parte del movimiento ocultista, la corriente espírita tomó forma transnacional desde la interpretación de Allan Kardec, debido a que sus libros fueron publicados, traducidos y divulgados desde 1863. La recepción exitosa que tuvo el espiritismo llevó a Kardec a fundar en 1868 el órgano difusor oficial *La Revue Spirite* y la Sociedad Parisiense de Estudios Espíritas. Después de la muerte de Kardec el movimiento espírita perfiló el sostén de su doctrina a partir del uso de la fotografía, de la mano de Pierre Gaëtan Lamary, quien asumió la dirección de *La Revue Spirite*, y que, a partir de las acusaciones de fraude por parte de la iglesia francesa, quedó diezmado. Poco tiempo después Gabriel Delanne puso especial atención en el periespíritu para darle un nuevo auge al movimiento espírita.¹⁶⁴

El primer Congreso Internacional Espiritista se llevó a cabo en septiembre de 1888 en Barcelona. Para este año el movimiento ya contaba con una identidad bajo el lema: *Hacia Dios por el Amor y la Ciencia*, según los principios del congreso organizado por la Sociedad Espírita Española, el Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos y la Federación Espírita de Vallés. Se declaraba que la aspiración más alta del movimiento era la fraternidad universal y la búsqueda de la verdad y el bien tomando como guías al amor, la ciencia y el trabajo. Para conseguir tales objetivos se acordó la publicación y traducción de las obras de Kardec, la divulgación de los principios espíritas en las Américas y la convocatoria a un nuevo congreso.

Para 1900 la doctrina espírita de Kardec ya contaba con adeptos en Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania, España y los países latinoamericanos. La hegemonía de los principios elaborados en la obra de Kardec fue incuestionable después de su muerte. No existió ninguna tendencia que los rebatiera, sin embargo, sí fueron retomados para reinterpretarse y complejizar al movimiento espírita.

¹⁶⁴ Mülberger Annette, *Ibid.* pp. 51-52.

El espiritismo, lo científico, lo artístico y lo político

Las premisas y valores espiritistas, especialmente los kardecianos, tuvieron gran impacto al intentar demostrar la existencia de una sustancia primigenia dotada de voluntad e inteligencia propia. Como parte de las delimitaciones que experimentó la ciencia occidental durante el siglo XIX, el espiritismo retomó las bases de una “nueva ciencia” que intentó vincular los fenómenos espiritistas y los físicos con el psiquismo. Por ello sostenía la manifestación de los espíritus a través de acontecimientos físicos y materiales, que le dieron un *status* científico en tanto fueran demostrables. El Primer Congreso Espiritista, anteriormente citado, señalaba al respecto:

El espiritismo, pues, abarca hechos positivos del mundo espiritual, cuyo estudio, destruyendo las supersticiones de la hechicería y de lo sobrenatural, ha elevado a la categoría de ciencia el empirismo de la Magia y las llamadas Ciencias Ocultas, como el estudio del mundo sideral elevó la Astrología a Astronomía, y el estudio de la composición de cuerpos, del mundo de las acciones y reacciones de los átomos, elevó la Alquimia a Química.

La ciencia espiritista ha destruido para siempre lo sobrenatural y las pretendidas fórmulas mágicas, brujería, hechizos, talismanes, amuletos, etc., reduciendo los fenómenos posibles a su justo valor, sin salir de las leyes naturales.¹⁶⁵

Al vincularse con la ciencia, el espiritismo puso en el centro de la discusión el debate sobre las manifestaciones físicas que entraron en diálogo con la física y la química, de igual manera se involucró con la medicina y fisiología en tanto se propuso demostrar la existencia del periespíritu e incluyó a la sociología y la psicología. En cuanto a estas últimas, se retomaron los postulados de Camille Flammarion especialmente su sistematización del fenómeno mediumnístico. Uno de los fenómenos que recibieron más atención fue el desdoblamiento de personalidad que sufrían los médiums que, como intermediarios entre el mundo espiritual y el material, fueron cardinales para la divulgación y legitimación del espiritismo como ciencia.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Primer Congreso Internacional Espiritista, *op. cit.*, p. 20.

¹⁶⁶ El médium es el individuo que sirve de enlace con los espíritus para que estos puedan comunicarse con los hombres. Sin médium no hay comunicación posible, ya sea tangible, mental escrita o física. Según Yvonne Castell existen dos tipos de médiums. El médium de desdoblamiento, que tiene la facultad de disociarse —el alma como el periespíritu abandonan el cuerpo— y puede llegar a materializar el ectoplasma. Y el médium de aura que produce fenómenos curiosos, en los que los médiums difunden energía fuera del cuerpo físico en una especie de aura. A su vez los médiums se

Importantes experimentos se realizaron dentro de universidades como la Sorbona en Francia con la intención de demostrar la veracidad de las experiencias mediunímicas como las que supervisó Juliette Alexandre Bisson. Durante la búsqueda de la explicación de la materialización del periespíritu en la década de los años veinte Bisson declaró que: “los fenómenos estudiados no tienen la noción coloquial de experimentación científica, porque los hechos no pueden ser reproducidos a voluntad, y quedan en dominio solo de la observación”.¹⁶⁷ Bisson, quien se caracterizó por una larga trayectoria de análisis espiritistas, concluyó que el espiritismo no produce conocimiento ni explicación a partir del análisis cuantitativo por no ser verificables, pero sí lleva a conclusiones filosóficas y metafísicas.

Este acercamiento a un espacio de conocimiento que pretendía el progreso espiritual, la paz y la justicia tuvo un importante eco dentro del ámbito artístico. En este punto la ciencia y el arte se vincularon porque se propusieron conocer y representar no solo la existencia del espíritu, sino la pluralidad de los mundos, e incluso la genealogía de iluminados. En Europa el movimiento espírita dentro de las artes plásticas también tuvo a las médiums como protagonistas. Específicamente dentro de la pintura mujeres como Victorienne Sardou (1831-1908); Aloïse Corbaz (1882-1965); Laure Pigeon (1882-1965); Emma Kunz (1892-1963); Madge Gill (1882-1961); Josefa Tolrà (1880-1959) e Hilma af Klint (1862-1944) se caracterizaron porque su obra fue el resultado de la inspiración directa o la comunicación con entidades espirituales. Muchas de las obras de estas mujeres fueron elaboradas en trance, es decir ellas no fueron conscientes de la elaboración de su obra.¹⁶⁸ En el caso de estas artistas se hace presente la ambigüedad esotérica

pueden clasificar en ocho tipos: médiums de efectos, médiums sensitivos, médiums auditivos, médiums parlantes, médiums videntes, médiums curanderos, médiums escritores, médiums especiales.

¹⁶⁷ Bisson, Juliette, *El mediunismo en la Sorbona*, Buenos Aires: Editorial Constancia, S/F, p. 15.

¹⁶⁸. Esta argumentación no solo aplica para las médiums, sino también a otro tipo de expresiones artísticas como el caso de Giorgiana Houghton también en la pintura, Fernando Pessoa en la literatura o Giacinto Scelsi en la música. Pasi, Marco, “Hilma af Klint, el esoterismo Occidental y el problema de la creatividad artística”, en *Boletín de Arte*, n°35, 2014, pp. 43-59; Bonet, Pilar, “El pensamiento lateral del arte contemporáneo. Josefa Tolrà, médium y artista (1880-1850)”, en *Barcelona Research Art Creation*, n°3, vol.2, 2014, pp. 256-276.

que destacamos anteriormente, pues aunque buena parte de su obra representa cierta libertad de expresión fuera de las normas convencionales de la época, e incluso son consideradas un antecedente de las vanguardias, el hecho de que se atribuya su creación a entidades independientes pone en cuestión su autoría, pues que la obra haya sido elaborada en un momento de trance las eximen de responsabilidad en la creación

La incorporación de nuevos valores, también repercutió en las configuraciones políticas de la época. Como se ha apuntado más arriba el papel de síntesis que tiene el ocultismo casi siempre tiende a posicionarse del lado del reformismo. Al respecto, Damazio señala:

Kardec assim como Comte, colocou-se em uma posição moderada com relação á questão social, muito próxima a certas doutrinas de catecismo social: nada de Revoluções, de toma de poder pelo proletariado, de redistribuição de riquezas. As desigualdades sociais, inerentes do mundo material imperfeito, eram aceitáveis porque necessárias e, mesmo, indispensáveis-ao progresso dos espíritos. Kardec chega a negar a possibilidade de haver igualdade de bens materiais e defende o direito á propriedade privada [...]. De fato, o reencarnacionismo resolvia a questão da justiça divina do mesmo tempo que concedia ao homem o poder de redimir suas faltas.¹⁶⁹

En un sentido doctrinalmente estricto, el espiritismo buscó la armonía mediante la colaboración entre el capital y el trabajo, al pugnar por un capitalismo moral en el que se pretendía una redistribución justa a los trabajadores, practicando la caridad. Se apeló a una serie de virtudes como el trabajo y el ahorro que, por parte de las masas, serían las más adecuadas para ascender en la escala de la divinidad. Sin embargo, los principios kardecistas no necesariamente fueron aplicados al pie de la letra, y la posición de ambigüedad característica del ocultismo dio fundamentos

¹⁶⁹ “Kardec como Comte, se colocó en una posición moderada respecto a la cuestión social, muy próximo a ciertas doctrinas de catecismo social: nada de revoluciones, de la toma de poder por el proletariado, de redistribución de riquezas. Las desigualdades sociales inherentes del mundo material imperfecto eran aceptables por eran necesarias e indispensables al progreso de los espíritus. Kardec llega a negar la posibilidad de la igualdad de bienes materiales y defiende el derecho a la propiedad privada [...] De hecho, la reencarnación resolvía la cuestión de la justicia divina al mismo tiempo que concedía al hombre el poder de redimir sus faltas”. Damazio, Silvia F, *Da elite ao povo. Advento expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Bertrand, 1994, p. 33.

tanto a la burguesía como a las masas para definir el nivel de confrontación en este momento histórico.

La sistematización de las premisas ocultistas que ponderaban la libertad y la fraternidad serán retomadas por el sujeto popular emergente. Bajo este contexto el espiritismo remarcó la aspiración al progreso a partir de los axiomas del nuevo humanismo que claramente eran afines a los movimientos de reforma social por cohesionar y disputar ciertos imaginarios a los sectores que representaban el statu quo. La fraternidad, la justicia, la solidaridad, la caridad y el amor serían categorías que coincidan con ideologías que incluyen desde el liberalismo, el marxismo y el anarquismo, con sus respectivos matices.

El límite de la doctrina espírita con el movimiento social radicalizado o revolucionario se da en términos del uso de la violencia. La crisis cultural, política e ideológica a la que se vincula el surgimiento del espiritismo también coincidió con el ciclo revolucionario europeo, y con fuertes conflictos armados al interior de países como Estados Unidos. La despersonalización y aumento de violencia de esta época creó desconcierto e incertidumbre, durante la oleada revolucionaria como en la Primera Guerra Mundial, mostrando los límites de las ilusiones de progreso indefinido.

Si bien en el cuerpo de la doctrina kardecista la violencia era una vía cancelada, por considerarse un atentado contra la vida, antes, durante y después de la Primera Guerra Mundial, los nacionalismos y la radicalización de algunos movimientos acudieron a la violencia y la muerte como un medio para alcanzar lo divino. En este momento la idea de sublimar la vida para alcanzar la unidad se concretó, la vida pasó a segundo plano y la muerte se convirtió en algo deseable en pro de la totalidad.

2.2.1. Espiritismo en América Latina (1850-1930)

La dinámica entre secularización y sacralización propia del ocultismo fue especialmente importante para la recepción del espiritismo, pues como una de las

primeras corrientes ocultistas que arribaron a América Latina logró encontrar adeptos tanto en los públicos populares y los cultos.

La amplitud del espectro que alcanzó el espiritismo implicó su incidencia en la separación entre la iglesia y el poder político, y en la reivindicación de las cosmovisiones de los pueblos originarios y los afroamericanos. En el primer proceso fue importante el camino que allanó la masonería,¹⁷⁰ los espacios ganados por el liberalismo y la presencia de debates científicos. Como parte del segundo proceso, la confluencia de los principios espiritistas con las concepciones del mudo de los pueblos indígenas y africanos, ayudó a que los valores e imaginarios del espiritismo fueran comprendidos y apropiados por amplios sectores de las sociedades latinoamericanas. Carlo Liberio Zotti afirma que el espiritismo construyó una especie de lenguaje común entre los diversos grupos sociales:

Obra de los blancos europeos y norteamericanos, el espiritismo confirió un carisma de autenticidad a las creencias afro-amerindias, colocándolas en un plano de plausibilidad difícilmente censurable y librándolas de la fácil acusación de primitivismo. A la luz del espiritismo, resulta difícilmente reírse de las creencias animistas o menospreciarlas, sin más, como supersticiones de pueblos inciviles y analfabetos.¹⁷¹

El fenómeno espírita, proveniente de Estados Unidos, apareció de manera simultánea en América Latina y Europa. Esta situación fue posible por la movilidad de personas y material que circuló tempranamente en la región. En un primer acercamiento a la presencia del espiritismo dentro de las sociedades

¹⁷⁰. Autores como Ricardo Martínez Esquivel ha trabajado la relación entre masonería y teosofía, especialmente en Costa Rica. En su texto "Sociabilidad, religiosidad y nuevas cosmovisiones en la Costa Rica del cambio de siglo XIX al XX", Martínez Esquivel señala los vínculos y límites que estableció la masonería con el espiritismo y la teosofía resaltando sus coincidencias entre las que estaban los principios racionales, la amalgama de principios religiosos, el llamado a superar la religión tradicional y la ciencia positiva. Y se desvinculan, aunque la relación más cercana se ubica entre la masonería y la teosofía por considerarse centros de formación humanista. Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *op. cit.* pp.38-76.

¹⁷¹ Zotti, Carlo Loberio, *Brujería y magia en América*, Barcelona: Plaza & Janes, 1977, p.103. La confluencia de algunos preceptos de la doctrina espiritista con visiones del mundo indígenas y africanas del continente americano a lo largo del siglo XX dieron espacio a la configuración de nuevas interpretaciones o reapropiaciones del espiritismo, de las que surgieron manifestaciones religiosas como la santería, los cordoneros de Orilé y otras. A pesar de que este tipo de manifestaciones quedan al margen de este trabajo nos parece importante hacer énfasis en que estos procesos son una vertiente del ocultismo que están pendientes de estudiarse desde la teoría del Esoterismo Occidental que nos daría cuenta de sus alcances y límites. Entre las reivindicaciones del espiritismo a los pueblos originarios de América se encuentra su coincidencia con la medicina tradicional.

latinoamericanas podemos decir que el fenómeno tuvo tres momentos. El primero como un fenómeno centrado en “las mesas giratorias”, posteriormente como un movimiento orgánico y por último como parte de la vida científica, artística y política de las sociedades latinoamericanas.

Primer momento

Las primeras noticias sobre este fenómeno las encontramos en periódicos y revistas científicas que hicieron referencia a las manifestaciones físicas específicamente basadas en la noción de las “mesas giratorias”. Existen registros que datan la presencia del fenómeno en los años cincuenta del siglo XIX en Argentina, Brasil y Cuba.¹⁷² Según las investigaciones de Zêus Wantuil el fenómeno espírita comenzó a registrarse por parte de la prensa brasileña desde 1853. En general, las noticias consignadas subrayaban el impacto de dicho fenómeno en las principales ciudades del mundo. En uno de los editoriales que Wantuil recoge de *El Diario del Comercio* del 10 de julio de 1853 se resalta:

¿La mesa gira o no gira con la sola imposición de los dedos? ¿Se mueve o no el sombrero del infeliz curioso que lo sujeta a una cadena de meñiques? ¿Es posible que la materia inerte reciba por transmisión de fluido vital y, en vez de ser movida por la fuerza, sea ella capaz de empujar las manos delicadas que tienen la paciencia de calentarlas? Es el tema exclusivo de las conversaciones, de las disputas, de las experiencias no sólo en París, Bremen y Nueva York, sino también de la Lutecia americana y de la voluble ciudad de Río de Janeiro.¹⁷³

Basados en el mismo fenómeno de las mesas giratorias, el siguiente paso que permitió la recepción de la doctrina espiritista en lengua española será la publicación de textos como *Las mesas girantes y su modo de usarlas* del año de 1854¹⁷⁴. En este momento resaltó la simplicidad de su mensaje y la centralidad del papel de la

¹⁷² Para el caso cubano Ángel Lago Vieto ubica el arribo del fenómeno espírita en el año de 1856 vía Estados Unidos. Lago Vieto, Ángel, *Fernando Ortiz y sus estudios acerca del espiritismo en Cuba*, La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2002; para el caso de Brasil ver De Camargo, Candido, *Ibid.*

¹⁷³ De Camargo, Candido, *Ibid.* pp. 9-12.

¹⁷⁴ Chaves, José Ricardo, “Misterio de la modernidad. Apuntes sobre espiritismo y teosofía en Costa Rica”, en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *op.cit.*, p.2.; González, Pablo Ángel, “Sobre los inicios del espiritismo en España: la epidemia de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica”, en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, n°2, vol. LVII, 2006, pp. 63-93.

médium. Como se mencionó anteriormente en los primeros años de la difusión del fenómeno de la comunicación con los espíritus se contó con una teorización y sistematización mínima por lo que buena parte de sus explicaciones se centraron en la viabilidad del magnetismo, de manera que las reuniones particulares para realizar exhibiciones mediunimicas fueron comunes en las principales ciudades latinoamericanas.

Segundo momento. Arribo de la doctrina kardecista

En la década de 1860 comenzó en España y América Latina la divulgación de la doctrina espírita de Allan Kardec. El espiritismo en el mundo de habla hispana se caracterizó por ser un movimiento sin un centro que lo articulara, pero con un importante grado de organicidad; con el objetivo de divulgar la doctrina del espiritismo kardeciano y una dinámica de constante fragmentación; una importante recepción en las élites intelectuales; un pujante intercambio con la ciencia y una férrea oposición a la iglesia.

La introducción de la doctrina kardecista incluyó la traducción de sus principales obras. El *Libro de los espíritus*, por ejemplo, se encuentra traducido al español al menos desde 1862 con ejemplares en Chile, en 1872 en México y en 1875 el texto había sido traducido por J. Carlos Travasos al portugués¹⁷⁵. Junto con estas traducciones comenzaron a fundarse las primeras organizaciones espíritas en España y América Latina, lo que habla de una rápida aceptación del pensamiento kardeciano. En Brasil, se registró la primera organización espírita en 1865 denominada Grupo Familiar del Espiritismo¹⁷⁶ y en 1975 el Grupo Confucio; en

¹⁷⁵ Por la ausencia de una historia del espiritismo en América Latina no existe una sistematización de datos que den certeza de las vías por las cuales llegaron las primeras traducciones de los textos de Allan Kardec. Un ejemplo de ello son las afirmaciones de Manuel Vicuña al ubicar una traducción de *El libro de los espíritus* en Chile en 1862, y el dato que arroja José Mariano Leyva al señalar que una de las primeras traducciones de este texto se hizo en 1863 en Barcelona por José María Fernández Clavidia. Vicuña, Manuel, *Voces de ultratumba. Historia del espiritismo en Chile*, Santiago; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana /Taurus, 2006, p. 37; Leyva, José María, *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en el siglo XIX*, México: Ediciones Cal y Arena, 2005; De Cámargo Candido, *Ibid.*

¹⁷⁶ Silvia Damazio señala que la introducción del espiritismo en Brasil se debe a un grupo de profesores, periodistas y comerciantes franceses que llegaron a Brasil, específicamente a Rio de Janeiro, y circularon textos como *Les temps sont arrivés*. Damazio, Silvia. *Ibid.*

Argentina la Sociedad Experimentación se remonta a 1870 y la Sociedad Constanza en 1877 ¹⁷⁷; en México en 1875 ya se había fundado la Sociedad Espírita de la República Mexicana¹⁷⁸; en Puerto Rico en 1879 estaba instalado el grupo Luz del Progreso y en 1880 el Centro Unión.¹⁷⁹

A partir de 1870 las organizaciones espiritistas elaboraron un discurso común y se relacionaron entre sí conformando un circuito en el que intercambiaron información y servicios. De esta manera se establecieron distintos tipos de relaciones entre las mismas organizaciones espiritistas y los sujetos, y entre éstos con otras agrupaciones que se interesaban en los valores y las premisas espíritas. Estos vínculos se expresaron especialmente en las revistas de divulgación de dichas organizaciones. Las publicaciones periódicas, los manuales o los libros de temática espírita dieron cuenta de la consonancia que había entre éstas con el conjunto del movimiento. Su vinculación a nivel regional, así como con Estados Unidos y Europa, creó una identidad de pertenencia a un movimiento de alcance mundial. (Anexo 1)

En los órganos de difusión del espiritismo se explicitó el objetivo del movimiento y el papel de las organizaciones en el mismo, las que consideraban encabezar una empresa que integrara y armonizara a la humanidad con la ciencia, la moral y la religión. A partir de este fundamento pretendieron ligar al individuo con la divinidad mediante la civilización, el perfeccionamiento del hombre y sus sociedades. Igualmente, dieron cuenta de la constitución y la organicidad de los grupos espíritas, pues en estas publicaciones se reproducirán los actos de inauguración, así como los respectivos reglamentos para definir los objetivos, fines y límites de las organizaciones.

La primera revista espiritista fue la española *El Criterio Espírita* (1868) de Pastor Bedolla (1883-1897), también conocido como Alverico Perón, quien abiertamente se consideró alumno de Kardec.¹⁸⁰ Como parte del movimiento kardeciano *El*

¹⁷⁷ Mariño, Cosme, *El espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Constancia, 1936, pp.7-13.

¹⁷⁸ Leyva, Mariano, *op. cit.*

¹⁷⁹ Herzig Shannon, Nancy, *op. cit.*

¹⁸⁰ *El Criterio Espírita* es considerada como la primera publicación periódica que tuvo como objetivo difundir la doctrina de Allan Kardec. Fue el órgano difusor de la Sociedad Espiritista Española primero

Criterio Espírita declaró responder al vacío del alma del mundo moderno por lo que se propuso la búsqueda de la dicha del espíritu y la iluminación de la humanidad. Desde el primer número los espiritistas españoles comenzaron a considerarse herederos de una tradición de Occidente que incluyó a Moisés, Sócrates, Platón y Pitágoras, y destacaron la cualidad científica y moralizadora del espiritismo. Reforzaron su adhesión a la doctrina kardecista al traducir textos de la *Revue Spirite*. Estos elementos serán comunes en las publicaciones espiritistas del periodo que va de 1868 a 1900 en los países latinoamericanos.

En el primer editorial de la publicación *O Écho D'Alêm- Tumulo. Monitor D'ó espiritismo n-o Brasil* (1869-1870) órgano del Grupo Familiar del Espiritismo se puso énfasis en que el espiritismo es un fenómeno antiguo en la historia de la humanidad y, según Luiz Olympio (1828-1893), editor de la revista, el espiritismo es una doctrina “sublime y providencial” que cuenta con una acción moralizadora y una científica.

En lo que corresponde al ámbito científico se proporcionaron definiciones claras y precisas a los fenómenos sobrenaturales, como justificar la preexistencia e individualidad del ser pensante y demostrar las causas de las desigualdades del mundo visible e invisible. Por ello, la publicación brasileña se definió de la siguiente forma:

[...] a publicação d'O Écho d'Alêm Tumulo. Monitor d'ó spiritismo n-o Brazil, não temos por fim fazer propaganda á todo o transe das idéas spiríticas; nosso intuito é estudar os fenômenos, que se nos apresentam por maneira tão extraordinária quanto admirável; e não fazendo monopólio de luzes, buscamos a imprensa para registrar todos os factos que tiverem lugar em nossas reuniões¹⁸¹

y después del Centro General del Espiritismo en España. Contó con tres editores: Alverico Perón (1868-1873) Antonio Torres Solanot y Casas (1873-1878) y Manuel Sáenz Benito (1880-1911). Durante la época que Perón dirigió la revista se publicó su correspondencia con Kardec. Y de la misma manera se publicará como parte de la revista el trabajo de Perón del cual se desprenderían los textos *Carta de un espiritista* (1861); *La fórmula del espiritismo* (1868) y *Manual del Magnetizador* (1902).

¹⁸¹ “[...] la publicación de *Écho D'Alêm- Tumulo. Monitor D'ó espiritismo n-o Brasil* no tenemos por fin hacer propaganda a todo tipo de ideas espíritas; nuestro objetivo es estudiar los fenómenos, que se nos presentan de manera tan extraordinaria y admirable; y no haciendo monopolio de las luces, buscamos la empresa para registrar todos los hechos que tengan lugar en nuestras reuniones” *O Écho D'Alêm- Tumulo. Monitor D'ó espiritismo n-o Brasil*, 1870, p. 6.

Con esta intención, y siendo pioneras, las publicaciones espíritas de este periodo se organizaron en torno a la circulación de la doctrina kardeciana reproduciendo las biografías de los espiritistas más importantes entre los que se encontrarán Allan Kardec y Mesmer; se centraron en la científicidad del magnetismo y el fenómeno de la mediumnidad; así como describieron detalladas sesiones de espiritismo entre las que se manifestaron personajes como Sócrates, San Agustín, Santo Tomás, Galileo, Cristóbal Colón, etc.¹⁸²

Las discusiones en estas publicaciones giraron en torno a las principales premisas del espiritismo subrayando y explicando ampliamente la reencarnación, que se igualó al progreso, la pluralidad de la existencia terrestre, y se problematizó la idea de independencia del alma y el cuerpo utilizando argumentos científicos. Además elaboraron una narrativa en que las categorías neohumanistas (fraternidad, solidaridad, caridad) fueron centrales para la transformación del mundo. A partir de estos argumentos entablaron discusiones y debates con sus principales detractores: la iglesia y las academias científicas.

De igual forma estas organizaciones comenzaron a vincularse no sólo a nivel nacional sino también regional. En *O Écho D'Alêm-Tumulo*, por ejemplo, podemos ver que para 1870 las organizaciones espíritas brasileñas estaban relacionadas con el movimiento espírita de Europa y Estados Unidos a través de *Revue Spirite* (París); *Le spiritisme à Lyon* (Lyon); *Human Nature* (Londres); *The Universe* (New York); *El Criterio Espírita* (Madrid); *Revista espiritista* (Barcelona); *El espiritismo* (Sevilla) y *La voce di Dio* (Italia).¹⁸³ Esta relación también se evidencia en la traducción de artículos publicados en Europa o Estados Unidos que explican la estructuración del movimiento espiritista. Podemos encontrar las reuniones en las principales ciudades

¹⁸² Analizando con detalle publicaciones como *El Criterio Espírita* o *El Almanaque Espiritista* se puede apreciar que con el tiempo fueron afinando su edición. Por ejemplo, *El Criterio Espírita* contaba con secciones como: Sección Doctrinal; Sección de magnetismo; Biblioteca espiritista, Conferencias espiritistas; Poesía espiritista, Filosofía espiritista o Evocaciones espirituales, en la cual publicaban las sesiones espiritistas realizadas en tres espacios distintos: Sesiones secretas de estudio; Sociedades espiritistas y Círculos privados. También existía una sección denominada Máximas Medianímicas la cual con claro enfoque moralizador reproducía frases como: “El envidioso cree que todo le usurpa”.

¹⁸³ *O Écho D'Alêm- Tumulo. Monitor D'ó espiritismo n-o Brasil*, 1870.

con científicos, catedráticos y médiums. Incluso estas publicaciones encumbrarán a las principales figuras espíritas como será el caso de Amalia Domingo Soler (1835-1909).¹⁸⁴ Por este tipo de elementos podemos concluir que antes del Congreso de 1888, el cual tenía como uno de sus acuerdos la divulgación de la doctrina de Kardec en América Latina a partir de la publicación de su obra,¹⁸⁵ ya existía un vínculo entre los espiritistas españoles y los latinoamericanos.

Retomando el lema *Hacia Dios por el Amor y la Ciencia* el Primer Congreso Espírita definió su objetivo como: la búsqueda de la verdad y el bien tomando como guía, el amor la ciencia y el trabajo. Se definió como la aspiración más alta del movimiento la fraternidad universal y se asumió que el espiritismo es el origen de todas las religiones.¹⁸⁶ Es importante recalcar que como parte de las sesiones de este primer congreso se resaltó la historicidad y científicidad del fenómeno espírita que legitimaba su presencia en las sociedades occidentales, al considerarla como “una ciencia que se está formando en la actualidad y cuyas aplicaciones encarnan directamente la esfera de la filosofía, la religión y la sociología e indirectamente de las ciencias naturales”,¹⁸⁷ características que le diferenciaban de las expresiones falaces del fenómeno espírita.

En este periodo el movimiento espírita estableció su propia dinámica con la intención de procurar organicidad, pero, de igual forma, se caracterizó por su constante fragmentación. Por ello no es extraño encontrar a federaciones o confederaciones en los distintos países que procuraron visibilizar la magnitud que adquirió el espiritismo como opción confesional y científica, así como homogeneizar las directrices del movimiento. Encontraremos organizaciones como la Confederación Espiritista Argentina (1900), la Federación Espiritista de Puerto Rico (1903) o la Confederación de los Centros Espiritistas de México y Centroamérica (1921). En la misma lógica, entre los ejercicios que pretendieron unificar al

¹⁸⁴ Correa Ramón, Amelia, “Librepensamiento y espiritismo en Amalia Domingo Soler, escritora Sevillana del siglo XIX, en *Archivo Hispalense*. Tomo LXXXIII, n°254, 2000, pp. 75-102.

¹⁸⁵ *Primer Congreso Internacional. Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.* p. 6.

movimiento espírita tenemos el Primer Congreso Nacional Espírita de 1906 en México, que tuvo como objetivo crear las pautas a seguir del movimiento espírita mexicano e insertar la doctrina de kardec en las diferentes esferas de la sociedad mexicana, específicamente dentro del científico, así como estrechar los vínculos tanto al interior como al exterior.¹⁸⁸

Estos ejercicios de unificación, coordinación y homogenización de la militancia espírita intentaron diseminar los valores del movimiento, por ello es común que este tipo de organizaciones se relacionen con otras de corte filantrópico como las cajas de ahorro, sociedades de beneficencia, cooperativas y otro tipo de organizaciones de apoyo mutuo.

En algunos casos, como el brasileño, el quebrantamiento del movimiento espírita se debió a la definición en la orientación de cada organización espírita, ya tuviera más proclividad a poner énfasis en la vertiente científica o religiosa, es decir o luchaban por salvar el espíritu y llevarlo a un conocimiento superior. Este tipo de definiciones no se dio siempre en las organizaciones de corte espírita en el continente, pues en muchos casos esta tensión se definió por la importancia que tenía la iglesia católica en cada país y la intervención de ésta en los asuntos públicos.

Tercer momento

Como parte del derrotero moderno que trazó el espiritismo en América Latina estuvo su confrontación con la iglesia católica y las corrientes científicas del momento. Dicha confrontación se relacionó con los procesos encabezados por el liberalismo a partir del principio de separación entre la iglesia y el Estado. La concreción de este ideal suponía una apertura y la consecución de formas modernas de sociabilidad, así como la obtención de derechos para obreros, campesinos, mujeres, indígenas y afrodescendientes.

En la década de 1870 las organizaciones espíritas se hicieron presentes en el espacio público latinoamericano como un sitio de sociabilidad novedosa ya que en

¹⁸⁸ Rosas, Alejandro (Ed.), *Francisco I. Madero. Obras Completas. Escritos sobre Espiritismo. Doctrina Espírita 1901-1913*. México: Clío, 2000, p. 31-73.

ellas se podía discutir de temas científicos, políticos, filosóficos y artísticos, por lo cual este tipo de organizaciones comenzaron a proliferar hasta finales de la década de los años treinta del siglo XX. La propagación del fenómeno espiritista en el subcontinente americano incluyó el contacto entre un estrato progresista de las elites intelectuales. Nancy Herzig señala que la presencia del espiritismo en Puerto Rico estuvo estrechamente relacionada con grupos similares en Cuba y la isla de Saint Thomas, y para las mismas fue significado de modernidad al cuestionar la relación entre el poder político y la iglesia.¹⁸⁹

La relación entre el espiritismo, la búsqueda de sociedades democráticas y la configuración de naciones cuestionaron a los regímenes autoritarios, las oligarquías y algunos de los resabios del pasado colonial. Para comprender la dimensión política del espiritismo hay que reparar en que su arribo a las sociedades latinoamericanas se debe a intelectuales y políticos que conocieron la doctrina en las ciudades más cosmopolitas de la época donde las demandas de obreros, campesinos y afroamericanos estaban tomando fuerza. Esta clase media ilustrada impulsó estas nuevas sociabilidades y asumió el liderazgo frente a una población mayoritariamente analfabeta, por lo cual su adhesión al espiritismo y su actividad política coincidió.

En particular la doctrina kardeciana resaltó el elemento moral que, basado en su impronta cristiana, permitió definir conductas cívicas a partir de máximas, como “ama al prójimo como a uno mismo”, “haz el bien mediante el uso de la razón”, que estimularon la creación de instituciones de beneficencia de un impacto considerable en las sociedades latinoamericanas. Por lo anterior, dentro del movimiento espírita encontraremos personajes que apoyados en esta vertiente encabezaron transformaciones cívicas en sus sociedades como la promoción del registro civil, la educación laica o el derecho al voto de las mujeres.

Entre los cambios radicales que se experimentaron en las sociedades latinoamericanas el espiritismo se articuló con luchas contra la esclavitud, a favor de la independencia o la instauración de regímenes democráticos. En el caso de Brasil,

¹⁸⁹ Herzig Sahnnon, Nancy, *Ibid.* p. 41-42.

por ejemplo, el espiritismo estuvo estrechamente relacionado con el movimiento abolicionista. Dirigentes de las organizaciones espíritas brasileñas como el Dr. Bezerra Meneses (1831-1900) fueron importantes figuras anti abolicionistas.¹⁹⁰

En Cuba y Puerto Rico las organizaciones espiritistas fueron punto clave en la transformación de su vida política antes y después de la Guerra entre España y Estados Unidos en 1898, momento en que ambos se independizaron de la corona española. En el caso de Puerto Rico la presencia de Estados Unidos reconoció la libertad de culto que disminuyó la presencia de la iglesia católica y permitió la proliferación del espiritismo.¹⁹¹ En tanto que para Cuba desde la llamada Guerra de los Diez Años (1868-1878) las personalidades con ideas independentistas se identificaron con el espiritismo. Ángel Lago señala que la identificación del espiritismo con ideales liberales fue nodal para la provincia de Oriente durante el periodo de las guerras de liberación.¹⁹²

Una de las expresiones más complejas del espiritismo en México fue la encabezada por el coahuilense Francisco I. Madero (1873-1913), quien lideró a un sector importante de la oposición a la dictadura porfirista. Después de su viaje a Francia en 1893, Madero divulgó el espiritismo kardecista por considerarlo la vía a partir de la cual el hombre podía progresar, mejorar su carácter y cambiar el destino de la sociedad. Con este objetivo se embarcó en una empresa de alcance nacional. Financió revistas como *Cruz Astral*, contribuyó con los dos Congresos Nacionales Espíritas realizados en México en 1906 y 1908, y escribió en las principales revistas espíritas de México: *El Siglo Espírita* y *Helios*. Bajo el lema “sufragio efectivo no reelección” fue uno de los personajes que comenzó el levantamiento armado de 1910 y llegó a ser electo presidente en 1911. Uno de los elementos que llaman la atención de Madero fue que llevó hasta sus últimas consecuencias su práctica espírita durante su periodo presidencial (1911-1913).

¹⁹⁰ Damazio, Silvia, *Ibid.*

¹⁹¹ Herzig, Shannon, Nancy, *Ibid.* pp.43-44.

¹⁹² Lago Vieto, Ángel, *Ibid.* p. 32.

Si bien el espiritismo sostenía una interpretación reformadora de la sociedad, recuperada por los políticos y la intelectualidad latinoamericana, también tuvo elementos atractivos para la emergencia del sujeto popular. De ahí que sea importante su presencia como parte del corpus ideológico de los movimientos obreros, campesinos y de mujeres a finales del siglo XIX e inicios del XX, tendremos importantes ejemplos en Colombia, Puerto Rico, Chile y Argentina.¹⁹³ En Chile algunas de las organizaciones espíritas más importantes tenían como líderes a obreros de tendencia anarquista. Manuel Vicuña señala el impacto de esta corriente en el Chile decimonónico en los siguientes términos:

Durante 1887, cuando el movimiento [espírita] ya ha prendido en diferentes ciudades del país y los adelantados de la causa emprenden excursiones misionales a poblados periféricos, aparecen indicios y referentes a la existencia de médiums entre sectores populares. [...] *Tierra y Libertad*, una publicación de Casa Blanca que se autodefinía como “heraldo de la Propaganda Socialista en Chile” y servía de escenario para la discusión de ideas anarquistas, en abril de 1906 consignó la creación del Centro de Estudios Psíquicos Allan Kardec, por un grupo obrero radicado en la Estación Dolores. En 1907, a su vez la prensa espírita de Santiago acogía con regocijo las noticias procedentes del norte grande que referían la adhesión al movimiento entre los obreros de Tarapacá. “Los miembros del Centro de Estudios Sociales ‘La Redención’, antigua institución libertaria y materialista de Iquique, acaban de fundar en ese centro Obrero una sección destinada al estudio i experimentación de la psicología trascendental” con la participación de cuarenta “obrerros, ex materialistas”.¹⁹⁴

En Argentina, los espiritistas compitieron con la iglesia su influencia dentro del movimiento obrero a partir de acentuar otros elementos propios del espiritismo, como la solidaridad, la cooperación y el amor; resignificaron el imaginario católico para ganar adeptos. Después de que Cosme Mariño (1883-1927), líder espiritista, sentenciara, durante una polémica con la iglesia católica, que Jesús era el verdadero fundador del socialismo, se manifestaron expresiones más radicales como la de

¹⁹³ Vicuña, Manuel, *Voces de Ultratumba. Ibid.*; Bubello, Juan Pablo, “De Jesús no es Dios a Jesús es el verdadero fundador del socialismo. Ocultismo y política en el espiritismo kardecista argentino (1870-1930): Liberalismo anticlerical y socialismo antibolchevique, debates, cambios y límites”, en *Melancolía*, n°1, 2016, pp. 51-74.; Mancera Rodríguez, Ana María, “Las imprentas, el liberalismo radical y comunicación con espíritus: divulgación de las doctrinas espiritistas en Colombia (1868-1889). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, n°1, vol.25, 2020, pp. 135-172.

¹⁹⁴ Vicuña, Manuel, *Ibid.* p. 31.

Joaquín Trincado (1866-1935). Estos posicionamientos muestran las distintas concepciones del espiritismo frente a la Revolución Rusa:

[...] Trincado se mostraba tan convencido que la humanidad evolucionaba hacia una síntesis ‘comunista-espiritista’ que fundó en Buenos Aires su propio grupo esotérico-espírita: la ‘Escuela Magnética Espiritual de la Comuna Universal’ [...]. El punto es que, por el contrario, aunque el pensamiento de Mariño tendiera también hacia el socialismo, no comulgó con ese comunismo revolucionario de extrema izquierda que comenzaba a defender Trincado.[...] Entre los años 1916 y 1917 el Partido Socialista en Argentina condenó las doctrinas espíritas argumentando que eran carentes de ‘validez científica’, y pasando a la acción, expulsó de sus filas a un grupo de militantes acusándolos de usar el espacio partidario para hacer propaganda espírita.¹⁹⁵

Uno de los casos más relevantes del espiritismo y la vida política en América Latina tiene como protagonistas a las mujeres. En Puerto Rico la presencia de la vida pública de las mujeres estuvo ligada a su actividad dentro del movimiento espírita a través de la revista *El Iris de Paz*. Nancy Herzig señala:

El Iris de Paz se convirtió en el vehículo para que las mujeres dejaran sentir su influencia en un movimiento que a nivel nacional tenía un liderazgo masculino. De hecho, *El Iris de Paz* se convirtió en una de las piezas claves en la constitución de un movimiento espiritista nacional. La misma revista fue a la vez utilizada por las mujeres para impulsar su agenda de reformas sociales e incluso [...] para desafiar una de las instituciones más poderosas de la época: la iglesia católica¹⁹⁶

Como parte de la dinámica ocultista de secularizar y reencantar los distintos ámbitos de las sociedades la parte orgánica del espiritismo se apoyó en la ciencia y el arte para divulgar su doctrina. En su relación con la ciencia en los países latinoamericanos se enlazó con la creación de nuevas sociabilidades dentro de los espacios académicos. Esta relación permitió la creación de un sinnúmero de “sociedades psíquicas” que pretendían dar validez a las premisas espiritistas.

La característica de validación científica del espiritismo permeó las distintas esferas de las sociedades latinoamericanas al grado de que sus premisas adquirieron una importante legitimidad, éstas fueron retomadas por intelectuales, artistas y políticos que veían en la idea del contacto con los espíritus y la multiplicidad de universos premisas válidas para dar un nuevo sentido a su realidad. De manera

¹⁹⁵ Bubello, Juan Pablo, *Ibid.* p. 65.

¹⁹⁶ Herzig Shannon, Nancy, *op. cit.*, p. 145.

que su confrontación con el positivismo, específicamente en la década de los años setenta del siglo XIX, puede ser considerada como un horizonte de lectura de la realidad para la intelectualidad latinoamericana.

El impacto que tuvo el espiritismo dentro de los grupos intelectuales se caracterizó por incitar a la apertura epistemológica para un diagnóstico más preciso de la realidad con el objetivo de modernizar a sus naciones a partir de un discurso científico integral. La pretensión de introducir las premisas espíritas como parte de la modernización fue objeto de importantes polémicas con los principales representantes del positivismo del ámbito intelectual y científico de los países latinoamericanos.

Una de las primeras confrontaciones la tendremos en México en la polémica de las sesiones del Liceo Hidalgo realizada en 1875 en la Ciudad de México que es considerada el primer debate filosófico en el México Moderno.¹⁹⁷ El evento congregó a la élite intelectual del México decimonónico. Entre los participantes se encontraban el padre del positivismo en México, Gabino Barreda (1818-1891), el periodista y poeta liberal Ignacio Ramírez (1818-1879), y las principales figuras del movimiento espírita en México: Refugio I. González (1833-1893), Santiago Sierra (1850-1880) y Joaquín Calero. Las sesiones realizadas entre los meses de marzo y abril tuvieron como centro de discusión la viabilidad del espiritismo como una alternativa científica frente a la tradición positivista. El resultado de la polémica fue:

[...]demostrar la intolerancia positivista y religiosa contra las ideas espiritistas; la pelea cerrada que algunos científicos mantenían contra la posibilidad de aceptar nuevas formas de ciencia y creencia, sin poder ver que ya en ese momento la diversidad de posiciones científicas y morales eran tan grande como innegable. [...]. Las opiniones dentro de las sesiones del Liceo Hidalgo demostraban que lo único que faltaba era precisamente la tolerancia frente a los distintos modos de concepciones. Sin embargo, la aventura que aceptó el positivismo al sentarse a hablar con los máximos expositores del espiritismo de México era, al menos, un síntoma significativo.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Tortolero, Yolia, "Impresiones en torno a una nueva creencia. El espiritismo en México durante sus primeros años: 1870-1890", en *Cuicuilco*, n°6, 1999, pp. 237-262; LEYVA, José Mariano. *op. cit.* p. 154.

¹⁹⁸ Leyva, Mariano, *Ibid.* p. 158.

Una polémica similar se realizará en 1879 en la Habana. En esta ocasión José Martí (1853-1895), quien asistió a las discusiones del Liceo Hidalgo, promovió dos debates, uno en torno al idealismo y realismo en el arte, y otro sobre el darwinismo y el origen del hombre. En ambas sesiones se abordaron temas como el magnetismo, el hipnotismo, la mediumidad y la locura. En la misma tónica en Buenos Aires se presentaron una serie de conferencias centradas la veracidad y científicidad del espiritismo. En 1885 Rafael Hernández (1840-1903), senador de la provincia de Buenos Aires, y el profesor Alejo Peyret (1826-1902) entablaron una polémica en la que intervino incluso el General Roca, entonces presidente de Argentina.¹⁹⁹

Este tipo de ejercicios, bastante controvertibles, fueron apoyados por una elite intelectual que se mantenía al tanto de lo que sucedía en Europa y Estados Unidos y reproducía los descubrimientos espíritas en las revistas más importantes del momento. En 1898 *El Mercurio Americano* dirigido por el argentino Eugenio Díaz Romero (1877-1927) contaba con una sección titulada “Ocultismo y Esoterismo” en la cual Gerardo Maya se ocupaba de informar sobre las discusiones que causaba el espiritismo en el ámbito científico europeo. En su artículo “El mesmerismo ante la ciencia; lo que piensan algunos sabios” sostenía:

Quien en pleno siglo XIX se atreva a hablarnos de telepatía, mesmerismo, acción mecánica de los cuerpos y otras cosas por el estilo, sería tachado de loco. Sin embargo, el estudio de todas estas cuestiones, comprendidas bajo el nombre genérico de ciencias ocultas, ha adquirido hoy en Europa un desarrollo bastante considerable, y nadie crea que se trate de uno que otro círculo de trastornados, ó de charlatanes hacedores de milagros, pues en este curioso movimiento figura una gruesa falange de hombres de ciencia, filósofos, periodistas y literatos [...]²⁰⁰

Después de enumerar a personajes como J. Lamaître, Lombroso, Alfred Russel, Dr. Carl du Prel, Williams Crookes, Alexander Akasakof (consejero del Zar de Rusia), Frantz Hartmann, Camile Flammarion, Stanislas de Guaita y Reichenbach, y de hacer referencia a las distintas academias europeas que estudian el fenómeno espírita, Gerardo Maya concluía señalando que: “corresponde á todo verdadero

¹⁹⁹ Banga, Fabian, *Brujos, Espiritista y Vanguardias. Artl, Huidobro & Valle Inclán*, Buenos Aires: Leviatán, 2016, pp. 25-28.

²⁰⁰ Maya, Gerardo, “El mesmerismo ante la ciencia; lo que piensan algunos sabios” en *El Mercurio Americano*, Buenos Aires, año 1, agosto, 1898, p. 139.

sabio investigar el origen de todos esos fenómenos, buscar leyes y de acuerdo con ellas sentar nuevas teorías”²⁰¹

Para inicios del siglo xx la cientificidad del espiritismo ya era parte de la discusión latinoamericana, formaba parte del circuito espiritista trasnacional y justificaba la existencia de las sociedades de estudios psicológicos y psíquicos. Uno de los casos que dan cuenta de las dimensiones que adquirió el espiritismo en la región y la estructura transnacional del movimiento espírita fue el de la médium costarricense Ofelia Corrales. Corrales fue la figura en torno a la que se articuló el grupo espiritista Franklin por sus dotes mediumnísticas que incluían la psicografía, los desdoblamientos y la aparición de espíritus en las sesiones los cuales llegaron a ser fotografiados. Fue equiparada a Eusapia Paladino, una de las médiums más famosas de Europa, y esto propició que los estudiosos del espiritismo se trasladaran a Costa Rica a estudiar el caso de Ofelia Corrales. Ésto fue posible por la forma en cómo circularon las noticias de su existencia:

Las actividades realizadas por Ofelia empezaron a lograr una decisiva proyección internacional en marzo de 1908 cuando fueron dadas a conocer por su padre en *El Siglo Espírita*, órgano de la Federación Espírita Mexicana. Al año siguiente, *La voz de la verdad*, de Barcelona, publicó una crónica similar, acompañada de varias fotos en las que se podía observar a la médium acompañada por el fantasma de Brown. [...] Una vez publicado por *La Voz de la Verdad*, el material fue parcial o totalmente reproducido por las principales revistas espiritistas de Europa: *Annales des Sciences Psychiques* (París, agosto de 1909); *Ubersiennliche welt* (Berlín diciembre de 1909); *Psychische Studien* (Leipzig, enero- febrero 1910) y *Annals of Psychical Science* (Londres, abril- junio de 1910).²⁰²

Los resultados que arrojaron los estudios hechos a Ofelia Corrales fueron polémicos, pues según las conclusiones se comprobaba que las facultades de la médium eran un fraude, pero la necesidad de sostener la narrativa espírita por parte del Círculo Franklin llevó a que el investigador alemán que estudiaba su caso presentara un reporte ambiguo, y posteriormente fuera un argumento para atacar al espiritismo.²⁰³

²⁰¹ *Ibid.* p.142.

²⁰² Molina, Iván, *La Ciencia del Momento. Astrología y Espiritismo en la Costa Rica del siglo XIX y XX*, Heredia: EUNA, 2011, p. 57.

²⁰³ *Ibid.* pp. 63-78.

El espiritismo también se apoyó en la literatura para divulgar sus premisas. El objetivo de esta estrategia de circulación fue polemizar tanto con el positivismo como con la iglesia católica. Desde la novela y la poesía el espiritismo diseminó valores e imaginarios que intentaban mostrar las ventajas de abrazar un ethos espírita para detener el desgaste moral de las sociedades occidentales. Un amplio abanico de poetas enalteció la existencia de la vida después de la muerte, la presencia de fuerzas ocultas en la naturaleza, la concepción positiva de la materialidad, la existencia de múltiples realidades, la figura del iluminado y el amor como un valor. entre otros²⁰⁴, con los que estos aspectos en las novelas tuvieron un importante carácter moralizador.

En tanto crítica al materialismo de finales del siglo XIX el espiritismo tuvo como objetivo unificar el ámbito de lo material con el espiritual, y en ese sentido pretendió definir las conductas aceptables y las que debían ser reprochables dentro de las sociedades. Por ello delimitó como ejes de la vida la caridad y la pobreza material, pero no así de espíritu. Para ello consideró necesario cultivar la mente a partir del estudio y la reflexión, y someterse a Dios para ser feliz. De manera que la moralización respondió a un rechazo a la vida material para poder progresar. Esta fue la base de la confrontación entre el espiritismo y la iglesia católica. Pues el espiritismo no solo disputó la idea de salvación de las almas al catolicismo, sino también la interpretación de la vida y la muerte, con la negación de la existencia del infierno y el diablo.²⁰⁵

²⁰⁴ La médium cubana Josefa Díaz en su poemario *Flores del espiritismo* (1874) retoma tópicos como la verdad, Dios, el amor, pero destacan las ideas de caridad y la presencia de los ángeles, querubines y mártires, estos siempre como mediadores entre la vida y la muerte. El poema *Al Crucificado* es un ejemplo de ello: *Prestadme vuestras voces/, Preciosos serafines/ Inspiradme raudales/ De armónica canción;/ Las liras de los ángeles/Suenen en los confines/ Y vibren melodiosas/ Dentro del corazón/ Quiero cantar al mártir/ Que dio su noble vida/ Por redimir al mundo/ Y por darle su luz/ Que viendo que la tierra/ Hallábase perdida/ Por nosotros arrostra/ La muerte en una cruz.* Díaz, Josefa, *Flores del espiritismo. Colección de poemas*. La Habana: Imprenta “La Propaganda Literaria”, 1874, p.47.

²⁰⁵ Un ejemplo de cómo las novelas fueron un mecanismo de divulgación podemos notarlo en la novela *Revelaciones de ultratumba* (1876) del chileno Ramón Pacheco.

2.3. Teosofía: No hay religión más elevada que la verdad

La afirmación que considera a la teosofía como una escisión del espiritismo es parcial. El vínculo entre la teosofía y el espiritismo puede ser explicado de la siguiente forma:

La teosofía no negaba la realidad de los fenómenos espiritistas, pero les daba una explicación diferente. En opinión de Blavatsky, los fenómenos que acontecían en las sesiones no era resultado de las visitas de los muertos sino de la manipulación del ectoplasma del médium por la voluntad inconsciente del médium y otros asistentes, o por la acción clandestina de bajas entidades invisibles. La teosofía quiso superar las carencias filosóficas del espiritismo, demasiado atrapado por una praxis de trances, raptos y escritura automática, y para ello elaboró un sistema sincrético moderno que combinó las corrientes occidentales del esoterismo (esto es, neoplatonismo, hermetismo y cábala, los tres cristianizados) y elementos de Oriente (hinduismo y budismo, sobre todo).²⁰⁶

El origen de la teosofía se remonta a la Grecia pitagórica siendo elaborada teóricamente por figuras como Platón, Ammonio Saccas, Plotino y el movimiento neoplatónico de Alejandría y aparecerá posteriormente en el Romanticismo.²⁰⁷ La teosofía que surge en los últimos veinticinco años del siglo XIX no es un fenómeno homogéneo todo lo contrario, su heterodoxia lleva a plantear la existencia de una variedad de interpretaciones.²⁰⁸

Una de las lecturas teosóficas que tuvieron un impacto a nivel mundial fue la reeditada por la rusa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) que recuperó y actualizó los fundamentos de la teosofía clásica, la dotó de una erudición que la caracterizaría y recuperó nociones de las regiones orientales que fueron centrales en su doctrina. Esta interpretación retomó elementos comunes de distintas tradiciones esotéricas occidentales (herméticas, alquímicas, cabalísticas, gnósticas) y orientales (el sufismo islámico, así como del hinduismo, el budismo mahayana). Por ello, fue considerada como un movimiento ecléctico que combinó la teogonía y

²⁰⁶ Chaves, José Ricardo, *México heterodoxo*, *Ibid*, p.32.

²⁰⁷ Stellan, Emily B., y Weber, Renné, "Teosofía y Sociedad Teosófica", en Faivre y Needelman, *op. cit.*, p. 411.

²⁰⁸ Rodríguez Dobles, Esteban, "Ciclos, desastres naturales y guerra. Las mentalidades de los teósofos costarricenses: algunos ejemplos sobre la determinación de la historia en las interpretaciones teosóficas, 1904-1930", en *Melancolía*, vol.5, 2020, p. 3.

cosmología propia del esoterismo renacentista con pretensiones científicas que intentaban explicar a la humanidad en su conjunto.

El principal objetivo de la teosofía moderna fue la universalidad apoyada en un fundamento metafísico. En términos generales la teosofía puede explicarse como una apuesta a la universalidad porque:

Esta pretensión de universalidad se apoya en el hecho de que la cosmovisión teosófica [...] descansa en una fundamentación metafísica que se logra mediante el discernimiento de la esencia de las cosas tal como son, más que a través del razonamiento intelectual. Además, la búsqueda de este discernimiento ofrece la posibilidad de perfeccionar el alma humana y abarca una tradición de maestros iluminados cuya misión es conducir a la humanidad hacia su realización. Las verdades metafísicas, aunque no racionales, deben ser desarrolladas de manera racional, como “enseñanzas”, pero su propósito no es elaborar o hacer prosélitos de su particular sistema o dogma filosófico. Más bien, pretende alentar a los buscadores a explorar la naturaleza y el significado de la existencia, para probar la validez de sus valores en la experiencia, realizando así no sólo su propia autotransformación, sino la espiritualización de la humanidad.²⁰⁹

La teosofía, más que otra corriente esotérica, está influenciada por los principios platónicos: la unidad, la armonía, la belleza, la bondad y la verdad consideradas cualidades de la materia para crear consonancias con el universo. Por ello, su unidad y coherencia se expande en el orden de la naturaleza, no sólo a partir de leyes físicas sino en las musicales, las matemáticas y todas aquellas que emanen de lo divino. En esta concepción de nociones pitagóricas-platónicas prima lo armónico, es así como la unidad de la pluralidad encuentra su fundamento.

La cosmogonía de la teosofía descansa en tres principios. 1) La existencia de un principio omnipresente, eterno, ilimitado e inmutable que trasciende la condición humana, y que es la fuente de todo lo que hay y habrá en el mundo; 2) La eternidad del universo se concibe como un plano ilimitado, en el que periódicamente se manifiestan y desaparecen de forma incesante innumerables universos en el flujo y reflujo de una manera regular; 3) La identidad de todas las almas está relacionada con el alma universal, esta tiene una lógica peregrinatoria dentro de un gran ciclo karmico.²¹⁰

²⁰⁹ Stellan Emily B. y Weber, Renné. *Ibid.* p.412.

²¹⁰ Blavatsky, Helena P., *La clave de la teosofía*. Buenos Aires: Ed. Kier, 1963, pp. 71-99.

Dado que no existe la posibilidad de una existencia consciente, el alma debe adquirir individualidad primero por un impulso natural y posteriormente por esfuerzos autoinducidos, en un proceso ascendente de la inteligencia que va desde el mineral a la planta y así hasta el arcángel más alto. La doctrina de Blavatsky sostiene que no existen ni privilegios ni dones para los humanos, salvo aquellos conseguidos con el esfuerzo personal y el mérito a lo largo de una serie de experiencias de la vida encarnada. Por ello la concepción de la vida desde la teosofía está articulada a partir de jerarquías que operan sobre la idea de la evolución kármica de los espíritus humanos a través de la reencarnación.

El intelecto es fundamental para la teosofía. No nos referimos a la mera facultad de razonar sino a la capacidad del individuo para descifrar los símbolos que existen en la naturaleza. Por ello la analogía como base de la metodología teosófica es central, la finalidad es despertar la intuición como parte esencial de la evolución espiritual. El método de la teosofía es la duda constante, y descarta cualquier verdad que no esté relacionada con la libertad.

El papel del hombre en la teosofía es central. Según Blavatsky en *La Doctrina Secreta* “todo en la naturaleza tiende a convertirse en hombre”. Para Stellon y Weber:

Este aparente antropomorfismo indica una precepción de que, en la persona humana, la mente de la naturaleza ha alcanzado un punto crítico en la evolución, lo que podría llamarse una trascendencia, dado que marca un desarrollo completamente nuevo en la vida autoconsciente. La mente que puede iniciar la acción autorreflexiva proporciona control, permite la novedad y la invención, discrimina y ejerce la elección, y por ello ofrece la posibilidad de la libertad individual.²¹¹

El encuentro de la plenitud humana es un objetivo en la teosofía, y ella tiene una de sus bases en modelos de crecimiento espiritual entre los que destacan figuras religiosas como Buda, Cristo, Moisés o Lao Tzu. La jerarquización teosófica, particularmente para el hombre, se articula con la idea del karma y la reencarnación, que ofrecen el perfeccionamiento del alma humana y recupera la tradición del mesías (como los modelos espirituales) que desarrollan un nivel de conciencia que

²¹¹ Stellon Emily B. y Weber, Renné. *Ibid*, p. 426.

permite su unión con la totalidad y cuya misión es conducir a la humanidad a su realización.

En comparación con el movimiento espiritista la teosofía tuvo más organicidad y proyección internacional. Desde la fundación de la Sociedad Teosófica (S.T.) en 1875 hasta 1934 la doctrina teosófica experimentó importantes modificaciones que repercutieron en las dimensiones que adquirió el movimiento teosófico. En este periodo el movimiento tuvo dos etapas.

La primera va de 1875 hasta 1891, y se caracterizó por una fuerte presencia de categorías orientales que articularon y dieron coherencia a los planteamientos de Blavatsky, además de una alta erudición que, le permitió diferenciarse de otras expresiones esotéricas por su tolerancia religiosa, la condena a la ciencia materialista y por la concepción de que es mediante el ejercicio de la razón y el espíritu que el individuo puede acceder al conocimiento último y verdadero. En este periodo, se fundó la S.T. como un proyecto de gran calado y de alcance internacional. La segunda etapa corresponde al periodo de 1891 a 1934 e incluye distintos momentos que definirán el rumbo de la S.T. en el siglo XX, entre los que destacan la presidencia de Annie Besant (1847-1933) y la renuncia de Jiddu Krishnamurti (1895-1986) como figura aglutinadora del movimiento teosófico en 1929.

La Sociedad Teosófica fue fundada en 1875 por Blavatsky, Henrie Olcott (1832-1907) y William Quan Judge (1851-1896) en la ciudad de New York. La sociedad tiene su origen de la inquietud de Olcott por editar textos espiritistas que pretendían darle al movimiento espírita estadounidense el *status* que en esos años tenía en Francia e Inglaterra. El primer intento por crear una organización ocultista por parte de Blavatsky y Olcott fue el *Club de los milagros* en agosto de 1875 la cual fracasó. Y frente a esta experiencia el 17 de noviembre se fundó la Sociedad Teosófica, bajo tres principios:

1. Fraternidad Universal sin distinción de raza, sexo o religión.
2. El estudio de las escrituras arias, religiosas y de las ciencias del mundo
3. La investigación de los misterios de la naturaleza, los poderes psíquicos y espirituales del hombre.

Desde el inicio la S.T. se caracterizó por las grandes proyecciones que sus fundadores tuvieron de ella como una nueva Escuela de Alejandría fundada en el siglo III d. C., por Ammonio Saccas. En este marco la S.T. tomó forma a partir del establecimiento de códigos, grados y secciones; además de relacionarse con otras corrientes ocultistas (masonería, espiritismo, mesmerismo y rosacrucismo) y los líderes budistas más importantes de la India y Ceilán.

Será en el año de 1878, con la primera ruptura al interior de la organización, cuando el movimiento teosófico tuvo impacto internacional con su establecimiento en Adyar, India, y sus objetivos comenzaron a materializarse. En cuanto a su constitución como organización internacional se consolidó al reconocer miembros de todo el mundo, así como ramas y secciones fundadas en Europa y Estados Unidos, especialmente en los principales centros urbanos como Nueva York, Londres y París. En 1879 se fundó la revista *The Theosophist* que permitió la publicación y difusión de los principios teosóficos. La revista se publicó en inglés y se distribuyó primero en Estados Unidos, Francia e Inglaterra, y de ahí al resto del mundo. Al mismo tiempo se publicaron los primeros textos teosóficos: *Catecismo Budista* (1891); *Mundo oculto* (1891); *Budismo esotérico* (1883) y *Por las cuevas del Indostán* (1890).²¹²

Una de las características que adquirió la teosofía blavatskiana es el lugar central de Oriente, que contrastó con las concepciones orientalistas predominantes en Europa y Estados Unidos a inicios del siglo XIX. La presencia de Blavatsky y Olcott, en Oriente, y el establecimiento de la S.T. en Adyar, materializaron los principios establecidos en 1875 y dotar de identidad al movimiento.

Como parte del principio de fraternidad universal, Olcott y Blavatsky se relacionaron en la India con los movimientos budistas e hinduistas de los que participaron activamente como colaboradores en los órganos de difusión; esta cercanía fue fundamental para que la S.T. aumentara en adeptos. El acercamiento

²¹² Penalva Mora, Vicente, "El Orientalismo en la cultura española en el primer tercio del siglo XX. La Sociedad Teosófica Española (1888-194)", [Tesis de doctorado], Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, septiembre 2013.

de Blavatsky y Olcott al estudio y profundización de las religiones de Oriente dio a la S.T. de identidad al adoptar el lema “Sâtyâ nasti paro Dharma” (No hay más religión más elevada que la verdad). En este momento la producción y divulgación de los saberes teosóficos fueron los ejes de las actividades que permitieron consolidar a la Sociedad Teosófica.

La universalidad e identidad de la teosofía se reflejó en la composición del emblema que retomó los elementos más representativos de las principales religiones del mundo, que simbolizan “conceptos espirituales y filosóficos acerca del hombre y el universo [que] tomados de todos juntos sugieren un vasto esquema evolutivo que abarca toda la naturaleza física y espiritual del Cosmos y del Ser Humano”²¹³



Su emblema es interpretado de la siguiente forma:

²¹³ *Ibid.* El emblema teosófico está configurado de la siguiente forma:



Aum

En caracteres sánscritos representa el sonido o vibración creador del Principio Divino que resuena en todo el universo.



El

Ank



Cruz

Ansata

es un antiguo símbolo egipcio que representa la resurrección del espíritu, el triunfo de la vida sobre la muerte. También significa que el ser humano había caído bajo la generación física, y que el ciclo de reencarnaciones ha comenzado.



Svástica

La Cruz Svástica, Cruz Jaina o Martillo de Thor está asociada a las fuerzas creadoras del Cosmos. La Tercera Persona de la Trinidad: Espíritu Santo en el Cristianismo, y Brahma en el Hinduísmo, entre otros.



La

Serpiente

La Serpiente, símbolo de la Sabiduría. La serpiente que se traga la cola representa la infinitud del Universo, la eternidad del proceso cíclico de la manifestación.



Doble

triángulo

entrelazado

Los triángulos entrelazados simbolizan el Espíritu y la Materia, en la Naturaleza y en el Hombre. La dualidad de la existencia.

La Teosofía enseña que La Verdad es Una pero está cubierta por muchos velos y que se expresa de distintas formas en cada época y lugar. Las religiones exponen en sus enseñanzas originales, cada una a su manera, esa verdad única a través de alegorías, metáforas y símbolos propios. Es por esto que quien aspire a encontrarla debe cuidarse de no caer en un fanatismo y en una actitud dogmática sino que debe descubrir las porciones de verdad que se encuentran en cada religión, ya que ninguna de ellas la presenta completamente²¹⁴

La teosofía no se consideró una religión, pretendió ser una síntesis entre filosofía, ciencia y psicología. Apareció como un sincretismo entre Oriente y Occidente adaptando el budismo y el hinduismo a la lógica occidental. Según su interpretación la verdad se encuentra en las grandes religiones especialmente en las civilizaciones de Egipto, Caldea, Babilonia, India y China.

La intención de que el proyecto teosófico se asemejara a la Alejandría de Ammonio Saccas se materializó con la creación de una biblioteca que comenzó a resguardar textos sagrados de la India, fundando una de las bibliotecas más importantes que hasta la fecha concentra el conocimiento de Oriente. Esta iniciativa permitió hacer públicos y accesibles escritos reservados a la clase dirigente. Su divulgación estuvo a cargo de la iniciativa de una serie de círculos de estudio cuyo objetivo fue instruir a la población de la India de los conocimientos propios de las religiones de India.

Después de la muerte de Blavatsky en 1891, y con el arribo de Annie Besant a la presidencia de la ST de Madrás comienza la etapa denominada neoteosofica. Besant, con antecedentes en el socialismo fabiano y la socialdemocracia, dio al movimiento teosófico las siguientes características: 1) la masificación de los preceptos teosóficos a partir de una compleja estructura de organizaciones subsidiarias, paralelas o filiales a la Sociedad Teosófica²¹⁵ enfocadas a un público

²¹⁴ Sociedad teosófica Argentina, disponible en: <http://www.sociedadteosofica.org.ar/?s=emblema>

²¹⁵ Entre estas estructuras se crearon: la Orden de la Estrella del Oriente (OEO); la Orden de la Tabla Redonda; la Liga de la Bondad; La Cadena de Oro; la Fraternidad en Educación; la Liga Internacional de Correspondencia; la Liga Teosófica Esperantista; la Liga de Protección de los Animales, de los Artistas y los Amigos del Arte Teósofos, y la Liga de las Naciones tuvo como objetivo diversificar los espacios de impacto de la teosofía y así teosoficar a la humanidad para ayudar a su progreso, sin embargo, la consecuencia fue la aceleración de la fragmentación del movimiento debido a las disputas que se presentaron al interior de estas estructuras. El caso más emblemático de esta dinámica fue el encabezado por el alemán Rudolf Steiner en 1909 y la posterior fundación de la

femenino e infantil, además del establecimiento de relaciones con la comasonería; 2) una simplificación de la doctrina blavatskiana filtrada por el lente cristiano; 3) el culto a la figura mesiánica de Krishnamurti, quien fue referencia de la principal organización paralela de la S.T.: La Orden de la Estrella fundada en 1911;²¹⁶ 4) La elaboración de una imagen de superioridad moral y civilizatoria de la India sobre Occidente.

A pesar de los adeptos ganados, la rearticulación del movimiento teosófico con el arribo de Besant y Leadbeater a la dirección de la S.T. ocasionó un importante viraje doctrinal. La dupla reinterpretó la doctrina blavatskiana con la intención de fundamentar científicamente los principios de la S.T. y divulgar sus glosas en folletos, conferencias y estructuras paralelas, proceso que permitió popularizar la doctrina de Blavatsky en las distintas áreas de las sociedades.²¹⁷ Para lograr el objetivo de masificar la doctrina teosófica, ésta tuvo que ser simplificada de manera que la erudición teórica, enfocada a poder elaborar la síntesis de las distintas religiones, se diluyó. Específicamente la impronta orientalista que caracterizó a la doctrina de Blavatsky fue sustituida parcialmente por valores cristianos. Esta primera modificación fue considerada como una forma de supresión de los principios críticos y de librepensamiento de la S.T.

Uno de los resultados de esta modificación fue la preeminencia de la figura de Krishnamurti, también conocido como Krishnarji o Alcione. En su figura se condensó la creencia en el mesías y se pretendió ver en él la perfección del ser humano, el símbolo de la fraternidad, de la ayuda y la tolerancia. Con el culto a la figura de Krishnamurti el papel del perfeccionamiento individual pasó a segundo plano.

Institucionalmente, esta nueva administración se hizo cargo de la revista *Lucifer*, órgano desde el que se hizo propaganda y se divulgaron las enseñanzas de

Antroposofía. García Baena, et al., *Otras voces femeninas. Educación y producción literaria en las logias teosóficas*. Universidad de Malaga; Athenea, 2010.

²¹⁶Chaves José Ricardo, "La pérdida de la estrella. La gira de Krishnamurti por América Latina. 1935", en Bubello, et.al, *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental, op. cit.*, pp.167-203.

²¹⁷ Aspren, Egil, "Theosophical Attitude Toward Science: Past and Present", *Ibid.* p. 411.

Krishnamurti. Esta reinterpretación priorizó el carácter caritativo como un valor deseable en las sociedades modernas, de ahí el predominio de una concepción altruista, moralizadora y jerárquica de la sociedad, por ello buscó la realización de la justicia, no mirar con indiferencia las necesidades ajenas (querer al prójimo como a uno mismo); moralizar al obrero, al menesteroso y al criminal, y representar para ello el papel del hermano mayor enseñando con el ejemplo.²¹⁸

Muestra de este entramado organizacional fue la Orden de Servicio Teosófica (TOS) fundada en 1908 por Annie Besant, bajo el lema “Una unión de los que aman al servicio de todo lo que sufre”.²¹⁹ Su objetivo fue aliviar el sufrimiento a partir de misiones médicas, asistencia durante desastres, orfanatos, establecimiento de escuelas, rehabilitación de niños desnutridos, cuidado de discapacitados, prevención de la crueldad contra los animales y promoción del vegetarianismo.

Bajo estos principios Besant se dio a la tarea de proyectar a la S.T. conectándola con movimientos de reivindicación de derechos humanos en un mundo que se iba secularizando. En lo referente a la defensa de los derechos humanos participó en el ya mencionado Primer Congreso de las Razas de 1911, pero antes se hizo presente en el Congreso Mundial de las Religiones de Chicago del 11 al 27 de septiembre de 1893. En este último puso especial énfasis en una nueva actitud hacia Oriente ²²⁰ el cual se reafirmó con el apoyo que se proporcionó al movimiento autonomista encabezado por Gandhi.

La gestión de Besant y Leadbeater experimentó su ruptura más importante en 1929 con la disolución de la Orden de la Estrella por parte de Krishnamurti. Esta ruptura fue fundamental para la doctrina de Besant, pues el mesías rompió con la idea de devoción y con la figura del maestro-guía para hacer énfasis en el autoconocimiento individual como una forma de liberación del mundo material. En

²¹⁸ García Baena, et al., *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Rodríguez Dobles, Esteban, “Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia. 1904-1940. El caso de la Sociedad Teosófica” en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *Subjetividades esotéricas, op. cit.*

1934 esta ruptura se oficializa cuando Krishnamurti se aleja completamente de la Sociedad Teosófica para realizar su prédica de forma independiente.²²¹

La teosofía, lo científico, lo artístico y lo científico

El lema “No hay religión más elevada que la verdad” puede ser interpretado como la conjunción de razón, ciencia y religión. Y desde este horizonte la teosofía se enlazó con estas tres esferas para validar los postulados de la Antigüedad que explicaban el origen del hombre y del mundo. Por ejemplo, intentó demostrar la existencia del éter a partir de debates con disciplinas como la física y la química.

Como parte de estos intercambios planteó la existencia de la química oculta, basada en el desarrollo de un sexto sentido para conocer y comprender su funcionamiento. En esta interpretación los órganos sensoriales están conectados con los chakras, y toda la actividad electromagnética tiene su sede en la actividad nerviosa. En la explicación teosófica el chakra ubicado en la cabeza permite ver el éter e incluso una capacidad de entendimiento superior. Para los teósofos la existencia del éter no era cuestionable, no así para los físicos que se encontraban desconcertados por los resultados de los experimentos y argumentaciones teosóficas, que sostenían que el éter, sustancia divina, rodea cada una de las partículas de las cosas que tienen vida.

De la misma forma se articuló la llamada antropología esotérica para explicar el origen de la humanidad. Este intento de disciplina relacionó la mitología, la noción septenaria de la constitución del hombre y las ideas darwinistas de la evolución para elaborar una narrativa universalista que fundamentó las premisas teosóficas de la fraternidad universal y el origen único de los hombres.

Una de las características de estas explicaciones fue la elaboración de argumentos academicistas con un sentido de erudición.²²² Un ejemplo fue la recuperación del mito de la Atlántida y de los modelos utópicos surgidos tanto del

²²¹ Chaves, José Ricardo, “La pérdida de la estrella...” *Ibid.*

²²² Chaves, José Ricardo, *México Heterodoxo*, *Ibid.*, p. 36.

Critias de Platón como *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon²²³. La posibilidad de la existencia de la Atlántida propició su búsqueda en los vestigios de las civilizaciones más antiguas a partir del recurso de las concordancias. Este escrutinio permitió una interpretación histórica de la humanidad en la que ésta transitaría por siete eras cada una asociada a una raza raíz.

La teosofía recogió una idea de progreso que vinculó el avance del conocimiento como máxima de la mejora de la condición humana, el cual puede caracterizarse por ser indefinido, y al mismo tiempo precisó ideales como la justicia, la igualdad, el bienestar y la abundancia. A partir de esta relación el progreso significó evolución de las sociedades a través de una relación simbiótica entre ciencia y conocimiento que, a su vez procuró, el bienestar de los individuos.²²⁴

Dentro del arte, la teosofía tuvo una gran recepción en movimientos como el simbolismo y las vanguardias en tanto que pretendieron sublimar la realidad e incluso adentrarse en una dimensión cósmica que era representada por la abstracción. Este objetivo coincidió con la descripción de Blavatsky del universo, que para ella era la esencia plástica que llena todo y es la raíz de todas las cosas.²²⁵ Algunos de los pintores vinculados al movimiento teosófico fueron Piet Mondrian y Wassil Kandinsky. Mondrian, a partir del *Neoplasticismo*, acentuó las interpretaciones de la realidad a través de medios que pueden ser descifrados teosóficamente. Los artistas asociaron copiar las auras y los cuerpos astrales como eran revelados a los videntes teósofos y conjuntaron las religiones mundiales al emplear simbología de las distintas civilizaciones de Oriente y Occidente.

En la literatura encontraremos figuras como Fernando Pessoa. Su obra puede ser considerada como un ejemplo de divulgación de la doctrina esotérica en general.

²²³ La Atlántida de Francis Bacon se estructura un modelo de comunidad científica basada en la Casa de Salomón caracterizada por “la fundación del conocimiento de las causas secretas de las cosas y la dilatación de los confines del imperio humano para la realización de las cosas posibles. Gómez Ferri, Javier, “La ciencia y la técnica en Europa. De la Nueva Atlántida de Francis Bacon a la actual problemática del progreso”, *op. cit.*

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Sarriugarte, Iñigo, “La iconografía floral teosófica de Piet Mondrian”, *Ibid.*

Por ejemplo, en su cuento “A hora do diabo” define a la teosofía en los siguientes términos:

-“Não, disse ela riendo, sempre há de haver uma religião verdadeira ou (riendo mais) ou então são todas falsas”

-Minha senhora, todas as religiões são verdadeiras, por mas opostas que apreçam entre si. São símbolos diferentes da mesma realidade. São como a mesma frase dita em várias línguas; de sorte que se não entendem uns aos outros que tão dizendo a mesma coisa. Quando um pagão diz Júpiter e um cristão diz Deus estão pondo a mesma emoção em termos diversos da inteligência: estão pensando diferentemente a mesma intuição. O repouso de um gato ao sol é a mesma coisa que a leitura de um livro. Um selvagem olha para a tormenta do mesmo modo que um judeu para Jehovah, um selvagem olha para o sol do mesmo modo que um cristão para o Cristo. E porque não minha senhora? Porque trovão e Jheovah, Sol e Cristo, são símbolos diversos da mesma coisa.²²⁶

En el ámbito de lo político la teosofía caló fuertemente en la idea de un origen antiguo que fue recibida por los grupos intelectuales:

Lo que la teosofía ofreció a estos individuos con intelecto, educación y circunstancias sociales atractivas fue una visión integral del mundo en el que el presente era entendido, en términos de un remoto pasado. Este pasado, imaginario legitimó una variedad de ideas político, sociales y culturales como el racismo [racialismo], la magia y el elitismo hierofántico, que eran, todas ellas negadoras del mundo moderno.²²⁷

El conjunto de las pretensiones científicas de la teosofía; la búsqueda permanente de lo bello, lo bueno y la verdad, y la noción de conformar una síntesis de la humanidad a partir de procurar la fusión de los distintos pueblos, culturas y religiones permitieron configurar proyectos utópicos para la humanidad. Estos fueron los elementos que animarán la construcción de las narrativas nacionales,

²²⁶- No, ella dice riendo, siempre ha de haber una religión verdadera o (riendo más) todas son falsas
-Mi señora, todas las religiones son verdaderas, por más opuestas que parezcan entre sí. Son símbolos diferentes de la misma realidad. Son como la misma frase dicha en distintas lenguas; de suerte que no entienden uno a otros que están diciendo la misma cosa. Cuando un pagano dice Júpiter y un cristiano dice Dios están poniendo la misma emoción en términos diversos de la inteligencia: están pensando diferente la misma intucción. El reposo de un gato al sol es la misma cosa que la lectura de un libro. Un salvaje mira la tormenta de la misma forma que un judío mira a Jehovah, un salvaje mira al sol del mismo modo que un cristiano a Cristo. ¿Y por qué no señora mía? Porque el trueno, Jehovah, el sol y Cristo, son símbolos diversos de la misma cosa. Pessoa, Fernando, “A hora do Diabo” en *Contos Escolhidos*, Porto: Assírio & Alvim, 2018, pp.120-121.

²²⁷Goodrick-Clarke, Nicholas, *Las oscuras raíces del nazismo*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2005, pp.80-81.

pues la búsqueda y justificación del origen de cada una de ellas implicó la reactivación del mito como un fundamento de creación identitaria.

2.3.1. Teosofía en América Latina, 1900-1934.

Con la apertura del espacio público lograda por la masonería y el espiritismo a inicios del siglo xx arribó en la región latinoamericana la teosofía. Al igual que el espiritismo, la teosofía primero se hizo presente en ideas e imaginarios para posteriormente instalar una estructura organizacional compleja. Esta dinámica es explicada por José Ricardo Chaves en los siguientes términos:

Tenemos así que, si bien la fundación de las Sociedad Teosófica en Costa Rica se dio a mediados de la primera década siglo XX, había por lo menos diez años de trabajo informal de conversaciones y lecturas, con un patrón parecido al resto de América Latina, donde muchas de las logias teosóficas se fundaron durante las primeras décadas del siglo, con excepción de Cuba y Argentina, que empezaron antes. Suelen coincidir en ellas migrantes y viajeros europeos y norteamericanos con miembros de la burguesía latinoamericana cuyos jóvenes iban a estudiar a Europa y Estados Unidos donde conocían de primera mano los asuntos teosóficos y espiritistas, y volvían al país con esas ideas, que compartían con amigos y familia, con una posterior filtración en otros grupos y clases sociales.²²⁸

Los años de trabajo informal a los que hace referencia Chaves incluyen noticias sobre Oriente por parte de viajeros latinoamericanos que visitaron países como Japón e India, especialmente, y que conocieron de primera mano las ancestrales culturas de Oriente y escribieron sobre ellas. A esto se debe añadir el conocimiento previo de las nociones de Oriente elaboradas por el colonialismo inglés y francés que se había diseminado por el resto del planeta. Para inicios del siglo xx ya existía

²²⁸ Chaves, José Ricardo, “José Basileo Acuña. Teósofo, masón y budista”, en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *Subjetividades esotéricas, op. cit.*, p. 473. Este mismo proceso sucedió con la instalación de la teosofía en España, el mismo José Ricardo Chaves señala: “El año constitutivo de la primera logia en España es de 1893, pero por lo menos desde 1889, estaba trabajando un ‘Grupo Especial de la Sociedad Teosófica’, muy vinculado con Francia. El mismo año de fundación de la primera logia española (“Madrid”) coincide con el de la primera logia argentina (“Luz”), en la que estuvieron Leopoldo Lugones y José Ingenieros. Si bien precedida por varios años de un conocimiento por libros, revistas y periódicos, la consolidación institucional de la teosofía en el área hispanohablante se da casi al mismo lado del Atlántico”. Chaves, José Ricardo. *México Heterodoxo, Ibid.* p. 33.

en los países latinoamericanos una noción de Oriente que había permeado en los circuitos culturales²²⁹ que recogían figuras como las del astrónomo, matemático y poeta persa Omar Khayyam (1048-1131) o del poeta bengalí Rabindranath Tagore (1861-1941), quien sería Premio Nobel de literatura en 1913.

La corriente teosófica que predominó en la región fue la Sociedad Teosófica de Adyar encabezada, en ese momento, por Annie Besant, Charles Webster Leadbeater y Curuppumullage Jinarajadasa (1875-1953) en la vicepresidencia de la organización. A diferencia del espiritismo, que arribó de manera simultánea a los países latinoamericanos y europeos, la teosofía se instaló en América Latina más de veinte años después de haberse fundado, y en un proceso de plena consolidación a nivel mundial. Para instalarse en la región aprovechó la articulación con la masonería y el espiritismo²³⁰ que le permitió replicar buena parte de la estructura organizativa con la que comenzó a operar bajo la dirección de Besant y Leadbeater.

Así la teosofía complejizó el panorama ocultista de los países latinoamericanos no solamente por posicionarse como una nueva opción esotérica sino porque, además, estableció alianzas y disputas con la masonería y el espiritismo respectivamente. Las alianzas con la masonería, en gran medida, contribuyeron a su instalación, pues hasta cierto punto compartieron una estructura piramidal parecida, además de que permitió a sus miembros tener una doble militancia.²³¹ La teosofía se instauró como movimiento organizado en el periodo de consolidación del espiritismo en su modalidad orgánica y su vinculación con importantes espacios académicos, políticos, científicos y artísticos. Si bien las disputas entre ambas corrientes giraron en torno a las premisas doctrinales es común encontrar que ambas organizaciones comparten espacios editoriales, de reunión e incluso fue

²²⁹ Gasquet, Axel, *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Artl.* Buenos Aires: EDUBA, 2007, pp. 13-14.

²³⁰ Rodríguez Dobles, Esteban, “Los debates periodísticos entre las sociedades de creencias católicas, teósofos y espiritistas en la Costa Rica de cambio de siglo”, en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *Subjetividades esotéricas, op. cit.*, p.196.

²³¹ Los trabajos compilados por Ricardo Martínez y Francisco Rodríguez Cascante muestran para el caso de Costa Rica, el proceso mediante el cual, buena parte de los masones se afiliaron a la teosofía permitiéndole instalarse en los principales círculos políticos e intelectuales.

frecuente que militantes del espiritismo se convirtieran a la teosofía por considerarla más acorde con sus necesidades intelectuales y espirituales.²³²

El primer acercamiento del mundo hispánico con la teosofía lo encontramos en la relación tan estrecha que establecieron los españoles José Xifré y Francisco Montoliu con la S.T. en 1889. Ambos fueron los precursores del movimiento teosófico en España al fundar el Grupo Teosófico español en 1891.²³³ Xifré se vinculó con la alta dirigencia de la S.T. y a partir de esta relación comenzó con la divulgación de las obras de Blavatsky y otros personajes de la organización. Como parte de su tarea de circulación de la doctrina teosófica Montoliu y Xifré publicaron revistas como *Estudios Teosóficos*, *Sophia* y *Antahkarana*, además de crear y sostener la Biblioteca Orientalista. Para 1900 esta dupla ya había traducido al español las obras de Blavatsky: *Isis sin velo*; *La clave teosófica*; *La voz del silencio* y *La doctrina secreta* y también textos orientales como *La Bhagavad Gita*.²³⁴

Si bien existió un primer intento de introducción del movimiento teosófico por parte de Henry Olcott en Sudamérica, específicamente en Argentina, que no se concretó,²³⁵ será con la presencia de los teósofos españoles en Cuba que el movimiento teosófico se colocó con fuerza en la región latinoamericana. Este esfuerzo fue significativo, pues a partir de este momento una de las constantes en

²³² Véase para el caso de México Chaves, José Ricardo, “Jalones para una historia de la Sociedad Teosófica en México” en *Melancolía*, vol.6, 2021, pp.3-31; para el caso de Brasil, Vidaurre Archajo, Marcelo, “O Brasil Teosófico- Budista na década de 1920. Considerações a respeito da Sociedade Dâranâ de Henrique de José de Souza” en Bubello, et.al. *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina. op. cit.* pp.126-166. En el caso de Costa Rica el conjunto de textos compilados en *Subjetividades Esotéricas* de Ricardo Martínez y Francisco Rodríguez Cascante dan cuenta del proceso de vinculación del espiritismo y la teosofía en el país centroamericano evidenciando la complejidad que adquirió este fenómeno.

²³³ Pomés, Jordi, *op., cit.*

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ La primera organización teosófica reconocida por Adyar fue la Rama Luz fundada en Buenos Aires en 1893. Esta primera rama fue promovida por Henry Steel Olcott para impulsar la teosofía en la región. Las expectativas que se tuvo de esta rama, por la proliferación de otras en la región sudamericana, llevaron a la fundación en 1903 de un organismo que aglutinara a todas las ramas en una organización denominada Agencia Presidencial de Buenos Aires, la cual tuvo una corta existencia debido a los malos manejos de la dirigencia encabezada por Luis Scheiner, pero pese a esta situación es considerada el primer intento de organización de la Sociedad Teosófica en América Latina. Rivera Aponte, Andres, *Origen, formación e institucionalización de la Sociedad Teosófica en Cuba. (1893-1926)*. [Tesis de maestría], La Habana, Universidad de La Habana, 2020, pp. 37-38.

la fundación de las logias de la S.T. en los países latinoamericanos estuvo acompañada de una fuerte presencia española. Un ejemplo de esta dinámica es el proceso de fundación de la Sociedad Teosófica en Cuba. Andrés Rivera señala que:

A finales del siglo XIX varios de los teósofos pertenecientes al grupo teosófico español arribaron a América Latina, e indirectamente actuaron de precursores del movimiento de Centroamérica y el Caribe. Tal es el caso del militar español José Jiménez Serrano (?-1910), perteneciente al grupo de teósofos de Madrid, quien arriba a Cuba en 1893-1894, el cual en su agenda personal traía la tarea de expandir los ideales teosóficos en la región.²³⁶

Será la S.T. cubana la que detonará el movimiento teosófico en América Latina a partir de 1905. Sus objetivos fueron divulgar y difundir la doctrina teosófica, logrando su cometido a finales del siglo XIX cuando la organización teosófica cubana estableció relaciones con organizaciones de otros países como Costa Rica, México, Puerto Rico, El Salvador, Nicaragua, Guatemala, República Dominicana, Honduras y Panamá.

Uno de los casos más ilustrativos, y documentados, de la tarea de los teósofos españoles en América Latina es el caso costarricense. Hay un consenso en la historiografía en considerar al pintor español Tomás Povedano (1847-1943) como el fundador del primer grupo teosófico en el país centroamericano. En las sesiones que dirigía en San José se reunían masones y teósofos conectados con la Sección de la S.T. cubana. Este vínculo daría paso a la fundación de la Logia Virya en 1904.²³⁷ El trabajo que realizó Tomás Povedano fue fundamental para el movimiento teosófico latinoamericano, pues para 1912 la S.T. de Costa Rica fue la encargada de organizar la Sección Centroamericana de la Estrella del Oriente que en 1929 se conformó en la Sección de Centroamérica y Colombia.

En el caso de México la fundación de la S.T. se enmarcó en el preámbulo de la Revolución Mexicana, especialmente en el periodo más álgido de la lucha armada (1906-1919). La primera logia teosófica se fundó en 1906 en el marco del Primer

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Este consenso puede verse en los textos incluidos en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *Subjetividades esotéricas, op. cit.*

Congreso Espiritista realizado en México²³⁸. Como en el resto del continente los miembros de la S.T. mexicana pertenecieron a las elites artísticas e intelectuales y del gobierno, específicamente estos últimos fueron la mayoría en la organización teosófica por lo cual el desarrollo de la lucha armada afectó su proceso de institucionalización. Al igual que en Costa Rica y Cuba el papel de los teósofos españoles fue de vital importancia:

A raíz de una visita al país de la periodista, feminista y masona española Belem de Sárraga (cf. Ramos 2006), se fue generando un nuevo núcleo de teósofos centrado en la figura de José Romano Muñoz (1890-1967), que comenzó a funcionar en el local de la Federación Espírita, en donde “se reunían desde luego los miembros de la Federación, pero también evangelistas, teósofos, masones, rosacrucianos, sinceros cristianos y en general personas de amplio criterio liberal” (Valadez, 1981: 29). Fue entonces cuando entró en la escena teosófica Adolfo de la Peña Gil, “pleno de juventud y siempre caballeroso”, que se unió al grupo comandado por Romano Muñoz y otros, como el español José Antonio Garro (padre de la futura escritora Elena Garro), Joaquín Valadez Zamudio y Consuelo Aldag. Todo fue bien, hasta el momento del golpe contra Madero, tras el cual la Federación fue denunciada “como un centro de conspiración y de actividades subversivas contra el nuevo Gobierno” (Valadez, 1981: 33), por lo que su local fue clausurado y sus reuniones suspendidas²³⁹.

El proceso de formalización de la S.T. en América llevó al menos una década, pues desde la aparición de las primeras ramas teosóficas sus militantes trabajaron para ir formando las respectivas secciones.²⁴⁰ En este periodo surgieron las secciones de Argentina (1911); México (1919); Brasil y Chile (1920); Colombia (1921); Centroamérica (1922); Uruguay y Puerto Rico (1925).

Si bien es cierto que la organización teosófica llegó con variaciones a los países latinoamericanos, esto no implicó que su impacto fuera menor, más bien se puede decir que su fundación se caracterizó por un apoyo mutuo a nivel regional. Por ejemplo, la S.T. de Costa Rica entre 1911 y 1927 se desplegó en territorio centroamericano y colombiano. Además, la instalación de la organización teosófica en América Latina no solo incluyó la fundación de las ramas y secciones de la S.T.,

²³⁸ Chaves, José Ricardo. “Jalones para una historia de la Sociedad Teosófica en México”, *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ Para la constitución de una Sección Teosófica (nacional o regional) los estatutos de la Sociedad Teosófica se requerían que el país o región contara con un mínimo de siete logias debidamente establecidas y con la aprobación de la dirección internacional. Rivero, Andres, *op. cit.*

sino de toda la estructura filial de corte humanitario vinculado a ésta, por ejemplo, la Orden de Servicio Teosófica.

Tabla de las Secciones Nacionales de la Sociedad Teosófica en América Latina

Año de creación	Sección Nacional	1911		1913		1916		1921		1927		1934
		Ramas	Mbros	Ramas	Mbros	Ramas	Mbros	Ramas	Mbros	Ramas	Mbros	Mbros
1905	Cuba	39	608	42	829	37	824	29	734	35	620	368
1919	México						207	18	380	29	341	279
1920	Argentina					5	240	16	342	19	385	305
1920	Chile					5	142	11	224	16	261	101
1920	Brasil					6		16	436	25	500	464
1921	España	4	92			5	155	11	377	25	340	469
1925	Uruguay					1				12	166	76
1925	Puerto Rico									222	384	87

Datos tomados de la Ilustración 3. Tabla de las Secciones Nacionales de la Sociedad Teosófica formadas entre 1876-1930. PENALVA Mora, Vicente, "El Orientalismo en la cultura española en el primer tercio del siglo XX. La Sociedad Teosófica Española (1888-194)", [Tesis de doctorado], Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, septiembre 2013

La codificación cristiana que estableció Besant de la doctrina teosófica de Blavatsky, matizó la impronta orientalista que en un inicio la caracterizó para resignificar categorías como el karma o incluir figuras como la del mesías que, paradójicamente estuvo representada por la figura de Krishnamurti²⁴¹ con gran impacto. Como sucederá con el movimiento teosófico a nivel mundial, la divulgación y debate de las ideas y principios teosóficos partió de la publicación de las revistas oficiales de cada sociedad teosófica que entre 1900 y 1934 pusieron especial énfasis en las enseñanzas de Krishnamurti. (Anexo 1)

Entre los aportes de las asociaciones teosóficas en América Latina se encuentra la creación de un ambiente receptivo a las ideas orientales, especialmente al budismo, el cual circuló en una versión idealizada. Una buena parte de la teosofía promovió la divulgación del hinduismo y el budismo en América Latina; como lo señala Chaves, el Oriente es visto desde el discurso teosófico y por lo tanto mistificado y romantizado, muchas veces sostenido con argumentos academicistas

²⁴¹ Chaves, José Ricardo. "La pérdida de la estrella. La gira de Krishnamurti en América Latina. 1935" en Bubbello et. al, *op. cit.* pp.168-172.

con un sentido de erudición.²⁴² La aportación de la teosofía española a América Latina, especialmente en revistas como *Sophia*, fue la traducción y divulgación de los textos más representativos del movimiento teosófico, que incluyó referencias del hinduismo y el romanticismo que serán retomadas y, en cierta forma, replicadas en las revistas ocultistas y literarias en América Latina:

Esta labor de traducción no se limitó a los textos canónicos del movimiento, sino que se extendió al ámbito literario. Así, Edmundo González Blanco dio cuenta de Emerson, Carlyle y Ruskin; José Roviralta y Borrell no solo vertió por primera vez el español la *Bhagavad Gita*, sino también entre otros muchos textos, y de forma magistral, el *Fausto* de Goethe; Rafael Urbano tradujo a Nietzsche y varios textos budistas, entre ellos el *Dhammapada*; por último, otros traductores que podían mencionarse son Federico Climent Terrer y Virato Díaz Pérez.²⁴³

En el ámbito de la divulgación teosófica hispanoamericana sobresale la figura de Mario Roso de Luna (1872-1931). El teósofo español es una pieza clave de la historia de la teosofía en América Latina por su trabajo como escritor y divulgador de textos teosóficos y editor de *Hesperia. Revista Teosófica y Poligráfica* (1921-1924). La trayectoria de Roso de Luna es un ejemplo de los quiebres que se dieron dentro de la S.T. El prolífico escritor se adhirió tempranamente al movimiento encabezado por Blavatsky, de quien se convirtió en divulgador y traductor. Rompió con la S.T. española por no comulgar con el énfasis mesiánico que adquirió la teosofía durante la gestión de Besant y Leadbeater.

A pesar de esta ruptura Roso de Luna no dejó de identificarse como teósofo, pero sí mostró distancia con la estructura creada por Besant por considerarla un desvío de la doctrina original. Esto muestra que los países latinoamericanos recibieron las distintas posturas del movimiento teosófico, lo que se ejemplifica con la gira que realizó Roso de Luna en 1921 a Sudamérica. También hay que señalar que existieron organizaciones teosóficas independientes de Adyar como la Sociedad Teosófica Brasileira fundada por Henrique José de Souza en 1924, que buscó vincularse con otros movimientos esotéricos a partir del mesianismo. Esta organización siguió la fórmula de toda organización ocultista, y creó la revista

²⁴² Chaves, José Ricardo, *México Heterodoxo*, p. 36.

²⁴³ *Ibid*, p.37.

Dâranhâ en la que se recuperaron elementos budistas para dar identidad a su movimiento.²⁴⁴

El lugar que ocupó América Latina en el horizonte del movimiento teosófico no fue tan relevante como el de Estados Unidos, Europa o Asia. Hay que apuntar que desde la visita de Olcott a Argentina en 1901 y a Cuba en 1903 no hay noticia de alguna otra visita al subcontinente²⁴⁵ hasta finales de la década de los años veinte. En 1929 Jinarajadasa, vicepresidente de la S.T., se posicionará como uno de los referentes en la región con la reproducción de su pensamiento en las principales revistas teosóficas de las ramas en América Latina, en las revistas culturales o en algunas revistas educativas de la época.

El impacto de Jinarajadasa como una de las figuras teosóficas más representativas se reflejó en las dos giras que realizó en la región latinoamericana en 1929 y 1938. En 1929, junto a Ernest Wood, recorrió Brasil, Uruguay, Argentina, Paraguay, Chile, Bolivia, Perú, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Guatemala, México, Cuba, Puerto Rico y República Dominicana.²⁴⁶ La gira fue calificada por el mismo Jinarajadasa como un éxito por la recepción que tuvo en cada uno de los países en los que se presentó a pesar de la resistencia que mostró la iglesia católica. En su texto *Un año de viaje por América Latina* narra, con entusiasmo, la constitución plural de países como Brasil y Paraguay o exquisitamente europeizados como Uruguay, Argentina y Chile. Al final de su gira, en República Dominicana, manda el siguiente mensaje a los pueblos latinoamericanos:

²⁴⁴ Vidaurre Archajo, Marcelo, *op. cit.* p. 134

²⁴⁵ Andrés Rivero documenta que la presencia de Olcott en Argentina y Cuba tuvo el objetivo de estimular la creación de organizaciones teosóficas. En el caso de Cuba la estancia de Olcott fue de un mes. Sobre dicha estancia, Rivero señala: “Los motivos de la visita del líder teosófico a Cuba fueron más mundanos que espirituales, pues en su agenda traía la disposición de cobrar una cuantiosa herencia que había sido donada a la Sociedad Teosófica Internacional por un pequeño comerciante habanero llamado Salvador Romero de la Fuente (1850-1902), el cual legó en disposición testamentaria todos sus bienes a la directiva internacional de la institución entre los que se encontraban una cuantiosa suma en metálico, que ascendía a 100 mil pesos. Rivero. *Ibid.* p. 51.

²⁴⁶ Jinarajadasa, *Un año de viaje por América Latina*. Disponible en www.santimonia.com

Queridos hermanos:

Antes de dejar estos países, quiero indicaros algunas impresiones que he obtenido de los diez y seis pueblos donde he trabajado. En este continente de América hay dos corrientes representadas respectivamente por los países de habla española y por los Estados Unidos. Como teósofos, sabemos que cada pueblo tiene que dar su contribución particular para con el Plan Divino, y que así, ninguna cultura es más necesaria que otra. Las civilizaciones de la India y de Grecia, por un lado, no son más importantes en el Plan Divino que las civilizaciones de Inglaterra y los Estados Unidos, por otro. Los hombres nacidos en cada nación cooperan con el Plan Divino desarrollando la cultura propia de su pueblo. Ahora bien, vosotros que vivís en los países de habla española sois los representantes en el mundo nuevo de la vieja cultura de Grecia y Roma. Quiero que vosotros nunca renunciéis a esta cultura que viene a través de vuestros antepasados de España, Portugal, Italia y Francia. Sé muy bien cómo las Américas Latinas sienten la presión económica de los Estados Unidos. Los norteamericanos están construyendo la sexta subraza de la quinta raza Aria; ellos tienen sus propios trabajos, y en su desarrollo están dando una contribución muy especial de bienestar material y de individualismo. Es muy necesario que todos acepten su evangelio de desarrollo y organización material, y del bienestar del hogar; soy un ferviente admirador de los Estados Unidos, excepto de aquel lado de su desarrollo que implica que cada hombre de negocios anuncie sus mercancías poniendo tableros en todos lados, en las plazas y en los caminos, robando así la hermosura de la naturaleza de nuestras ciudades y campos. Pero si vosotros imitáis a los Estados Unidos en el desarrollo de vuestros negocios, espero que nunca olvidaréis el mensaje particular de la raza latina, que es: en la vida hay algo más que los negocios. No se vive sólo de pan; el hombre es un alma que siempre da por manifestarse en creaciones artísticas. En modo muy especial, vosotros, los teósofos latinoamericanos, debéis predicar e intensificar el evangelio de Belleza, porque este lado creador del carácter, que se desarrolla con las artes, es muy importante para la manifestación de la séptima subraza.²⁴⁷

La presencia de Jinajaradasa en América Latina tuvo el objetivo de divulgar las enseñanzas de Krishnamurti, en un momento en que el movimiento teosófico sufría una ruptura importante. El mismo año de 1929, Krishnamurti se alejaba claramente de los postulados teosóficos de Blavatsky y Besant, esta actitud comenzó a

²⁴⁷ Santo Domingo República Dominicana 12 octubre 1929, mensaje incluido en Jinarajadasa. *Ibid.* Este comunicado cierra con un mensaje para los teósofos españoles: “También es este mi mensaje a todos vosotros. Vivid con toda plenitud las nuevas corrientes idealistas que se extienden por el mundo. Como latinos, todavía tenéis que desempeñar un gran papel en el porvenir. Vuestro deber es mantener ardiendo la antorcha que os dieran Grecia y Roma; su luz proclama al mundo occidental, que los hombres son más que hombres, los descendientes de los Dioses del Olimpo, cuya herencia es en verdad, como dice un poeta: «luz, fuego, perfume y amor».”

desmembrar la estructura paralela de la S.T.²⁴⁸ La distancia de Krishnamurti con la S.T. implicó un fuerte golpe al proyecto de Besant y Leadbeater, pues la principal figura que articulaba el movimiento mesiánico cuestionaba fuertemente su razón de ser y la función de la estructura teosófica que se había construido para su arribo.

Aun así, la relación entre Krishnamurti y la S.T. se mantuvo por una suerte de relaciones de conveniencia. En este contexto se enmarca la única gira registrada de Krishnamurti en América Latina durante 1935. El recorrido del mesías indio por los países latinoamericanos duró ocho meses, acompañado de quien fuera su compañero más cercano, Rajagopal. La gira incluyó Brasil (Rio de Janeiro, São Paulo y Niteroi) en abril y mayo; Argentina (Buenos Aires, La Plata, Rosario y Mendoza) en julio y agosto; Chile (Santiago y Valparaíso) en septiembre, y México (Ciudad de México) en octubre y noviembre.

El viaje de Krishnamurti se daba en un contexto de gran tensión con las altas esferas de la Sociedad Teosófica, entre los que se encontraba Jinajaradasa, que como explicamos anteriormente era uno de los teósofos con más presencia en el continente latinoamericano. Según Mary Lutyens, biógrafa de Krishnamurti, en la gira de 1935:

K. habló solamente en inglés. Centenares de personas que asistieron a sus charlas no podían entender palabra; aun así parecían quedar “completamente fascinadas”. K prologaba su primera charla, en cada lugar con una declaración donde afirmaba que no pertenecía a ninguna religión, secta o partido político, «porque la creencia organizada es un gran impedimento, separa al hombre del hombre y destruye su inteligencia; estas sociedades y religiones se basan fundamentalmente en intereses creados y en la explotación. Lo que yo quiero hacer es ayudar a usted a cruzar la corriente del sufrimiento, la confusión y el conflicto, mediante una profunda y completa realización.»²⁴⁹

El mensaje que propagó Krishnamurti en América Latina contrastó con la propaganda teosófica que encabezó Jinarajadasa, por dar un vuelco a la doctrina de Blavatsky. Ciertamente la gira de Krishnamurti suscitó mucho entusiasmo por parte

²⁴⁸ Chaves, José Ricardo. “La pérdida de la estrella. La gira de Krishnamurti en América Latina. 1935” en Bubbello et. al, *op. cit.* pp.180-184.

²⁴⁹ Lutyens, Mary, *Biografía de J. Krishnamurti. Los años de plenitud 1929-1980*, Barcelona: Kairós, 2005, p. 61.

de los teósofos; sin embargo, los mensajes centrados en la liberación del conflicto y el dolor a través de la claridad del pensamiento no empataban con el Krishnamurti que los teósofos latinoamericanos leyeron cuando comenzaron a circular sus primeros textos traducidos al castellano.

Por este tipo de contrastes y un accidentado periplo en los distintos países latinoamericanos la gira fue calificada como un fracaso. Esta valoración fue el resultado de los descréditos por parte de un sector de la prensa latinoamericana y la iglesia católica, además de una descalificación por parte de Krishnamurti al público latinoamericano al señalar que en la región no entendían su prédica.

CAPÍTULO 3

El ocultismo como narrativa. La América *Trascendental* 1900-1934.

3.1. Ocultismo y Modernidad en América Latina

El movimiento ocultista se insertó en las sociedades latinoamericanas en el marco de una coyuntura geopolítica y cultural que definió su papel marginal durante el desarrollo del siglo XX. Uno de los hechos más significativos de este proceso fue la derrota de España por parte de Estados Unidos en la guerra de 1898 que significó el fin del imperio y la consolidación de distintas potencias imperialistas entre las que destacó Estados Unidos.

La presencia de capitales ingleses, franceses y estadounidenses permitió la modernización de la región a partir de un crecimiento económico y un avance tecnológico que permitieron satisfacer las demandas de alimentos y materias primas requeridas por la industrialización de Europa. Desde al menos 1880, América Latina exportó bienes agrícolas, ganaderos (trigo, carne, café, azúcar, tabaco, plátanos) y minerales (cobre, plata, zinc y petróleo), y a su vez importó productos manufacturados (textiles, maquinaria y bienes de lujo). Se promovió la construcción de una estructura de comunicación que permitió a las economías latinoamericanas insertarse en una nueva configuración capitalista.

La construcción de ferrocarriles, caminos y puertos impulsó la reestructuración de las principales ciudades latinoamericanas convirtiéndolas en un escenario renovado para ser ocupado por nuevos sujetos. La incorporación de los países latinoamericanos a esta nueva dinámica incluyó procesos como el crecimiento de la población, las migraciones internas y externas, el aumento de la esperanza de vida resultado de las conquistas laborales y una disminución del analfabetismo resultado del importante aumento de espacios educativos.

Las ciudades emergieron como un nuevo paisaje. La luz eléctrica las iluminó, la radio y los autos ambientaron al espacio público, la fotografía y el cine mostraron con imágenes, y de manera masiva, al mundo. Estos desarrollos tecnológicos cambiaron la percepción del tiempo, el espacio, el día y la noche, así como las jornadas de trabajo y los espacios de reunión. Susana Zanetti describe este proceso de la siguiente forma:

El acelerado desarrollo urbano prevalece en las capitales que unen la intermediación comercial y la función burocrática. Amplían su perímetro urbano (Buenos Aires lo duplica), incorporan o remodelan barrios (el Barrio Norte en Buenos Aires o la aristocrática Colonia Juárez en México), se abren avenidas, se ensanchan calles y se pavimenta. Se rediseñan plazas y paseos -el de la Reforma, centro elegante del México finisecular, o el cerro de Santa Lucía, urbanizado en Santiago de Chile a partir de 1872. Los nuevos jardines y bulevares dan el tono de las ciudades modernas, atentas a las modas europeas. Edificios públicos, clubes y cafés, como mansiones y teatros (el Colón de Buenos Aires se inaugura en 1908), confunden a menudo elegancia con derroche, imitación y acumulación de estilos.¹⁵⁰

Este escenario fue ocupado por nuevos sujetos que demandaron ser reconocidos jurídicamente. Mujeres, obreros, y estudiantes pugnaron por una sociedad más democrática o mínimamente inclusiva. De la misma forma, los campesinos e indígenas recobraron impulso para ser considerados en la nueva configuración política. Así la Ciudad de México, Buenos Aires, Santiago, Lima o puertos como la Habana fueron los espacios desde los que este nuevo sujeto popular cuestionó la estructura elitista, oligárquica y autoritaria estrechamente

¹⁵⁰ Zanetti, Susana, "Modernidad y religación: una perspectiva continental". Disponible en http://www.autoresdeluruguay.uy/biblioteca/Jose_Enrique_Rodo/lib/exe/fetch.php?media=zanetti_susana_-_modernidad_y_religacion_una_perspectiva_continental_1880-1916_.pdf.

relacionada con la iglesia católica y con el positivismo que durante la segunda mitad del siglo XIX legitimó una visión oligárquica del mundo.

La urbanización con sus nuevas y nuevos protagonistas, dio paso a un incremento y rapidez de los flujos de información, mercancías y personas a través de un entramado de comunicaciones que incluyó carreteras, ferrocarriles, puertos correos, telégrafo y teléfonos. La complejidad que adquirió esta dinámica dio paso a la aparición de sociedades letradas y lectoras que tendieron a concebir el ámbito educativo como el espacio óptimo para su democratización, priorizando todo tipo de instituciones de producción y divulgación del conocimiento:

[se] activan y modifican el campo cultural, la fundación y la organización de instituciones científicas y artísticas —museos, archivos, institutos— que editan sus revistas especializadas. Tal actividad vehiculiza de un modo realmente nuevo los contactos del mundo científico y cultural hispanoamericano, concretando la religación activa a través de publicaciones, congresos y otros encuentros que posibilitan el intercambio de ideas sobre el funcionamiento de la sociedad latinoamericana.¹⁵¹

Acompañando a todas estas transformaciones estructurales, el liberalismo político se perfiló como la ideología que posibilitó una transformación de los mercados laborales, el surgimiento de los partidos de masas y sindicatos, así como la reducción del analfabetismo.

Como parte de la incorporación de la región a la nueva dinámica del capitalismo, los centros urbanos latinoamericanos se vincularon con ciudades como Nueva York, Los Ángeles, Londres, Berlín, París y Madrid —puntos del surgimiento y divulgación del espiritismo y la teosofía— para formar parte del movimiento ocultista y dar impulso a sus premisas básicas. Junto con el liberalismo, las corrientes ocultistas permitieron que las sociedades latinoamericanas transitaran de ser sociedades decimonónicas a experimentar una noción de modernidad cosmopolita en todas sus dimensiones.

Entre esas dimensiones encontramos los cambios sociales y políticos expresados a través de conflictos bélicos que tuvieron como protagonistas a los Estados Unidos. La expansión de la naciente potencia estadounidense se centró en

¹⁵¹ *Ibid.*

la Cuenca del Caribe, espacio que le permitió controlar las rutas comerciales con importantes implicaciones culturales. Si bien la Cuenca del Caribe experimentó un aumento de la violencia desde finales del siglo XIX, con la presencia de los marines norteamericanos entre 1900 y 1934 las expresiones armamentistas fueron clave para mostrar el poderío norteamericano, ejemplo de ello fueron los bombardeos navales y aéreos en México, República Dominicana y Nicaragua.

Pero no solo el naciente imperio usaba la violencia. En México una parte de la élite dirigente y un importante movimiento de campesinos y obreros se levantaron en armas para derrocar la dictadura de Porfirio Díaz en 1910. La violencia fue el único mecanismo que permitió dirimir conflictos internos y las tensiones con Estados Unidos hasta al menos 1929. La Revolución Mexicana se convirtió en una suerte de paradigma e inspiración para intelectuales y políticos latinoamericanos que, en algún momento, consideraron a la lucha armada como una vía para derrocar a las oligarquías e implantar proyectos nacionales, como en el caso de la guerrilla encabezada en Nicaragua por Augusto C. Sandino (1927-1934).

Imperialismo, capitalismo y democracia fueron el marco en el que se incrustó la dinámica de secularización y reencantamiento del mundo de la modernidad ocultista, que no se limitó a su expresión organizativa y asociativa, como analizamos en el capítulo anterior, sino que se propagó en ámbitos como el arte, la literatura, la filosofía, la ciencia y la política, esferas donde las premisas ocultistas encontraron eco y se insertaron para elaborar un discurso que colocaba en el centro de la reflexión la relación entre el hombre, la naturaleza y el cosmos en un mundo en el que primaba la máquina y la cuantificación de la realidad.

Dicho discurso se manifestó desde una diversidad de formas en tanto se involucraron los distintos sujetos implicados en el campo ocultista. Ya fueran esotéricos, esoteristas o esoterólogos, cada uno retomó las analogías, los motivos y los símbolos ocultistas para interpretar la realidad de la región. Estas expresiones se estructuraron en torno a una lógica, una visión de mundo, una emoción y un imaginario que configuraron un horizonte desde el cual se comprendió la realidad. Además, este discurso contó con un ethos y un logos que le permitió permear en

las distintas esferas de la sociedad para plantear su versión de la modernidad que sintetizaba lo espiritual con lo material.

Con el logos ocultista nos referimos a la interacción entre lo esotérico y lo científico. Es decir, la apelación del discurso ocultista a la autoridad de la razón y la ciencia para validar sus postulados, premisas como la presencia de distintas realidades, la existencia de un origen común de la humanidad o el uso de los mitos para fundamentar el conocimiento científico fueron argumentos que se consideraron válidos al trazar la posibilidad de moralizar a las sociedades y llevar a la humanidad al progreso.

El ethos, por su parte, se refiere a las representaciones de la realidad desde el ocultismo. En este punto destacan, por ejemplo, la idea de que existe vida después de la muerte, la necesidad de buscar la armonía o la verdad a través de valores como el amor, la justicia, la igualdad y la solidaridad. También podemos ubicar en este ámbito la idea de la existencia de un mundo jerarquizado, y la de llegar a la gnosis mediante la iluminación individual. La emoción a la que hace referencia el ocultismo puede acercarse a lo sublime de lo moral y lo intelectual donde todo encuentra su lugar en una armonía. Es en este punto donde los axiomas de lo esotérico encuentran su realización.

La pluralidad de expresiones de la narrativa ocultista puede observarse en la compilación de ensayos, crónicas, novelas, testimonios y discursos que presenta José Ricardo Chaves en *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti*. Lo que nos muestra Chaves con este trabajo es que, durante el periodo que va de 1890 a 1930, los distintos discursos que desplegaron las corrientes espiritista y teosófica en la región tuvieron una importante repercusión entre los intelectuales latinoamericanos, ya fuera recibéndolas, adoptándolas, adaptándolas o rechazándolas.¹⁵²

En este marco se configuró todo un panorama que incluyó una serie de políticos, intelectuales y artistas latinoamericanos que recuperaron las premisas

¹⁵² Chaves, José Ricardo *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)*. México, Bonillas Artigas, 2020, p. 23.

ocultistas. Nos centramos en el grupo que recibió de forma positiva al movimiento ocultista en sus dos expresiones: la orgánica, en la que predominan las expresiones militantes y simpatizantes de lo esotérico, y la narrativa, que incluye las anteriores, pero no se agota en ellas, sino que abre un amplio panorama en el que las premisas, valores e imaginario ocultista penetran para instalar su modelo de modernidad.

3.2. La intelectualidad y el ocultismo en América Latina

Los drásticos cambios políticos, económicos y culturales experimentados desde finales del siglo XIX repercutieron de forma particular en la intelectualidad latinoamericana. Entre los cambios más significativos que sufrió este grupo estuvo la mercantilización de la actividad intelectual, es decir, escribir y pensar dejó de ser una actividad exclusiva, dirigida a la clase alta y prestigiosa, sino que comenzó a considerarse una actividad sujeta a las leyes del mercado dirigida a las clases medias.

Aunque este tránsito pareciera rebajar la tarea del intelectual, en lo concreto no fue así. Enzo Traverso señala que: “El mercado es, en ese momento, un vector de emancipación de los intelectuales. Les permite vivir de su pluma, gracias a la venta de sus textos, no gracias a la manutención del príncipe del cual eran consejeros: a fines del siglo XIX los intelectuales forman un grupo social que se ha vuelto autónomo.”¹⁵³ Específicamente, la autonomía que adquieren los intelectuales y su exposición les permitió asumir sus intereses y posicionarse políticamente. Este proceso los ubicó como protagonistas dentro de un espacio público que se complejizaba:

El desarrollo económico y social, y sus consecuencias —concentración urbana, nuevos medios de comunicación— proporcionaron condiciones favorables a la irradiación de los logros del campo cultural ampliado, diversificado y complejo que surgía en cada uno de los centros hispanoamericanos, sobre todo en los más modernos; iba quedando atrás, siempre en términos relativos, una comunidad letrada de incidencia precaria, restringida en sus alcances continentales por la incomunicación y la distancia. El proceso modernizador no determinó la constelación

¹⁵³ Traverso, Enzo, ¿Qué fue de los intelectuales?, Buenos Aires: Siglo XXI, 2014, p.20.

de artistas e intelectuales del período, pero fue condición imprescindible para que fuera posible un movimiento mancomunado en concepciones estéticas e ideológicas, para que surgiera el intercambio y la discusión entre pares, medianamente generalizada y con cierta simultaneidad. La religación, en sus numerosas variables, supone la quiebra del aislamiento, del compartimento estanco, y para ello hacían falta bases materiales para vehiculizarla y una mentalidad moderna¹⁵⁴

Los intelectuales, pero también los artistas y los políticos, fueron actores privilegiados en tanto ocuparon el escenario urbano que inauguró la modernización del continente. Como detentadores de la palabra fueron productores culturales, editores o escritores de revistas, libros, etc.; ocuparon los nuevos espacios de socialización, teatros, salones, clubes; formaron parte de las instituciones públicas relacionadas con la educación, universidades, ateneos, sociedades de conocimiento y desde estos espacios elaboraron e hicieron circular todo tipo de textos (literatura identitaria, escolar, científica y política¹⁵⁵). Desde esta posición accedieron a complejos mecanismos de formación y circulación en grupos que se tornaron influyentes, el acceso a las principales tecnologías y conocimiento de las teorías más novedosas les permitieron delinear concepciones de la interpretación de la modernidad para América Latina.

Frente a los cambios que experimentaba Occidente una parte de este grupo encontró en los postulados ocultistas la conciliación de sus necesidades idealistas con las transformaciones materiales propias de la modernización. Este grupo consideró a las corrientes esotéricas una propuesta que permitiría progresar a sus sociedades en tanto que contemplaban una lectura del mundo desde la estrecha relación entre ciencia, filosofía y religión, y permitían cuestionar al positivismo imperante.

En la región latinoamericana los planteamientos esotéricos cuestionaron la jerarquización de un sistema político instaurado sobre la idea de una selección natural y a una élite que desde la ortodoxia veía en el progreso material la realización e incorporación al mundo civilizado a partir del positivismo y el evolucionismo. Dichos planteamientos –en la medida que se instalaron en los ámbitos políticos,

¹⁵⁴ Zanetti, Susana, “Modernidad y religación: una perspectiva continental”, *op. cit.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

científicos y artísticos— abonaron a la configuración de propuestas políticas para dar respuestas a los cambios que traía el inicio del siglo xx. Estos proyectos bosquejaron el lugar que debería ocupar el naciente sujeto popular (campesinos, obreros, mujeres, indígenas y estudiantes) en un proyecto de nación; plantearon una nueva escala de valores y principios (libertad, igualdad, amor, justicia, solidaridad) para construir la realidad nacional e instalaron un imaginario mesiánico y universalista para la interpretación de la realidad latinoamericana.

Su concepción de América puede describirse de la siguiente manera:

El continente americano, aunque heredero de la cultura europea, encierra en su seno una gran cantidad de leyendas y tradiciones. Tales las de El Dorado y las amazonas, y la creencia de monstruos antediluvianos en las inexploradas florestas sudamericanas. Cuna de civilizaciones ancestrales como la maya y la incaica, remanentes de la atlante, reúne junto a los picos más elevados del hemisferio—donde dicen mora oculta fraternidad como el Himalaya— el encanto enigmático de sus impetuosos ríos, serenas pampas, un suelo de valor telúrico y un paisaje que abarca todos los matices. Escenario éste propicio para lo trascendente y como cuna de nuevas razas y civilizaciones.¹⁵⁶

A partir de este horizonte las élites políticas y culturales pretendieron incidir tanto en sus contextos nacionales como en la región en su conjunto. Su acercamiento al espiritismo y la teosofía, específicamente, les permitió resignificar categorías y valores con los que leyeron el momento histórico e intervinieron como protagonistas en la reconfiguración de sus sociedades, incluso llegaron a considerar a la región como un espacio en el que sería posible sintetizar lo espiritual y lo material, y, por lo tanto, un espacio para reconstituir Occidente.

Esta perspectiva predominó durante el periodo que abarca los años 1919 a 1934, el cual puede definirse como una fase optimista para la intelectualidad latinoamericana. Durante estos años los políticos, intelectuales y artistas elaboraron una idea de América que recogió el ethos, el logos y el imaginario ocultista. Definimos esta noción de América como trascendental porque permitió presentar a la región como un espacio para la refundación de la humanidad y del nacimiento de un hombre nuevo. Estos personajes discurrieron desde los principios y valores del

¹⁵⁶ “América”, en Zaniah. *Diccionario esotérico*, Kier, Buenos Aires, Argentina, 1994, p. 33.

neohumanismo que coincidía con las premisas de distintas posturas políticas e ideológicas, pues en este momento histórico el liberalismo, el socialismo, el anarquismo y cierto sector católico, coincidían en la necesidad de reorganizar sus sociedades mediante un pensamiento racional que no perdiera de vista la necesidad de realizar la evolución del espíritu.¹⁵⁷

Esta noción trascendental de América tiene como base presentar al subcontinente americano como un espacio de realización de la humanidad y de reivindicación de la civilización occidental. De manera que se exaltó su configuración territorial, las bondades de su flora y fauna, así como la abundancia de sus recursos naturales. En el mismo sentido se consideró a la región como el espacio históricamente predestinado para fusionar todas las civilizaciones del mundo. Este argumento no pretendía suplir a Europa, pero sí dotar a la civilización occidental de armas espirituales para redimir a la humanidad, que después de la Gran Guerra se encontraba fuertemente cuestionada.

Las distintas disciplinas que se involucraron en la construcción de las naciones latinoamericanas retomaron la relación entre lo esotérico, lo artístico, lo científico y lo político con el fin de estetizar o armonizar a sus sociedades y demostrar la viabilidad de América como el espacio de refundación de Occidente. Así desde la poesía hasta la medicina incluyeron ideales esotéricos como la armonía, lo bello, lo bueno, lo sublime, entre otros, para plantear todo tipo de proyectos políticos, pero también para promover un tipo de sujeto. Además, se recuperó el ideario de la Unidad Americana con la aspiración de regresar a un origen común—el encuentro entre Europa y América—: una sangre común, un idioma común y una tradición común. Para lograr este objetivo plantearon una especie de tercera vía política y moral como alternativa entre el capitalismo y el comunismo en la que los

¹⁵⁷ En esta narrativa ubicamos cinco características del modelo esotérico de Faivre: las correspondencias; la noción de naturaleza viva; la mediación; la experiencia de transmutación y la práctica de la concordancia. Desde este horizonte de pensar el mundo, también se pretendió organizar a las sociedades en este periodo de tránsito de entre siglos, específicamente para responder a los cambios sociales y políticos de la región.

intelectuales, políticos y artistas afines a la narrativa ocultista eran los protagonistas, pues se concebían como los elegidos en promover y dirigir dicho proyecto.

Este proyecto alternativo se basó en personificar la confrontación entre materialismo e idealismo en las dos Américas: la anglosajona y la latina. Esta pugna se sintetizó en la confrontación de dos esencias que en el caso de la América Latina se caracterizó por considerarse herederos del imperio español. La recuperación del vínculo con España implicó reclamar un lugar en la historia de Occidente, específicamente la fundación del mundo moderno por las implicaciones que tuvo el arribo de la corona española al Nuevo Mundo. A partir de este razonamiento se consideró a la América latina como superior por representar a la verdadera civilización.

Esta premisa fue recuperada por un conjunto de intelectuales, políticos y artistas que tuvieron la capacidad de intervenir en un conjunto social ubicándose en puestos de poder desde los que elaboraron una narrativa ideológica y cultural reconocida por un grupo mayoritario. La principal característica de este grupo fue la diversidad de posturas ideológicas desde las que asumieron el discurso de la modernidad ocultista, pues encontramos desde las posiciones más autoritarias hasta las más progresistas. De la misma, forma hallaremos las distintas expresiones de sujetos esotéricos, esoteristas y esoterólogos que representarán una parte del campo esotérico que en este periodo tendrá la capacidad de influir política y culturalmente en Latinoamérica.

De manera que entre 1900 y 1934 encontramos en el ámbito político a los representantes de los gobiernos más autoritarios de la región, como el salvadoreño Maximiliano Hernández Martínez (1882-1966) o el costarricense Federico Tinoco (1968-1931), hasta los intentos democráticos del presidente mexicano Francisco I. Madero o del guerrillero nicaragüense Augusto C. Sandino. En la esfera artística, ubicamos a los pintores Dr. Atl (1875), Xul Solar (1887-1963), Diego Rivera (1886-1957) o Salarrué (1899-1975), cada uno de ellos con un acercamiento distinto con las corrientes esotéricas. Dentro el espacio intelectual, tendremos desde liberales como José Vasconcelos, Alberto Masferrer (1868-1932), Máximo Soto Hall (1871-

1943), Rafael Arévalo (1884-1975), Gabriela Mistral (1889-1957), Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1976), hasta personajes, anarquistas como Salvadora Medina Onrubia (1894-1972) y Roberto Brenes Mesen (1874-1947), mientras que en el ámbito científico encontraremos personajes de la talla de Fernando Ortiz (1881-1969).

Durante el periodo que estudiamos existieron al menos tres generaciones de latinoamericanos relacionados con el movimiento ocultista ya sea como sujetos esotéricos, esoteristas y esoterólogos. Estas tres generaciones vincularon lo científico, lo artístico y lo político para ir definiendo su actividad en los espacios públicos. Existe una cierta dinámica entre estas generaciones, pues no se trata de una sucesión lógica de cada una de ellas, sino de su intercalación para ir definiendo una tradición latinoamericana basada en la premisa idealismo *versus* materialismo.

Cada una de estas generaciones se pronunció contra la expansión estadounidense en la región latinoamericana. Por ello coyunturas como las presentadas en 1914, 1927 y 1929 definieron el tono de su repudio, así como su decantación por el ocultismo que trató de armonizar física, moral y espiritualmente a sus sociedades. En algunos casos, esto implicó una estetización de la sociedad que puso en primer lugar lo individual, el cultivo del cuerpo y el alma del hombre utilizando como medios los proyectos médicos, educativos, higienistas e incluso correccionales para lograrlo.

La primera generación tiene como figuras representativas a Rubén Darío (1867-1916), Leopoldo Lugones (1874-1938), Amado Nervo (1870-1919) y José Martí. Las corrientes esotéricas para esta generación fueron una fuente temática en la producción de su obra poética, al mismo tiempo que fueron divulgadores, conscientes o inconscientes, de las doctrinas espíritas y teosóficas por considerarlas un elemento de modernización de sus sociedades.

La segunda generación se ubica a inicios del siglo xx, en ella priman los sujetos esotéricos y esoteristas que consideran válidos los postulados ocultistas dentro de las áreas de la ciencia y la política. Aquí encontraremos una serie de reflexiones en torno a la viabilidad de los principios y valores ocultistas para la configuración de las

sociedades latinoamericanas, hallaremos, pues, la presencia de argumentos ocultistas como parte de un incipiente discurso científico.

La tercera generación está marcada por un periodo violento que en la historia de Occidente podría explicarse con la Primera Guerra Mundial, la crisis de 1929 y las vísperas de la Segunda Guerra Mundial, y que para América Latina y España está marcada por el periodo más álgido de la Revolución Mexicana, el intervencionismo norteamericano en la Cuenca del Caribe y culminaría con la Guerra Civil Española. En este momento los valores y principios ocultistas son comunes dentro de los ámbitos artísticos, políticos y científicos, pero lo relevante en este momento será la presencia de la soteriología y cierta concepción apocalíptica del momento histórico.

3.3. Las generaciones ocultistas

Sociológicamente la categoría generación hace referencia al conjunto delimitado de una población que experimenta los mismos acontecimientos importantes en determinado periodo.¹⁵⁸ La idea de simultaneidad de la experiencia es el elemento que recuperamos para explicar cómo se recibieron las corrientes esotéricas y de qué forma permearon los distintos ámbitos de las sociedades latinoamericanas para dar paso al surgimiento de sujetos esotéricos, esoteristas y esoterologos.

Cada una de las generaciones, que a continuación describiremos no necesariamente responde a ser parte de un grupo etario, pero sí en compartir imaginarios, creencias, ideas y actitudes similares. Ubicamos dos elementos que definen a estas generaciones. El primero es la reacción negativa al despliegue de Estados Unidos en la región latinoamericana, especialmente en la Cuenca del Caribe. Cada una de estas generaciones presencié las distintas formas que fue tomando esta ocupación, en la cual veían el avance del materialismo y el mecanicismo. Esta situación ponía a los intelectuales, políticos y artistas en una

¹⁵⁸ Pilcher, Jane, "Mannheims' s Sociology of Generations an Undervalued Legacy", en *British Journal of Sociology*, vol. 45, n°3, 1994, pp. 481-495.

disyuntiva que venía perfilándose desde finales del siglo XIX y que consistía en reconocer la primacía de la tecnología y una noción de progreso a cambio de perder su identidad.¹⁵⁹

El segundo elemento fue su reacción al sujeto popular. Estos personajes se enfrentaron a una coyuntura de transición de sociedades oligárquicas a sociedades masificadas, para este grupo la masa fue considerada como algo impersonal, un objeto más que un sujeto, un organismo amorfo al que había que darle forma y contenido. A demás, esta masa no tenía una historia y se encontraba definida por el clima y la geografía.

Su concepción de la sociedad se caracterizó por sostener el principio de igualdad entre las razas, por buscar una evolución individual y cultural, por su rechazo a las oligarquías y los gobiernos autoritarios, y por su indigenismo y mestizofilia. Estas generaciones se posicionaron en los principales espacios para la configuración de los Estados nacionales logrando elaborar una amplia alianza que involucró tanto a los sectores conservadores como a los obreros, estudiantes, campesinos e indígenas.¹⁶⁰ Estos elementos nos permiten estimar la situación del ocultismo en América Latina, ayudan a ubicar qué elementos de lo esotérico se acentuaron en cada generación, y a partir de éstas caracterizar la narrativa que elaboraron y cómo se fue transformando con elementos que se anexaron o descartaron para elaborar una narrativa de tipo trascendental.

Hasta ahora estas generaciones se han agrupado bajo las categorías de idealismo o espiritualismo con la intención de garantizar la existencia de una América

¹⁵⁹ Para Edmundo O'Gorman esta disyuntiva se presenta en el proceso de definir la identidad de las naciones latinoamericanas después de las independencias de la corona española en el siglo XIX frente a la "presencia de la modernidad -actualizada paradigmáticamente en Estados Unidos- como un mundo distinto al de la tradición representado por la vigencia del legado colonial. Esta ambigüedad expresada entre las élites latinoamericanas como una confrontación entre liberales y conservadores se sintetiza en *seguir siendo como ya se era por herencia del pasado colonial, o llegar a ser, por imitación, como Estados Unidos*. O'Gorman, Edmundo, México. *El trauma de su historia*, México: UNAM, 1977, pp.24-25. Esta tesis ha ocupado la reflexión de varios analistas como Stabb, Martin, *América Latina en búsqueda de una identidad. Modelos de ensayo ideológico hispanoamericano, 1860-1960*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1969.

¹⁶⁰ Casaús, Marta Elena, "La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX la influencia de las redes teosóficas en la opinión pública centroamericana" en *Revista Universum*, n°17, 2'002.

Latina y de buscar una identidad propia.¹⁶¹ Autores como Martin Stabb, Eduardo Devés y José Luis Abellán, entre otros, han definido a este movimiento como una nueva sensibilidad, sin embargo, nosotros consideramos que estas generaciones más que experimentar una sensibilidad recuperaron una forma de pensar la realidad. Es decir, recobraron un humanismo, de tipo neoplatónico y renacentista, que vio en las ideas esotéricas una fuente para interpretar al mundo. Por ello procuraron la restauración de lo espiritual y su mezcla con el materialismo, reivindicaron la imaginación como un órgano importante para la reflexión y apreciaron el ejercicio intelectual, porque este daba cuenta de la existencia de un ser creador.

Una buena parte de estos personajes conjuntaron su tarea intelectual y artística con su actividad política, y a partir de sus planteamientos configuraron la noción trascendental de Latinoamérica al retomar premisas esotéricas como: la búsqueda del origen primigenio; la transformación individual y colectiva a través del desarrollo del intelecto; la síntesis y unidad de los pueblos en territorio americano, y el surgimiento del hombre nuevo.

Una de las características más relevantes de este trascendentalismo es la superioridad moral que se adjudican estos actores. Se suele afirmar que los intelectuales latinoamericanos de esta época primaban lo espiritual sobre lo material, y a partir de esa postura fundamentaban su supremacía, sin embargo, consideramos que dicha actitud no tiene base en este argumento, sino en que desde la lógica esotérica el ocultismo les permitió sintetizar lo espiritual y lo material. Ostentarse la capacidad de conjuntar ambos elementos es la base de su tarea modernizadora y moralizadora.

Desde esta posición, los intelectuales, artistas y políticos –fueran esotéricos, esoteristas o esoterólogos– se asumieron como creadores, y a partir de este protagonismo hicieron planteamientos que pretendieron organizar e integrar a los campesinos, obreros, mujeres e indígenas, para refundar sus estados naciones y

¹⁶¹ Stabb, Martin, *América Latina en búsqueda de una identidad*, *Ibid.*; Abellán José Luis, *La idea de América. Origen y evolución*. México: Bonilla Artigas Editores, 2009.

reunificar a los países latinoamericanos en la unidad que alguna vez fueron. En este marco la trascendencia definirá los ejes de un latinoamericanismo: antinorteamericano, pro hispanista, estetizador y nacionalista.

Primera generación

Esta primera generación está influida por el modernismo que cuestionó al materialismo, al positivismo y al cientificismo por considerar que su actitud totalizadora basada en la ciencia racional no daba certezas a cuestiones importantes como el origen de la vida y la muerte. Muchos de sus miembros fueron testigos del surgimiento de Estados Unidos de Norteamérica como “el espacio moderno por excelencia, una sociedad nueva donde el progreso había logrado desencadenarse del peso de la tradición.”¹⁶² Ante estas transformaciones los modernistas experimentaron una sensación de fragmentación que los llevó a resignificar un sentido de pertenencia y a buscar la reintegración de lo que ellos consideraban una unidad perdida. Por eso fue importante realizar una reforma cultural, enfatizar un cosmopolitismo, provocar un esteticismo y una constante búsqueda del espíritu.

Esta generación experimentó la mercantilización de la actividad intelectual. Si bien hasta el siglo XIX la figura del intelectual era considerada una autoridad por su trabajo erudito, con la llegada del nuevo siglo y la preminencia de la racionalidad económica y matemática su figura y su conocimiento fueron desplazados por el conocimiento técnico. La reacción ante esta situación fue una crítica y denuncia de la mecanización y una férrea defensa de los valores humanistas. Su principal dispositivo para realizar la crítica fue la poesía por considerar que “descubre aquello que la tecnología oculta; le devuelve a la mirada el paisaje orgánico, integral, que la máquina había obliterado.”¹⁶³ Desde el lenguaje poético retomaron a la analogía y buscaron las correspondencias como la vía que les permitiría reintegrar las partes

¹⁶² Ramos, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 147.

¹⁶³ *Ibid.* p. 158.

de un mundo fragmentado procurando la armonización para la instauración de lo que ellos consideraban el orden perdido.¹⁶⁴

Cuatro serán las figuras que definirán esta generación: José Martí, Rubén Darío, Leopoldo Lugones y Amado Nervo. La mayoría de estas figuras utilizaron a la poesía como el vehículo para expresar los principios y el imaginario ocultistas. En esta generación es clara la influencia del romanticismo europeo al tener como referentes a Baudelaire, Mallarmé, Paul Verlaine y Johann Wolfgang Goethe, Victor Hugo, William Blake, John Keats, Friedrich Schiller, Gustave Flaubert, entre los más destacados.

Obras como *Prosas Profanas* y *Los raros* de Darío; *Prometeo un proscrito del Sol* y *Las fuerzas extrañas* de Lugones; *Místicas*, *Jardines interiores*, de Nervo y *Castalías Bárbaras* de Ricardo Jaimes Freyre (1866-1933) son ejemplo de la presencia de la temática ocultista pues en ellas se encuentra una “visión panteísta y analógica del mundo, en la que el poeta, con su especial capacidad de sentir la emoción de las cosas, desempeña el secreto de sus correspondencias”.¹⁶⁵

La presencia de lo esotérico para estos pensadores se encuentra en las manifestaciones artísticas que alcanzan la armonía universal. Para ellos el ocultismo es más que una oposición entre lo material y lo espiritual: “es la espiritualización de la materia sublimada a través del arte”.¹⁶⁶ El ocultismo para esta generación no se reduce a una práctica individual y de mera contemplación artística, al contrario, tiene implicaciones éticas que serán recuperadas en la siguiente generación de ocultistas.

Aquellos intelectuales latinoamericanos que se acercaron al espiritismo y la teosofía se caracterizaron por su contacto con las principales ciudades europeas donde se empaparon de las doctrinas esotéricas. Desde sus oficios como escritores, poetas o cronistas dieron cuenta de sus vínculos con los principales personajes ocultistas como Papus y Eusapia Paladino, así como con personajes muy cercanos a los círculos más importantes de la Sociedad Teosófica. Relataron la forma en que

¹⁶⁴ Paz, Octavio, *Los hijos del Limo*, op. cit. p. 97.

¹⁶⁵ Salazar, Anibal, “Modernismo y teosofía. La visión poética de Lugones a la luz de ‘Nuestras ideas estéticas’”, en *Anuario de Estudios Americanos*, vol.57, n°2, 200, pp. 601-626.

¹⁶⁶ *Ibid.*

estas doctrinas eran recibidas no solo como expresiones espirituales, como el budismo, sino también como discursos culturales. De manera que desde su vinculación con alguna corriente podrían divulgar las doctrinas espíritas o teosóficas y sus implicaciones en el paradigma de la modernidad.

Uno de los referentes de esta generación es el nicaragüense Rubén Darío quien a partir de una serie de experiencias incorporó al esoterismo en su obra literaria.

Para el modernismo, la importancia capital de esta búsqueda de la unidad se hace relevante a partir de la poesía de Rubén Darío. No es solo el poeta más leído y admirado del movimiento; desde un poco después de 1896 es también su indiscutible cabeza, su portavoz y su centro de gravedad intelectual. Darío fue quien encontró entre los escritores románticos y simbolistas los modelos que lo llevaron a él y al movimiento modernista más allá de los confines de las religiones tradicionales, hacia la zona de las creencias alternativas. Algunos de los aspectos de estas ideas sobre el mundo han sido rutinariamente identificados como pitagóricos. Pero lo que la mayor parte de los estudiosos no han reconocido es que el pitagorismo que influyó a Darío está reinterpretado por la doctrina esotérica [...]¹⁶⁷

En el caso de Darío, se conocen tres experiencias que lo acercaron al ocultismo. José Ricardo Chaves señala que el primer contacto de Darío con el ocultismo fue en el Instituto Leonés, en Nicaragua, por medio del polaco José Leonard y Bertholet quien lo acercó a la doctrina masónica la cual no lo satisfizo. El segundo contacto fue en Guatemala por vía de Jorge Castro Fernández, quien lo introdujo a la teosofía con lecturas como *Isis sin velo* y *La Doctrina Secreta*, y lecturas de Besant y Leadbeater.¹⁶⁸ Jorge Castro Fernández, hijo del primer presidente masón de Costa Rica, es considerado como el introductor de la teosofía al país centroamericano, fue uno de aquellos personajes que viajaron a Europa, se insertaron en los círculos ocultistas para posteriormente introducir las corrientes esotéricas a la región latinoamericana.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Jrade, Cathy, *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad. El recurso modernista a la tradición esotérica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 20.

¹⁶⁸ Chaves José Ricardo, "De románticos, esotéricos y fantásticos" en *México Heterodoxo*, *Ibid.*, pp. 39-40.

¹⁶⁹ "Jorge Casto Fernández, joven abogado [fue] formado en Bélgica. En Europa conoció la teosofía y a algunas de sus figuras como A. P. Sinnett, un temprano colaborador de Blavatsky, que luego se separó de ella, aunque no de su ideología; así como al gran ocultista de la Belle Époque, Gérard Encause, mejor conocido como Papus. También conoció a la baronesa Von Bay (1840-1925), nacida

Un tercer contacto que vinculó a Darío con las corrientes esotéricas fue su cercanía con los argentinos Leopoldo Lugones y Patricio Piñero Sorondo. Con Lugones se encontrará en París y ambos conocerán a Papus e incluso asistirán a las sesiones de la médium Eusapia Paladino.¹⁷⁰ En comparación con Darío, quien tenía una actitud ambigua hacia las corrientes esotéricas, Leopoldo Lugones fue militante de la teosofía en la Rama Luz y participó en la revista *Philadelphia* en la que escribió textos plenamente ocultistas vinculados a la construcción de la sociedad argentina.¹⁷¹

Una de las tareas que Lugones realizó como militante fue la divulgación del ethos ocultista¹⁷², el imaginario y los preceptos teosóficos en textos como *Las fuerzas extrañas. Ensayos de una cosmogonía en diez lecciones* (1906), *El ángel de la sombra* (1924), *Cuentos fatales* (1926). Por ejemplo, los cuentos incluidos en *Las fuerzas extrañas* forman parte de la consigna teosófica de “investigar los misterios de la naturaleza, los poderes psíquicos y espirituales del hombre”. A partir de esta premisa cuentos como “Fuerza Omega” o “La metamúsica” tiene la intención de explicar la mecánica y materialización del sonido. En estos textos podemos encontrar cómo los protagonistas desarrollan diálogos con argumentos científicos como cuando se alude al matemático francés Fourier. En la misma obra Lugones incluye el imaginario de la Sociedad Teosófica relacionado con Oriente. En el cuento “Un fenómeno inexplicable” hace referencia al viaje del protagonista a la India y el Tíbet, destacando que su acercamiento con los yoguis, su práctica espiritual y física le permitió alcanzar poderes psíquicos. En este sentido la existencia de

en la actual Ucrania, aunque muy pronto se moviera a Austria y Prusia, e iniciadora del espiritismo en Eslovenia y Hungría.” Chaves, José Ricardo, “Misterios de la modernidad. Apuntes sobre espiritismo y teosofía en Costa Rica” Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *op. cit.*, p.17.

¹⁷⁰ Chaves, José Ricardo. *México Heterodoxo*. Op. cit. p. 40.

¹⁷¹ Quereihlac, Soledad. “El intelectual teósofo. La actuación de Leopoldo Lugones en la Revista *Philadelphia* (1898-1902) y las matrices ocultistas en sus ensayos del Centenario”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, n°12, 2008, pp.67-86.

¹⁷² Perea Sielles, Francisco, “Ciencia y Ocultismo en el Primer Lugones”, en *Alfinge: Revista de filología*, n°16, 2004.

desprendimientos, la pérdida del yo y asumir que el conocimiento no es real nos plantea un mundo enigmático y atractivo, pero al mismo tiempo perturbador.¹⁷³

En el caso de José Martí, su relación con las corrientes esotéricas ha sido poco documentada. Se sabe que en su estancia en México en 1875 asistió a los debates del Colegio Hidalgo. También se tiene conocimiento de su atracción por la prédica de Annie Besant¹⁷⁴ específicamente por las ideas de libertad y de autoconocimiento para alcanzar la pureza de vida, y en esta línea, Martí conoció textos orientales como la Bhagavad Gita. Oscar Figueroa señala que el hinduismo se convirtió en una influencia para la formulación de su proyecto para liberar a Cuba a partir de la idea de nación como “unidad espiritual que presupone el sacrificio”.¹⁷⁵

Uno de los elementos que sobresalen del análisis de Figueroa es la que desde 1892 hace Martí a todo bien material para dedicarse solamente a la liberación de la Isla, actitud que se verá reflejada en “su retórica sobre el sacrificio y el altruismo [...] ensalzando a quienes ponen los intereses humanos por encima de cualquier otro”.¹⁷⁶ Hay una estética en esta actitud de Martí, pues es en el sacrificio donde se encuentra el momento de fusión del hombre con lo divino, es decir, a través de la abnegación e incluso de la inmolación es que el hombre alimenta y da vida a la patria. Esta actitud será una constante, como veremos más adelante, en los movimientos revolucionarios de la primera mitad del siglo xx.

Segunda generación

Ubicamos a esta segunda generación a inicios del siglo xx. Se encuentra especialmente marcada por el arielismo rodoniano y centra su preocupación en lo

¹⁷³ Lugones, Leopoldo, *Las Fuerzas extrañas*, Buenos Aires: Arnoldo Moen y Hermano, Editores, 1906.

¹⁷⁴ Martí, José, “La oradora humanitaria, Annie Besant”, en Chaves, José Ricardo *Isis modernista.. op. cit.*, pp. 326-327

¹⁷⁵ Figueroa, Oscar, “José Marín en el contexto global: la sabiduría de la *Bhagavadgita* en la obra del insigne poeta y patriota cubano”, en Figueroa, Oscar (Cord.), *La Bhagavad-gita: el clásico de la literatura sánscrita y su recepción*, México: Juan Pablos Editor-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2017, pp. 197-198.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 203.

individual relegando a un segundo lugar la problemática social. Encontraremos la temática ocultista especialmente en las expresiones científicas. Los sujetos que reflexionaron desde este horizonte, aunque también en el ámbito literario y político, se centraron en torno a la viabilidad de los principios y valores ocultistas para la organización de las sociedades latinoamericanas.

Desde la concepción médica de las sociedades estos intelectuales procuraron la cura para un continente al que consideraban enfermo a partir de diferentes soluciones, entre las que se encontraron la estimulación de la migración europea, la eugenesia y el higienismo, con el objetivo de absorber a las razas inferiores o de color y promover la educación. La mayor parte de estas propuestas se fundamentaron en la categoría de la raza que en este periodo era uno de los paradigmas dominantes con una diversidad de interpretaciones. Según Manuel Vargas, la teoría de corte racialista más utilizada en América Latina fue la teoría de Lamarck¹⁷⁷ que sostenía que los rasgos adquiridos a lo largo de la vida pueden ser transmitidos a sus descendientes. El entrelazamiento entre este paradigma racialista, el evolucionismo y el espiritismo dieron paso a importantes planteamientos de lecturas de las sociedades latinoamericanas. Uno de los ejemplos más sobresalientes es el de Fernando Ortiz.

La presencia del espiritismo en la obra de Fernando Ortiz, a quien podemos definir como un esoterólogo, se relaciona con su formación en la escuela positivista italiana a partir de su colaboración con César Lombroso, autor de un importante tratado de antropología y derecho criminal bajo la premisa de que todos los delitos tienen causas múltiples, entre las que se encuentra el atavismo, es decir los caracteres primitivos propios de las razas salvajes.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Vargas, Manuel, “La biología y la fisiología de la raza en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos”, en Granados, Aimer y Marechal Carlos, *Construcción de identidades latinoamericanas: ensayos de historia intelectual. Siglos XIX y XX*, México: El Colegio de México, 2004, p. 161.

¹⁷⁸ Lago Vieto, *op. cit.*, pp 58-68.

Durante lo que se considera la primera etapa intelectual de Ortiz, de 1901 a 1920,¹⁷⁹ las premisas del espiritismo fueron definitivas para la elaboración de la que se considera su principal obra para la lectura de la realidad cubana: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940).¹⁸⁰ Como señala Díaz Quiñonez, Fernando Ortiz reflexionó a partir de la concatenación entre la vertiente científica del espiritismo, con el positivismo y el evolucionismo, con todo lo cual elaboró una serie de explicaciones de la sociedad cubana. Especialmente en los textos *Los brujos negros* (1906) y *Filosofía penal de los espiritistas* (1915) abordó el problema de la identidad en la sociedad cubana a la que consideraba especialmente hereditaria por creer que la población negra era un obstáculo para entrar plenamente al mundo civilizado. El atavismo no se explicaba solamente como un mero retroceso civilizacional, sino que también era una expresión amoral en tanto que la brujería era una práctica vigente en la isla:

Para Ortiz, el africano es esencialmente un delincuente, no tanto en el sentido pentiano del delincuente primitivo que cita el propio Ortiz, sino porque su espíritu se encontraba en otro lugar de la escala evolutiva. Cuando afirma que el brujo y sus adeptos son 'inmorales y delincuentes' no queda duda que Ortiz está pensando el problema en términos espiritistas que luego desarrollaría en "Las fases de la evolución religiosa", y no únicamente en términos criminológicos.¹⁸¹

El progreso espiritual fue fundamental en la idea de nación de Ortiz. Los rasgos más evidentes de esta construcción —y en la que coincidirá con varios intelectuales latinoamericanos que tenían el mismo propósito— será en la búsqueda de moralizar

¹⁷⁹ Entre 1901 y 1916 Fernando Ortiz publicó los siguientes textos: *Bases para un estudio sobre la llamada reparación civil* (1901); *Los brujos negros. Apuntes para un estudio de criminología* (1906); *Los negros esclavos* (1916); *Filosofía penal de los espiritistas* (1915) y *La identificación dactiloscópica* (1916).

¹⁸⁰ En análisis que hace Arcadio Díaz Quiñones sobre la presencia del espiritismo en la obra de Fernando Ortiz se afirma que el principio de reencarnación es una de las fuentes a partir de las cuales elabora la categoría *transculturación*: "La transculturación tiene un aspecto espiritualista que es innegable, y el aporte filosófico de Kardec al pensamiento de Ortiz no puede continuar siendo ignorado. En Ortiz encontramos la nacionalización, la historización y la antropologización de la creencia kardecista en la *trasmigración* de las almas. Es la *renovatio* que continuaba fascinando a Ortiz. [...] Para Ortiz la historia de la humanidad es también una historia de las almas en trasmigración. La lección que Ortiz tomó de Kardec resuena silenciosamente en sus textos fundadores de la nacionalidad cubana; el espíritu es irreductible al cuerpo." Díaz Quiñonez, Arcadio, *Sobre los principios: los intelectuales caribeños y la tradición*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2006, pp. 316-317.

¹⁸¹ *Ibid.* p. 303.

a la sociedad a partir de un selecto grupo de individuos que alcanzarían la perfección y desarrollarán la prudencia y la bondad, este grupo era el destinado a materializar el progreso para la sociedad cubana.

Como esoterólogo Ortiz tomó cierta distancia de las sociedades espiritistas cubanas, especialmente con aquella corriente que practicaba la mediumnidad, aunque no dejó de tener vínculos con ellas por considerar que el verdadero espiritismo era una corriente que promovía el progreso de la humanidad. Desde la esoterología Ortiz participó de otros espacios que retomaron las manifestaciones espíritas como objeto de estudio, uno de ellos fue la publicación bimestral argentina *Archivos de psiquiatría y criminología*¹⁸² fundada por José Ingenieros (1877-1925) que trató ampliamente el fenómeno espírita en todas sus manifestaciones.¹⁸³

El interés de Ingenieros por la problemática social y su relación con la conducta de las masas se refleja en el texto “Psicología colectiva” en el que, recogiendo las ideas de Spencer y Gustave Le Bon, planteó que una comunidad psicológica es producida por las influencias climáticas, telúricas y sociales aplicadas a una misma nacionalidad y que ésta define la preparación de la mentalidad nacional.¹⁸⁴

La importancia que fueron adquiriendo estos estudios se reflejó en la emergencia de las comunidades científicas en América Latina. Surgieron así las sociedades de historiadores, geógrafos, los ateneos y los congresos como una nueva forma de socializar por parte de los intelectuales. Uno de los congresos que vinculó a los intelectuales latinoamericanos con los europeos fue el Congreso de Americanistas, que permitió la construcción de comunidades científicas de

¹⁸² En una revisión general sobre la publicación *Archivos de psiquiatría y criminología* disponible en el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI) se ubican algunas de las participaciones de Fernando Ortiz como: “Las Rebeliones de los afro-cubanos”, *Archivos de psiquiatría y criminología*, año IX, enero-febrero de 1910; “La inmigración desde el punto de vista criminológico” *Archivos de psiquiatría y criminología*. S/F.

¹⁸³ En *Archivos de psiquiatría y criminología* podemos encontrar desde reseñas de libros sobre espiritismo editados en Europa como *Animismo e spiritismo* de Visani Scozzi o *Psicología é Spiritismo* de E. Morselli (1908) pasando por estudios hechos en los países latinoamericanos como los estudios del costarricense Anastasio Alfaro y aquellos realizados y divulgados en revistas espiritistas como el realizado por el Dr. Paul Valentin, titulado *Fantasmas y espíritus materializados* que fue acompañado de fotografías de las materializaciones.

¹⁸⁴ Ingenieros José, “Psicología colectiva”, en *Revista Mercurio de América*, año1, Buenos Aires, 1898.

dimensiones internacionales y reforzó a las exposiciones universales como sitios de construcción de las narrativas históricas. El Primer Congreso de Americanistas de 1875¹⁸⁵ se llevó a cabo en Nancy, Francia, en el primer artículo de su acta constitutiva delineaba su objetivo:

Art. 1. El Congreso Internacional de Americanistas tiene por objeto contribuir al progreso de los estudios etnográficos, lingüísticos e históricos relacionados con las dos Américas especialmente con los que se refieren a la época anterior a Cristóbal Colón, y permitir el encuentro de las personas que se interesan en estos estudios.¹⁸⁶

La producción de conocimiento sobre América, específicamente de la época prehispánica¹⁸⁷, desde una pluralidad de enfoques dio cabida a las interpretaciones ocultistas. Así la lógica esotérica fue permeando en espacios científicos validándose a través utilizar a la analogía como método científico. En la edición XVII del Congreso de Americanistas realizado en Argentina y México¹⁸⁸ se presentaron trabajos que abordaban los elementos lingüísticos de los grupos indígenas como el maya o el guaraní, la presencia de comunidades originarias en Chile o Argentina, la profundización de la cultura inca y los estudios sobre Centroamérica.¹⁸⁹ En este encuentro destaca el texto “El zodiaco de los Incas en comparación con el de los Aztecas” del alemán Arnold Krumm- Heller¹⁹⁰ que tenía por objetivo “indagar lo que

¹⁸⁵ El Congreso de Americanistas fue creado para hacer contrapeso al Primer Congreso Internacional de Orientalistas realizado en 1873 en el que los ingleses mostraban su presencia especialmente en la India. En este evento participaron personalidades como Max Müller; Adolf Bastian, Ernest Renan y León Rosy. Este tipo de eventos fue parte de la lógica geopolítica que fue delineando el imperialismo del siglo XX. López- Ocon, Leoncio, “El papel de los primeros congresos internacionales americanistas” en Quijada, Mónica y Bustamante, Jesús, *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.

¹⁸⁶ Citado en Escobar Villegas, Juan Camilo. *Progresar y civilizar: imaginarios de identidades y élites intelectuales*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2009, pp. 37-38.

¹⁸⁷ López- O Con, Leoncio. *Ibid.*

¹⁸⁸ El resolutivo del Congreso de Viena de 1908 definió que en 1910 se realizaría el congreso en dos sesiones “cuya primera se habrá de efectuar en mayo de 1910, en Buenos Aires, y la segunda en septiembre de 1910 en México”. *Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas*. Sesión de Buenos Aires, 17-23 de mayo de 1910.

¹⁸⁹ Para revisar el contenido de las sesiones realizadas en Buenos Aires como en México consultar: Lehmann-Nitsche, Robert, *Sumarios de las conferencias y memorias presentadas al XVII Congreso Internacional de los Americanistas*, Sesión Buenos Aires, 16 al 21 de mayo de 1910, Buenos Aires, Imprenta editora Juan A. Alcina, 1910; y *Reseña de la segunda sesión del XVII Congreso Internacional de Americanistas efectuada en la Ciudad de México durante el mes de septiembre de 1910*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1912.

¹⁹⁰ Heller-Krumm, Arnold, “El zodiaco de los Incas en comparación con el de los Aztecas” en *Reseña de la segunda sesión del XVII Congreso Internacional de Americanistas efectuada en la Ciudad de*

haya en común, las relaciones que existan entre esos dos antiguos pueblos, ya que en la actualidad están ligados por la igualdad de razas e idiomas.”¹⁹¹

Partiendo de la historización del Zodiaco en la antigua Grecia, y recurriendo a los testimonios del Padre Acosta en el Perú y del Padre Bernardino de Sahagún en México, Krumm-Heller desarrolló las analogías entre los tres zodiacos, incluso sugirió un contacto entre dichas culturas, además de una relación con algunas tribus orientales. Con esta información reforzó la premisa esotérica de que existe un origen común de todas las religiones y las culturas:

Vemos, pues, que no solamente existe una relación patente entre el Zodíaco clásico boreal, el quitchua [sic] austral y el azteca, sino una conformidad íntima de fondo entre los astrólogos antiguos y ciertas aplicaciones de sus descendientes en el Perú y México fijando un poco más nuestra atención en el carácter común de sus costumbres, las denominaciones astrológicas comunes y en la creencia de los antiguos pueblos, podemos encontrar, quizá, una guía que nos lleve al descubrimiento del origen de aquellos pueblos [...]¹⁹²

La importancia que adquirió el estudio de las culturas prehispánicas motivó exposiciones desde 1898 como *Objects of Indigenus American Art* (1920) o *Les arts anciens de l'Amérique* (1928) en las cuales se recuperó la noción de antigüedad de las civilizaciones prehispánicas. Este recorrido fue importante para la institucionalización del estudio de los pueblos originarios poniendo atención en la reconstrucción de las grandes civilizaciones en México y Perú, de ahí el protagonismo que adquirió la antropología, la recuperación de códices, la reproducción de facsimilares, etc.

Una parte de la recuperación del pasado prehispánico puede ser leída como una expresión del imperialismo del siglo xx. La presencia estadounidense que incluyó la estimulación de disciplinas como la antropología y la arqueología sirvieron como bases de interpretaciones de la historia y presente de México y Centroamérica. La búsqueda de pruebas que permitieran afirmar el origen común de las culturas llevó a arqueólogos estadounidenses y alemanes a intervenir en las

México durante el mes de septiembre de 1910, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y etnología, 1912, pp. 173-179.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 179.

¹⁹² *Ibid.* p. 179.

zonas de vestigios antiguos que permitían incluir a las culturas mayas, nahuas, zapotecas, entre otras, dentro de un marco temporal y simbólico para hacerlas coincidir con las grandes culturas, principalmente con los egipcios. Si bien, este elemento parecería ser una búsqueda meramente explicativa, entre líneas podemos advertir el mismo proceso de interpretación que sucedió en Oriente, es decir, la reinterpretación cultural desde los imperios de regiones como América a partir de la cual los territorios colonizados asumirán la construcción y proyección de su propio pasado, y de su futuro inmediato.

La interpretación cultural por parte de las potencias tuvo una doble intención, por un lado, demostrar, a partir de evidencias, que existían analogías entre las culturas con las cuales se podía ir construyendo una exegesis universal de la humanidad; por el otro interpretar a los pueblos desde su propio patrimonio para definir su lugar en dicha narración universal. Además, la recuperación de los pueblos originarios y la noción de antigüedad fueron una fuente de inspiración para los artistas de la vanguardia latinoamericana.

Tercera generación

La década de los años veinte puede ser considerada como una de las más productivas en términos intelectuales para América Latina ya que en este periodo se consagró un grupo de intelectuales que, a partir de la dicotomía materialismo vs idealismo, planteó una opción a esta confrontación teniendo como base la consigna de elaboración de lo propiamente americano como parte de sus estructuras políticas y culturales.

En este momento la narrativa ocultista se encuentra legitimada en las distintas áreas de las sociedades latinoamericanas y los elementos de ésta son puntos de reflexión para los intelectuales. Podemos decir que esta generación es la síntesis de las dos anteriores en la medida en que el vínculo entre lo científico, lo artístico, lo político y lo esotérico es más estrecha, y, a partir de ella, se elaboran planteamientos de intervención en la realidad latinoamericana. Los intelectuales, artistas y políticos que formaron parte de esta generación tuvieron una importante incidencia y

exposición en el ámbito de lo público para realizar la tendencia esteticista del ocultismo. Su lectura partió de la necesidad de construir sociedades democráticas recogiendo y aplicando selectivamente principios y valores del nuevo humanismo, de ahí la centralidad de categorías como el amor, la solidaridad, la caridad, etc.

Dos fueron los problemas que esta generación ubicó: la presencia estadounidense en la región latinoamericana y la emergencia de la masa como actor político. Los valores y principios ocultistas que se recogieron en esta etapa abonaron al imaginario rodoniano, es decir, se reforzó la oposición materialismo vs idealismo, además de acentuar una noción de sociedades organizadas jerárquicamente. Estos elementos resignificarán una idea esencialista de América Latina, el humanismo que enarbolaron tuvo como base el arte y la contemplación, y su objetivo se redujo a buscar la realización de la armonía y la belleza.

Esta generación recuperó la noción de sociedades enfermas, imperfectas o dolientes; por ello se centró en hacerlas transitar no solamente en términos físicos sino también intelectuales y culturales. Las premisas ocultistas justificaron y legitimaron su actividad política a partir de cuatro elementos: A) recurrieron a los mitos para justificar la antigüedad del continente y sus naciones; B) esbozaron proyectos utópicos basados en la unificación de las diferencias; C) plantearon la formación del ciudadano universal a partir de una noción de la infancia que dotó al niño de una importante capacidad de comprensión y D) Recuperaron una noción de telurismo que definió la forma de ser del americano. A partir de estos elementos se configuró la noción trascendental de América Latina.

A) MITO COMO FUNDAMENTO

Para que esta generación fundamentara la especificidad americana de un proyecto político- cultural fue necesario justificar el origen y la viabilidad de su propuesta. Para ello recuperaron al mito como una base de interpretación de la historia de Occidente en la que ubicaron al continente americano como protagonista. Uno de los mitos que permitió esta lectura fue el de la Atlántida.

El mito platónico al que refieren los diálogos de *Timeo* y *Crítias*, se centra en una reflexión sobre la creación del universo. Describe a una civilización de origen divino¹⁹³ ubicada en la Era de Bronce con un alto desarrollo tecnológico. La Atlántida platónica es detallada como un vasto imperio en tierras y ejércitos, con abundancia de recursos vegetales, animales y minerales, con la capacidad de satisfacer sus necesidades.¹⁹⁴ La desaparición de esta civilización se debió a la degradación de su pueblo a partir de su relación con los mortales, hecho que los llevó a priorizar el materialismo. Ante tal ofensa los dioses castigaron a los atlantes hundiendo su civilización, y desde ese momento la Atlántida se encuentra en un lugar desconocido.

En Occidente el mito de la Atlántida se recuperó hasta 1492 con el “descubrimiento” del Nuevo Mundo. Sin embargo, fue con el texto *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon que el mito atlante resurgió.¹⁹⁵ Bacon recoge los argumentos del *Timeo* y *Crítias* al considerar a la Atlántida como una civilización de origen divino, próspera, desarrollada moral y tecnológicamente; con una organización política ideal, es decir, existía igualdad entre los ciudadanos, reinaba el bien, era una sociedad apacible y fraterna que se organizaba según la ley del orden natural. Sus habitantes se regían por valores como la verdad, la bondad y la belleza.¹⁹⁶

La utopía de Bacon es un proyecto de síntesis de la humanidad que parte de modelos utópicos antiguos, medievales y renacentistas que según Otávio Santana y Carlos André Cavalcanti “se caracterizaron por fundarse en un mito, por plantear un

¹⁹³ Según Platón el origen divino de la Atlántida se remonta a la unión de Poseidón, dios del mar, con Clitos. Esta pareja concibe a seis hijos entre los que destaca Atlas fundador de la Atlántida.

¹⁹⁴ Platón, *Crítias o la Atlántida*. Buenos Aires: Aguilar, 1975.

¹⁹⁵ Ronald Fietze señala que antes que Bacon escribiera su utopía de la *Nueva Atlántida* algunos españoles ya habían retomado el mito platónico para tratar de explicar el origen de América. Entre los autores más relevantes encontramos en 1533 a Francisco López de Gomara; 1555 a Agustín Zarate; 1572 a Pedro Sarmiento de Gamboa; 1590 a José Acosta. Entre otros pensadores que disertaron en torno a la Atlántida está Girolamo Fracastoro 1590 y John Dee en 1580. Fietze, Ronald, *Conocimiento inventado. Falacias históricas, ciencia amañada y pseudo-religiones*, Madrid: Turner Publicaciones, 2010, pp. 39-40.

¹⁹⁶ Bacón, Francis. *Nueva Atlántida*, México: Fondo de Cultura Económica- CIDE, 2017.

modelo paradigmático de sociedad, un milenarismo y una pansofía”.¹⁹⁷ En este sentido Bacon sostiene que en la Atlántida la naturaleza debe ser dominada a partir del conocimiento, el fundamento de esta idea es que con el avance científico los habitantes de la isla han desterrado el sufrimiento, han abolido la necesidad, y se ha redimido de la caída original.¹⁹⁸ En el siglo XIX el mito de la Atlántida aparecerá en un nuevo contexto:

En vísperas del siglo XIX, el estado del conocimiento científico, histórico y arqueológico era con frecuencia incompleto e inexacto. Muchos temas no se habían estudiado con sistematicidad [...] Los investigadores no poseían la información necesaria para resolver los problemas de la historicidad de la Atlántida. Resulta muy irónico que justo cuando el público en general empezó a interesarse por las teorías sobre la existencia de la Atlántida, aparecieron descubrimientos que demostraron que la Atlántida de Platón no pudo ser verdad.¹⁹⁹

Durante las últimas décadas del siglo XIX y las tres primeras del siglo XX la validez científica del mito platónico fue punto de partida para la reflexión de ciencias como la geología, la historia, la antropología, la filosofía, la zoología, la botánica y la lingüística, entre otras.²⁰⁰ Estos estudios se caracterizaron por una alta erudición que reunía el mito, la filosofía, la geografía y el desarrollo científico. Aunque

¹⁹⁷ Santana, Vieira Otavio y Macedo Cavalcanti, Carlos André, “A Cidade do Sol: Utopia e astrologia em Campanella”, en *Revista Melancolia*, n°5, 2020, pp. 81-104. Según Santana y Cavalcanti estas narrativas utópicas se identifican con planteamientos platónicos en *La República* que también fueron expuestas en *Crítias*, específicamente, que narra la desaparición de la Atlántida. Todas estas obras utópicas mostraron interés por temas legados a una vida mejor, a una ética religiosa y a modelos paradigmáticos de sociedad que cumplían plenamente las necesidades de justicia, seguridad, acceso a la ciudadanía, la organización de las actividades laborales y la división del trabajo. Trataban también sobre modelos arquitectónicos que habían reflexionado sobre la urbanización de las ciudades, así como de modelos educativos. Además, estas narrativas tenían el objetivo de presentar una visión de renovación o restauración del mundo como un todo, desde una óptica centrada en la ciencia y la tecnología que empataban con una visión social del cristianismo. Los autores advierten que no debe confundirse utopía, mesianismo y milenarismo, pues, aunque todos coinciden en un mensaje de no conformismo con las situaciones sociales, económicas y políticas, en el Renacimiento estas situaciones promoverán una tendencia a la presentación de reordenamientos sociales y políticos medianamente estructurados. Lo que diferencia a la utopía de los anteriores es la referencia a un lugar inexistente (*u-topos*), exótico, imaginario, donde las estructuras sociales, políticas y religiosas se presentan desde una tónica revolucionaria o contestataria.

¹⁹⁸ Gómez Ferrri, Javier, *op. cit.*

¹⁹⁹ Fietze, Ronald. *Ibid.* p. 43.

²⁰⁰ Entre los textos de estas ciencias que trataron el mito de la Atlántida como punto de partida para la reflexión científica podemos encontrar *Un Continent Disparu: l'Atlantide, sixième partie du monde* (1923) de Roger Dévigne; *Pourrait-on retrouver les ruines de la capitale des Atlantes?* (1921) de Aimé Louis; *Le verité sur l'Atlantide* (1912) de Pierre Termier; *El libro de las Atlántidas* (1939) de A. Vivante y J. Ibelloni; *Atlantida Europa* (1939) de Dimitri Merejkovsky.

actualmente podamos calificar esas obras como desordenadas, anacrónicas y carentes de una metodología, estos textos pretendieron explicar el origen de la humanidad, la distribución de los continentes y la diversidad de flora y fauna en las distintas regiones del mundo; expusieron las semejanzas del lenguaje y los tipos etnográficos; así como las similitudes de las arquitecturas, las creencias y ritos de las distintas culturas.

Quien puso en el centro de la discusión el mito de la Atlántida como origen de la humanidad fue Augustus Le Plongeon (1826-1908) Augustus Le Plongeon en su *Codex Troano* (1869) situando su origen en Yucatán:²⁰¹

En el *Codex Troano*, Le Plongeon lee una historia dinástica que consiste en que los antiguos mayas partieron del Occidente (Yucatán) para poblar la Atlántida (nombrada en el código como *Mu*) en épocas muy remotas. En la isla vivieron una época de gran esplendor y desarrollo que coincide en el tiempo con la historia de Platón. Quince años antes del cataclismo que hundió a la Atlántida para siempre [...] algunos de sus pobladores regresaron a la patria, es decir, a Yucatán donde iniciaron un nuevo periodo de su historia.²⁰²

El interés por el escrutinio sobre la existencia de la Atlántida fue retomado por las pretensiones científicas del ocultismo, principalmente por la teosofía. Las referencias de su vínculo entre la Atlántida y el continente americano las encontramos en la configuración del corpus blavatskiano, el cual se convirtió en un pilar de sus argumentaciones. Desde *Isis sin velo; La Doctrina Secreta*, y *Por las grutas del Indostán* el lugar que tendrá el mito platónico se ubicó como un eslabón de su esquema de evolución humana.

Dos textos teosóficos que trataron el tema de la Atlántida y tuvieron una buena recepción en el continente fueron el de W. Scott Elliot (1849-1919) *Historia de los*

²⁰¹ Que se ubicara a la Atlántida en México y Centroamérica no era una novedad, coincidía con la utopía de Bacon en la que el territorio americano es descrito como el lugar donde habitaron los descendientes del Rey Atlante. Que la civilización atlante se encontrara específicamente en esta región relacionaba a México y Centroamérica con las civilizaciones más antiguas de la humanidad, y la incrustaba como parte fundamental de la historia de la humanidad.

²⁰² La interpretación de Le Plongeon sobre la Atlántida se debe a la obra de Brasseur de Bourbourg quien en su texto *Manuscrit Troano: études sur le système graphique et la langue des Mayas* sostenía que el *Codex Troano* describe la desaparición de la Atlántida. España, Romina y Depetris, Carolina, "Utopía y arcadia en los relatos de Alice Dixon Le Plongeon", en *Estudios de Cultura Maya*, vol.38, 2011, p. 129.

Atlantes y De Sevilla al Yucatán de Mario Roso de Luna. Ambos trabajos recogen la proposición de que Yucatán fue parte de la Atlántida. El caso del texto de Scott Elliot es relevante por ser un ejemplo que muestra la relación de los postulados blavatskianos con los científicos de la época, el teósofo utilizó desde la teoría de las razas hasta señalamientos de estudios filológicos que enfatizan en la concordancia entre culturas para afirmar:

Es un hecho curioso en que en una edad tan remota se encuentre también un alfabeto fonético cuyos caracteres son meros signos de los sonidos. Es un hecho curioso en el que en una edad tan remota se encuentre también un alfabeto fonético en la América Central, entre los mayas del Yucatán, cuyas tradiciones refería el origen de su cultura a un país allende el mar. [...] Un punto más debe notarse, y es extraordinaria la semejanza entre muchas palabras del hebreo y las coves que tienen precisamente el mismo significado en idioma de los chapenecas, rama de la raza maya y de las más antiguas de la América Central.²⁰³

El texto de Scott Elliot se caracteriza por el uso constante de la analogía en todos los ámbitos del análisis, pero destaca el lugar que se le da a la cultura maya volviéndola un articulador de la narrativa del origen primigenio. Por ejemplo, para la afirmación que sostiene que la Atlántida fue habitada por razas rojas, negras y amarillas, Scott Elliot retoma como fuente al *Popul Vuh* [sic] en el que se afirma que en Guatemala “convivieron hombres negros y blancos juntamente”.²⁰⁴

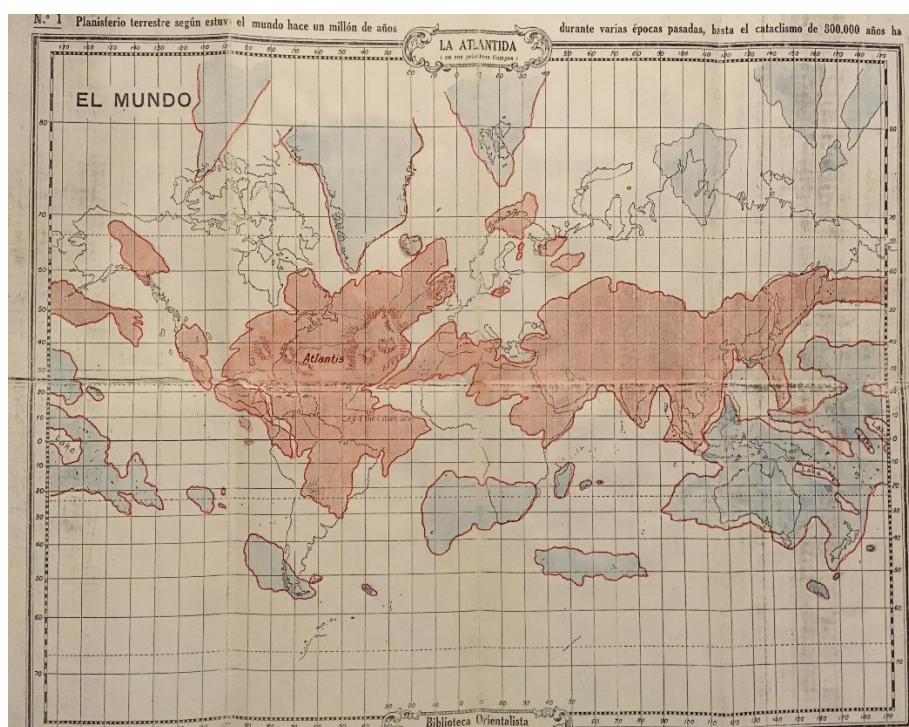
El tópico que queremos resaltar de la narrativa atlantea para fines de nuestra investigación es el lugar que tiene el continente americano en su conjunto. Por un lado, sostener que los atlantes se expandieron desde Egipto hasta Yucatán, y que vestigios como las pirámides representaban una prueba de su existencia, ubicaba a una región de América como origen del mundo; y por otro, Estados Unidos representaba la sexta subraza de la quinta raza raíz, o sea la raza aria, la realización de la humanidad para proseguir con el proceso evolutivo.

El mito de la Atlántida impactó de tres formas a la intelectualidad latinoamericana. Primero fue utilizado como una base para la construcción de sus estados nacionales, después permitió elaborar la idea de América Latina como

²⁰³ Scott Elliot, W., *Historia de los Atlantes. Bosquejo geográfico, histórico y etnográfico*, Barcelona: Biblioteca Orientalista, Editorial Maynadé, 1929, pp. 8-9.

²⁰⁴ *Ibid.* p. 10.

origen del mundo, y por último se posicionó a esta última como síntesis de la humanidad. En el primer caso la idea de origen y unidad nacional incorporó a los pueblos indígenas como fundamento de la idea de nación, lo que propició una importante producción científica y literaria al respecto. La recuperación de la historia de un importante segmento de las sociedades latinoamericanas se hizo en términos positivos al exaltar atributos como el colectivismo, calificarlas como pueblos sabios y salvaguardar sus ceremonias y rituales para demostrar su antigüedad, y reforzar la afirmación de ser el origen de la humanidad.



Mapa de la Atlántida, *Historia de los Atlantes. Bosquejo geográfico, histórico y etnográfico*. Barcelona. Biblioteca Orientalista, Editorial Maynadé, 1929. Biblioteca de la Sociedad Teosófica de Uruguay.

Al ubicar la Atlántida en América Latina se sugería una proyección para la humanidad en la que se alcanzaría la paz, la abundancia, la belleza y la justicia. Para sostener esta afirmación los intelectuales recogieron uno de los hechos fundacionales de la historia de Occidente: el “descubrimiento del Nuevo Mundo”. La premisa de que América potencialmente se definía como origen y futuro de la humanidad, a partir de la experiencia imperial de Castilla, reforzó la idea de ser

heredera de un discurso e imaginario instituido en la afirmación de que el continente americano es un actor fundamental de la historia de Occidente.

De manera que se creyó a América como puente entre la parte del mundo más desarrollada y los países de Asia y África. Consideraron que su complejidad étnica y su experiencia histórica con Europa y Estados Unidos la prepararon para ese papel, por ello las distintas formas de resolver sus problemáticas serían la clave para que la humanidad enfrentara todo tipo de problemática a inicios del siglo xx. En México y los países centroamericanos la recuperación del mito platónico fue importante, pues al considerarse herederos de la Atlántida fueron estimados como el espacio de síntesis de las culturas. En estas regiones existieron una serie de ejemplos que vale la pena mencionar.

En Centroamérica dos son los casos que cobran relevancia. El primero son las novelas *Zulai* y *Yontá* de la costarricense María Elodia Fernández Le Cappellain (1877-1961), también conocida como María Fernández de Tinoco. Las novelas narran la llegada de los mongoles e hindúes a tierras americanas después del hundimiento de la Atlántida. La autora relaciona directamente a los pueblos originarios de Centroamérica con la cultura maya yucateca a la que iguala con las culturas de Egipto y la India.

Las novelas de Fernández Le Cappellain son uno de los primeros esfuerzos en Costa Rica por crear una narrativa nacionalista que conjuntó el discurso científico de la época, un imaginario mítico y recursos esotéricos. De hecho, en ambos textos participaron activamente los teósofos costarricenses, especialmente *Zulai* fue publicada en la revista *Vyria* de la Sociedad Teosófica Costarricense e ilustrada por la figura teosófica más importante del país centroamericano: Tomás Povedano. En palabras de Massimo Introvigne *Zulai* y *Yontá*:

Revelan la historia secreta de Costa Rica. Desde que la conquista española absorbió la vieja sangre indígenas, preservando todas sus virtudes, el nuevo nacionalismo costarricense concibió la etnia local con síntesis de Egipto, Europa, la India y la Atlántida. Fernández confesó que el contenido de *Zulai-Yontá* no fue inventado, sino

que fue dado a través de sueños y revelaciones después de las excavaciones que llevó a cabo en distintas regiones de Costa Rica.²⁰⁵

El segundo caso es el del pintor y escritor salvadoreño Salvador Salazar Arrué, también conocido como Salarrué. El conjunto de la obra de Salarrué es considerado una contribución a la literatura fantástica por su insistencia en retomar postulados teosóficos, especialmente por la presencia que tiene el mito de la Atlántida. Sergio Ramírez explica esta característica:

[la obra de Salarrué] gira en dos hemisferios: el que enraíza a partir de *Cuentos de Barro* y que pueblan los indios de Izcalco en la verdura del volcán sagrado; y una Cosmópolis teosofal que se debate dentro de un universo sentido del bien y el mal, combatiendo en ordenada lucha, ya sea en remotas religiones Atlántidas o en ciudades feéricas, tal y cómo se fija a partir de *O´Yarkandal*.²⁰⁶

En *O´Yarkandal. Historias, cuentos y leyendas de un remoto imperio* (1929) encontramos fuentes vinculadas a la francmasonería, los rosacruces y la teosofía.²⁰⁷ Las interpretaciones de la Atlántida como origen de los pueblos latinoamericanos estarán vigentes hasta 1947 con el libro *Un grito en la Atlántida* del mexicano Gerardo Murillo, alias Dr. Atl. El argumento principal del texto se centra en justificar la antigüedad de las culturas americanas desde una disertación lingüística haciendo una fuerte crítica a las interpretaciones que desde el siglo XIX, a través de distintas disciplinas, se habían realizado al respecto. El texto termina con la sentencia: “En la leyenda atlántea de Platón solo hay una verdad tangible: los vocablos Atlántico y Atlántida pertenecen a la lengua náhuatl.”²⁰⁸

B) AMÉRICA COMO UTOPIA

La utopía es parte de la racionalidad moderna de Occidente, y en cierto sentido fue el elemento que propició la transición del feudalismo al capitalismo teniendo su máxima expresión en el “descubrimiento” del Nuevo Mundo. Históricamente la

²⁰⁵Introvigne Massimo, «Un sueño de la Atlántida. Teosofía y nacionalismo en Costa Rica” en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *op. cit.*, p 546.

²⁰⁶ Ramírez, Sergio, “Prologo”, en Salarrué, *El ángel del espejo*, Caracas: Ayacucho, 1985. p. XII. La Atlántida como tópico fue recuperado por autores como Rubén Darío, Olegario Andrade, José Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y José Ortega y Gasset.

²⁰⁷ Salarué, *O´Yarkandal. Historias, cuentos y leyendas de un remoto imperio*, Cuscatlán: Tipografía Patria, 1929.

²⁰⁸ Dr. Atl, *Un grito en la Atlántida*, México: Editorial Stylo, 1947.

utopía como un horizonte de redención de la humanidad se encuentra relacionada con la América Latina entendida como unidad:

Las diversas formaciones sociales por las que atravesó la realidad americana en su evolución histórica, en tanto punto de partida de utopías, dejaron su huella indeleble en los distintos proyectos de unidad. Por su parte, la función utópica ínsita en las variadas formulaciones del programa continentalista, produjeron efectos en la realidad histórica y social, e incidieron, de modo especialmente apreciable, en la configuración de las sucesivas formas de identidad que se ha construido para sí, a lo largo de su historia y del hombre americano.²⁰⁹

Aquellos que partieron de las lecturas esotéricas para analizar la realidad latinoamericana elaboraron proyectos con el fin de construir una identidad supranacional basada en la aseveración de que la región era el origen de un pasado remoto con el propósito de sintetizar a la humanidad. A partir de esta premisa se retomó la idea de un tiempo cíclico o mítico en constante evolución que tendría como principales categorías de reflexión a la raza y el espíritu.

Una de las premisas que estos intelectuales rebatieron fue la que consideró a Estados Unidos como la raza elegida para gobernar a la humanidad. Su rechazo al expansionismo militar, económico, cultural y político del país norteamericano, específicamente en zonas como Centroamérica y el Caribe, se debió a un rechazo a los valores materialistas que representaban antes que una crítica al proceso de expansionismo. Conceptualmente se ha definido a esta actitud como antiimperialista, sin embargo, consideramos que la reacción de estos intelectuales es más bien un antinorteamericanismo, pues, como veremos más adelante, aspiraron a refundar a los imperios español y portugués.

La idea de una América Latina imperial surge con el rescate de la presencia de la corona española en el Nuevo Mundo. La referencia a este momento permite ubicar al “descubrimiento” de América como un punto de inflexión en la configuración histórico-cultural de Occidente. Al presentar al territorio latinoamericano como el

²⁰⁹ Fernández Nadal, Estela María, “El proyecto de la unidad continental en el siglo XIX”, en Roig, Arturo Andrés (Edit.). *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Madrid: Trota, 2000, p. 42.

espacio de síntesis cultural por antonomasia, este grupo se asumió como una relación de continuidad y resultado del sacrificio del imperio español.

El proyecto de instaurar una unidad cultural entre España, Portugal y América Latina en clave imperialista no está fuera de lugar si consideramos el reacomodo geopolítico de la época en el que el imperio constituye una síntesis de culturas y territorios.

En este marco la idea de la América trascendental valora positivamente a los imperios español y portugués por considerar que su presencia en los territorios de lo que posteriormente será Latinoamérica es un momento fundacional de la cultura occidental al ser el primer espacio de encuentro entre las distintas razas. La idealización de este hecho llevo a estos pensadores a la búsqueda de la homogeneización cultural y la armonía entre la raza blanca, el indio y el negro.

Esta interpretación consideró a la Conquista y la Colonia los periodos en los que, gracias a la presencia española, los pueblos prehispánicos se desarrollaron culturalmente. Desde esta perspectiva la restauración de la hispanidad no se funda en la coincidencia de los hechos históricos sino en la exacerbación de las herencias culturales. De manera que la lectura trascendental considera al territorio como un espacio sacro en el que las diferencias se diluyen para completar una unidad.

Este tipo de proyectos fueron una constante entre los intelectuales de la época, y aunque variaron en elementos existía un esquema básico: buscar un espacio que fuera síntesis de la humanidad. Por ejemplo, el poeta y escritor portugués, Fernando Pessoa, tan imbuido en el ocultismo de su época, elaboró *Iberia. Introdução a um imperialismo futuro*²¹⁰ en el que propuso recuperar la grandeza del pasado del imperio que representaron en el siglo XVI España y Portugal, recalando que, como potencias estos dos países fueron el punto nodal de la civilización occidental. La propuesta de Pessoa surge de considerar al imperialismo español de finales del siglo XIX obsoleto y que el imperialismo del momento tendría que ser de tipo cultural, como el inglés. El proyecto de Pessoa se basó en la unificación de la península

²¹⁰ Pessoa, Fernando, *Iberia. Introdução a um imperialismo futuro*. Portugal: Ática Ediciones, 2012.

ibérica partir de ciertas condiciones. Primero España tenía que abolir la monarquía, y, posteriormente, suprimir las nacionalidades de Castilla, Cataluña y Galicia, y por último rechazar la figura de la federación. Estos elementos se justificaban en una personalidad psíquica común que partía de elementos iberos, romanos y árabes, que las separaba del resto de Europa.

La idea que Pessoa tiene de unidad es una síntesis de lo heterogéneo, e incluso el reforzamiento de las particularidades que permitieran armonizar y sublimar los elementos para conformar una nación pura, que otorgaran una sensación de superioridad. Por lo tanto, *Ibéria*, como resultado del cruce de las civilizaciones romana y árabe, consideraba sus principales enemigos a Castilla, Francia y Alemania. Y como síntesis de la civilización debía dominar espiritualmente las Américas; conquistar definitivamente los territorios del norte de África (donde viven las razas árabes) y destruir militarmente a Francia. El fin de esta expansión tendría como objetivo crear la *Ibericidade*.

O que supremamente conven é crear, desde já, a Ibericidade. Fazer tender todas as energias das nossas almas para um fim, pordetaz de todos os fins inmediatos que tenham. Esse fim é a Ibéria, Ibéria como dona espiritual das Américas Ibéricas (e não latinas, a Ibéria como senhora da África septentrional, a ibéria como destruidora do prestígio e do predomínio francês.²¹¹

Para Pessoa la síntesis civilizacional consiste en aglutinar y dar sentido a los elementos dispersos de una nación. De aquí surge la división de dos tipos de naciones: los países que crean civilización: Inglaterra e Italia, y los países que la distribuyen: Alemania y Francia.²¹² En esta división Pessoa hace una excepción con España y Portugal pues para él el imperialismo del siglo XVI y XVII fue una dispersión natural de la península que implicó un imperialismo de tipo territorial y cultural en el

²¹¹ Lo que es supremamente convincente es crear la Ibericidad ahora mismo. Tender todas las energías de nuestras almas hacia un fin, por todos los fines inmediatos que tienen. Este fin es Iberia, Iberia como dueña espiritual de las Américas ibéricas (y no latina, Iberia como la dama de la África septentrional, Iberia como la destructora del prestigio y el dominio francés. Pessoa, Fernando. *Ibid.*,

²¹² La oposición de Pessoa a Francia y Alemania tiene su origen en una incompatibilidad de caracteres, además de que los considera que el imperialismo que representan un imperialismo que se despliega a través de la guerra. Al retomar la idea del imperio, Pessoa se va adherir a la promoción de los gobiernos unipersonales y fuertes de ahí un primer apoyo a Salazar y Mussolini.

que personajes como Colón, Vasco da Gama y Fernando de Magalhães pueden considerarse los fundadores de la civilización.

El poeta portugués habla de un imperialismo espiritual de Iberoamérica en términos proféticos, plantea recuperar el dominio mundial en el que España y Portugal sean un resumen de civilizaciones pasadas. Para este tipo de objetivos es de primordial importancia plantear una base social centrada en la cultura y el arte (síntesis de Europa), pues el principal fin es crear una nueva literatura y una nueva filosofía. La sentencia de Pessoa en *Iberia. Introdução a um imperialismo futuro* es: ansia de dominio y gloria de expansión.

El caso de Pessoa nos permite observar que no se rechaza la idea de imperio, pero sí se reacciona al posicionamiento y surgimiento de nuevas potencias como la norteamericana, la alemana o la francesa. Para competir en el escenario imperialista de la época España y Portugal tienen dos tareas: primero recuperar y reconocer la época imperial de la península ibérica, y, después, procurar la reintegración del territorio que fue fragmentado desde el periodo de las independencias.

En consonancia con esta tendencia, los intelectuales, políticos y artistas latinoamericanos también elaboraron este tipo de proyectos. Desde México hasta Argentina este posicionamiento se hizo presente a partir de la confrontación con Estados Unidos. Durante la década de 1920, especialmente con el despliegue de la presencia norteamericana en la Cuenca del Caribe, surgieron en todo el continente una serie de propuestas de unificación que fueron desde las político-diplomáticas hasta las estéticas que concibieron al territorio latinoamericano como el espacio en el que se realizaría el espíritu.

Intelectuales como Ramón del Valle-Inclán y su Federación Ibérica²¹³; Ricardo Rojas con *Eurindia* y como el que planteará José Vasconcelos en *La Raza Cósmica*

²¹³ Sobre este proyecto José Vasconcelos señala en *Indología*: “Estuve también en Granada para ver la Alhambra, la sierra y los inevitables gitanos, me bañé en el mar de Valencia y comí paella en sus vegas. En Barcelona después de bailar la Sardana me convertí a la autonomía y comprendí el proyecto de Valle Inclán, genial como todo lo suyo, de hacer la Federación Ibérica con Cataluña, Portugal y Galicia, y Castilla y las Vascongadas, y Andalucía. La República Federal Ibérica como un modelo para la futura República Iberoamericana. Pero es claro que don Ramón no será llamado a

e *Indología*, elaborarán propuestas similares a los de Pessoa retomando dimensiones artísticas, políticas y estéticas. Una de las propuestas más complejas y eruditas fue la del pintor argentino Oscar Agustín Alejandro Schulz Solari, mejor conocido como Xul Solar.

Xul Solar es uno de los sujetos esotéricos latinoamericanos más complejos. Su obra abarca desde la pintura, la escultura, la música y la ilustración. Su formación como esotérico se remonta a su travesía por Europa que duró casi 12 años (1912 a 1924), durante su estancia en Inglaterra, Francia, Italia y Alemania donde entró en contacto con los principales movimientos esotéricos del momento. En Francia entabló contacto con Aleister Crowley²¹⁴, en Alemania con el movimiento Antroposófico de Rudolf Steiner²¹⁵, los rosacruces y los masones, pero su influencia más importante fue su lectura de *Lo Espiritual en el arte* de Kandinsky.

Alejandro Xul Solar es considerado uno de los artistas de vanguardia más representativos de Argentina. Entre su producción encontramos el diseño de marionetas a partir de personajes del zodiaco; una interpretación del Tarot; la elaboración de mapas astrales, etc. Su obra estuvo influenciada por la cábala, el I Ching e incluso llegó a traducir parte de *La Voz del Silencio* de Blavatsky²¹⁶. La presencia del imaginario y tópicos esotéricos se encuentran desde el proceso creativo hasta el detalle más mínimo de su obra. Xul pintaba las visiones que experimentaba como parte de su entrenamiento con Crowley. Según Bernardete Ramos Flores el nombre Xul Solar, con el que comenzó a firmar sus obras desde 1916, no solo es una simplificación fonética de su nombre.

realizar su plan desde un misterio: más fácil es que lo pongan preso para confirmar mi teoría". Vasconcelos, José, *Indología*, Barcelona: Agencia Mundial de Librería, 1927, p. IV.

²¹⁴ Abós, Álvaro, *Xul Solar. Pintor del misterio*, Buenos Aires Sudamericana, 2017, p. 92.

²¹⁵ Bernardete Ramos señala que Xul Solar viajó en 1923 a Stuttgart para formar en las Jornadas Artístico Pedagógicas organizadas por Rudolf Steiner. En esta misma estancia escuchó varias de las conferencias sobre antroposofía. Ramos Flores, Bernardete, *Xul Solar e Ismael Nery entre outros místicos modernos. Sobre o revival espiritual*, Campinas, Mercado de Letras, 2017, pp. 25-26.

²¹⁶ En el Archivo Xul Solar del Pan Klub se puede consultar 43 hojas de traducción que hizo Xul Solar al texto Blavatskiano de *La voz del Silencio*. Fundación Pan Klub, Museo Xul Solar. El Archivo Xul Solar cuenta con un archivo hemerográfico muy importante de publicaciones teosóficas del continente latinoamericano.

Puede parecer que apenas quis simplificar a fonética de seu nome, más há significados mais transcendentales. Xul ao revés se lê Lux, que é a unidade de medida da intensidade da luz. Schulz Solari se transforma assim em "intensidade do sol", que é a fonte da luz e da energia do cosmos, simbolismo constate na obra de Xul, uma maneira de estar presente, tal vez mirando os espectadores no plano pictórico.²¹⁷

La extensa obra de Xul Solar, merece un estudio aparte. Para nuestros fines recuperamos dos elementos de su obra que están estrechamente relacionados con las concepciones de América como utopía. Primero queremos hacer referencia al proceso que describe Bernardete Ramos Flores como parte de su apropiación de la serpiente como símbolo de su obra, y, dentro de lo multifacético que era, el proyecto del *neocriollo* y la *panlengua*.

Entre 1919 y 1923 Xul experimentó una transición de significados en el uso del símbolo de la serpiente. En sus obras *Podré* (1919); *Hombre y Dragón* (1922); *Drago y San Jorge* (1923), el dragón simboliza el mal o el materialismo y cada uno de estos cuadros representa la lucha espiritual contra el materialismo. Para 1923 el símbolo del dragón va dar un giro con el acercamiento de Xul a la cultura mexicana, especialmente con su lectura del Diario de Viaje de Humboldt.²¹⁸

En 1924, durante la *Exposición de Arte Latinoamericano* del Musée Galerie, Xul presenta sus obras *Cabeza, Composición, Mujer y Serpiente*.²¹⁹ En cada una de estas piezas hizo referencia al significado de la serpiente en el universo mesoamericano, destacando obras como *Tlaloc* y *Nana Watzin*. El pintor argentino incorporó a Quetzalcóatl que junto con el uso de colores, líneas y planos su obra en estos años adquirirá dinamismo. Desde este momento Xul tuvo la certeza de que América era el espacio en el que se desarrollaría la nueva humanidad.²²⁰

A su regreso a Argentina se integró al movimiento de vanguardia, autodenominado criollista, de la revista *Martín Fierro*, y comenzó su etapa

²¹⁷ Puede parecer que sólo quería simplificar la fonética de su nombre, pero hay significados más transcendentales. Xul al contrario se lee Lux, que es la unidad de medida de la intensidad de la luz. Schulz Solari se convierte así en la "intensidad del sol", que es la fuente de luz y energía del cosmos, un simbolismo que se encuentra en la obra de Xul, una forma de estar presente, como mirar a los espectadores en el plano pictórico. Ramos Flores, Bernardete, *op.cit.* p. 26.

²¹⁸ *Ibid.* p. 75.

²¹⁹ Folleto de la *Exposición de Arte Latinoamericano, 1924* Fundación Pan Klub, Museo Xul Solar

²²⁰ *Idem.*

americanista en la que destacará la ilustración del libro *El idioma de los argentinos* de Borges y la portada de la revista *Proa* con un dibujo denominado *Unión Latinoamericana*. Xul se apropiará de la simbología mesoamericana y será su pintura *Drago* la más representativa de su criollismo. Reproduzco aquí la descripción de Bernardete Flores sobre este cuadro para dimensionar la síntesis e intención de la pintura:

Em primeiro plano, uma grande personagem de pé, desafiante transportada por um dragão engalanado pelas bandeiras da América Latina e ladeado, talvez saudando, pelas bandeiras das metrópoles, Itália, França, Estados Unidos e Portugal, desliza por sobre o mar, saindo da América em direção à Europa, invertendo o fluxo da colonização. A cena confere à obra uma sensação de dinamismo e velocidade, determinação e certeza de uma missão a desempenhar. O sol, a lua as estrelas e um cometa que cruza o céu conferem à cena uma aura mística com referências as divindades pre colombinas.²²¹



Figura 2. *Drago*, Xul Solar, 1927.

²²¹ En primer plano, un gran personaje de pie, llevado desafiadamente por un dragón que mira las banderas de América Latina y flanqueado, tal vez saludando, perlas de las banderas de las metrópolis, Italia, Francia, Estados Unidos y Portugal, se desliza sobre el mar, dejando a América en dirección a Europa, invirtiendo el flujo de la colonización. La escena da a la obra una sensación de dinamismo y velocidad, determinación y certeza de una misión a cumplir. El sol, la luna, las estrellas y un cometa que cruza el cielo dan a la escena un aura mística con referencias a deidades precolombinas. Flores Bernardete *ibid.* pp. 87-88.

La transición del dragón a Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, sugiere que Xul, en consonancia con otros sujetos esotéricos en América Latina, concibe a la región como el lugar de la redención de la humanidad. Para acentuar este carácter en *Drago* vale la pena detenernos en el año en que aparece. 1927 es el año de auge de un entusiasmo por la viabilidad de derrotar al materialismo en América Latina. En ese año se fundan una serie de organizaciones antiimperialistas: La Liga Antiimperialista Latinoamericana en México, y la Unión Latinoamericana en Argentina, y es el año en que surge a la luz pública la guerrilla encabezada por Sandino.

Este proyecto estético cobraría otra dimensión con la elaboración del *neocriollo* primero, y la *panlengua* después. Uno de los elementos que llaman la atención en la trayectoria de Xul es su necesidad de jugar con el lenguaje. Ésta será la base que sostiene su utopía de síntesis de la humanidad ya que facilitaba la comunicación entre los hombres. Ambas elaboraciones lingüísticas se relacionan con las visiones y sueños que el pintor argentino experimentaba. En *Apuntes de neocriollo* relata una visión dinámica, erótica, antropomórfica y urbana en la que transita por espacios lúgubres donde hombres, animales y almas penan hasta alcanzar la luz:

Encuentro una procesión de ángeles de caras rosadas del color de la aurora, con trajes de mantos blancos, rayados de amarillo subido y rosa como cebras, casi flotando como grandes pétalos. A uno, el mayor, LEOÉ, lo adulo. [...] Oigo que canta toda la compañía, como 100 voces especiales, celestialidad sonora que entiendo y que preveo: olas, olitas, vientos, hálitos, respiraciones, flores kinéticas, cohetes, hondonadas, mancas de fuego, escritura kinéticas, vacíos orgánicos, animales temporarios, todo sonido.²²²

El *neocriollo* consiste en una mixtura entre el portugués y el español con algunas incrustaciones de inglés.²²³ Pensamos que su invención responde a ese

²²² Xul Solar, Alejandro, "Pan-ajedrez, o Pan- Juego, o ajedrez criollo" incluido en Artuondo, Patricia, *Alejandro Xul Solar. Entrevistas, artículos y textos inéditos*, Buenos Aires: Corregidor, 2017, p.194.

²²³ EJEMPLO DE GLOSA DEL NEOCRIOLLO

Xu=su de ellos (shu)	Man=humano	Per= que dura, continuo	Epi= encima
----------------------	------------	-------------------------	-------------

momento americanista de la obra de Xul Solar, primero porque consideró que América, mostraba a un mundo convulso que era posible la convivencia y fraternidad entre los países latinos, y esto se resumía en considerar al continente como un espacio para la potencial creación. De hecho, para dar identidad a este proyecto Xul confeccionó varias banderas con los colores del arcoíris para representar a América Latina:

Xul vivía obsesionado con la unidad latinoamericana. Había hecho una bandera para Latinoamérica. Está integrada por los colores del arcoíris, pero ellos no están agrupados, son tiras sueltas, como si fueran un estandarte, y eso tendría que explicar la necesidad de que estas naciones, al mismo tiempo que concertadas, fueran también un todo orgánico. En ese sentido, Xul es un precursor de la unidad de nuestra América, como lo fue Irigoyen, como lo fue Dellepiane²²⁴

Álvaro Abós, biógrafo del pintor argentino, atribuye la atracción lingüística de Xul por las lenguas al contexto políglota al que estuvo expuesto en la ciudad de Buenos Aires de inicios del siglo XX, por ello lo considera como un recurso de sobrevivencia y al mismo tiempo un recurso estético: “el neocriollo tenía una aplicación multifuncional; en la pintura, Xul lo necesitaba para introducir el misterio y atracción a sus cuadros, ya que en los títulos o en la misma pintura insertaba palabras o frases”²²⁵

A la par de la creación del *neocriollo* Xul elaboró la *panlengua*. La *Pan* (totalidad) *lengua* (sistema de comunicación verbal propio de una comunidad humana) fue una hibridación del español, el inglés, el portugués, el italiano, el alemán y el guaraní. Coincidimos con Jorge López Anaya cuando señala que Xul Solar recupera la idea de desarrollar una lengua adánica²²⁶ que no únicamente permitiera la comunicación entre las distinciones sino también cuando no existía separación

Sür_ sobre,super	Dootri=en otra parte	C´len= caliente	Tun= temporario
G´ral= en general	Bria= mundo de almas	Sui= especial, a su modo	Fon=fónico

²²⁴ Citado por Abós, Álvaro, *Xul, Solar. Pintor del misterio*, Buenos Aires: Sudamericana, 2017, p. 240.

²²⁵ *Ibid.* pp. 237-238.

²²⁶ López Anaya, Jorge, *Xul Solar, una utopía espiritualista*. Buenos Aires: Fundación Pan Klub-Museo Xul Solar, 2002.

entre los hombres y todos podían comunicarse y entenderse. Se trata de regresar a la humanidad a su momento primigenio, es decir: a su contacto con Dios.

En el marco de la lectura esotérica tanto el *neocriollo* como la *panlengua* tienen un lugar central en la producción artística e intelectual de Xul Solar, sin las cuales no podríamos entender el sentido y continuidad de inventos como el Pan-ajedrez que era considerado: “un juego de habilidad combinatoria, independiente del azar, para una civilización más perfecta en lo intelectual, lo científico y lo estético.”²²⁷

C) LA EDUCACIÓN COMO TRASMUTACIÓN

Una de las premisas del esoterismo, que comparten tanto la teosofía como el espiritismo, es que la única manera de contribuir a la evolución de la humanidad, o la fusión con la totalidad, es a partir de la estimulación del conocimiento. Los intelectuales, políticos y artistas consideraban que para alcanzar este objetivo era necesario aproximar a todos los hombres al conocimiento. Como en el mito platónico de la Atlántida, los intelectuales latinoamericanos pretendieron configurar sociedades donde reinara la sabiduría y la convivencia entre lo material y lo espiritual. El fin de tal pretensión fue la de formar a un hombre nuevo caracterizado por el cultivo de lo intelectual y lo espiritual en un contexto de masas en la que, consideraban, primaba la educación clerical, la ignorancia y el prejuicio.

La educación se concibió como un tema de política nacional y un espacio para intervenir e ilustrar a las masas. En España el ejemplo más significativo fue la Nueva Escuela que se basó en el respeto al bilingüismo, la tolerancia religiosa, el paidocentrismo; la espontaneidad y la libertad como ejes de una metodología apta para el aprendizaje de los infantes.²²⁸ La educación fue uno de los ámbitos desde los cuales se buscó la laicidad para formar a ciudadanos que respondieran a una entidad suprema: la nación.

²²⁷ Xul Solar, Alejandro, “Pan-ajedrez, o Pan- Juego, o ajedrez criollo” incluido en Artuondo, Patricia, *Ibid.* p. 194.

²²⁸ García Baena, et al., *op. cit.*

En este punto vale la pena retomar los esfuerzos que realizó la Sociedad Teosófica. Como parte de la expansión que experimentó el movimiento teosófico con Annie Besant surgieron las Ligas de la Bondad que pretendieron inculcar amor al semejante y a la fauna, la educación basada en la colectividad y la cooperación, y la reivindicación de la individualidad y la autodisciplina. Este proyecto de la S.T. a tendrá vigencia en el periodo de 1912 a 1927 en España y se basará en la cooperación entre la relación maestro-alumno, esfuerzo que será retribuido en la realización de la igualdad.²²⁹

Para concretar tal tarea fue fundamental la educación, específicamente la instrucción de la infancia, cuya finalidad sería ayudar al niño a manifestar el cultivo de la belleza, de la admiración hacia lo grande, el amor a lo sencillo y a la promoción de las cualidades del alma. Varios de los proyectos educativos que surgieron en esta época se explican porque la noción de niñez se transformó. El niño y la niña dejaron de ser considerados como seres incapaces de comprender —y los que solo a partir de la lectura podrían aspirar a la ciudadanía o a ser reflejo de la nación—, para reconocer su capacidad de comprensión con la pretensión de formar al ciudadano universal. Desde esta perspectiva se consideró a la infancia como el periodo de la vida en el que se provocaba la unión del espíritu a la totalidad confiriéndole una capacidad de estar en el mundo. Por ello fue fundamental inculcar los principales valores del esoterismo: amor, libertad, fraternidad y universalidad, de la misma forma que se instruyó el cuidado del cuerpo y la alimentación.²³⁰ Con este objetivo se apeló a la poesía, el cuento y la pintura como recursos didácticos que permitieran a los alumnos acercarse a una comprensión integral del mundo.

²²⁹ *Ibid.* p. 116.

²³⁰ Rosa María García Baena y Francisco Cazorla señalan que el impacto del proyecto educativo de la Sociedad Teosófica en España se materializó en la Orden de la Cadena de Oro a través de la cual se divulgó el “Código Moral para niños” de W. J. Hutsch. Entre los mandatos de este código se encontraban: la perfectibilidad del ser humano; la armonización de lo social con lo personal; preparar a la juventud para el servicio de la humanidad; reconocer y cumplir deberes con Dios y la sociedad; desarrollo de la fraternidad; respeto a las ideas de los otros; ser altruistas; ser amantes de la naturaleza; respeto a la vida; desarrollar la mente y priorizar la higiene para ser fuertes y sanos. *Ibid.*

En los países latinoamericanos varios proyectos educativos partieron de esta premisa: el de José Vasconcelos en México con *Cuentos Clásicos para niños*, el suplemento de Joaquín García Monge (1881-1958) *La Edad de Oro*, los propuestos por Xul Solar y Gabriela Mistral e incluso a inicio de los años cuarenta el de Salarrué con *Cuentos de Barro*.

Para la tarea de formar al hombre nuevo la relación maestro-alumno cobró relevancia. Desde la lógica esotérica es el maestro el que guía el proceso de aprendizaje, por ello buena parte de los proyectos educativos propuestos por estos intelectuales centraron su atención en los educadores e incluso en algún momento retomaron las enseñanzas teosóficas. La argentina Salvadora Medina Onrubia en el prólogo que realizó para el libro *La educación como servicio* de J. Krishnamurti definió la tarea del maestro en los siguientes términos:

Sé bien lo que significa la labor del maestro [...] Allí es él todo; él solo hace el niño; él tiene pedazo de futuro en sus manos, en su aparentemente modesta limitada esfera de acción.

En el maestro mismo; en la conciencia de su responsabilidad y de su trabajo en la medida de amor que da despierta en los corazones de los hijitos, está la esencia de la obra. Pero es necesario que antes de buscar conocer al niño, busque el maestro conocerse a sí mismo. Verse, valorarse y valorar su acción.²³¹

Uno de los tópicos esotéricos presentes dentro de la concepción del aprendizaje y construcción del conocimiento en estos pensadores fue la existencia de distintos niveles de conciencia, que también fue usado como modelo explicativo de las sociedades. Uno de los ejemplos que vale la pena recuperar es el texto *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* del filósofo mexicano Antonio Caso. El principal argumento de este texto es la recuperación de los tres niveles de la existencia que va del material hasta la experimentación de la gnosis. El primero, el de la economía, es el nivel de lo material, está relacionado con la dimensión biológica que se va a expresar en la asimilación del medio ambiente a través de la alimentación, y se manifiesta a través del egoísmo de forma consciente o inconsciente; el segundo es el nivel del desinterés en el que el hombre no se

²³¹ Krishnamurti, J., *La educación como servicio*, Buenos Aires: Impresiones y Ediciones Económicas, 1928.

mueve a través del ego sino por el altruismo que permite conocer las cosas como son, su fin es simplemente la contemplación, y en este nivel el artista es el principal actor; el tercer nivel es la existencia como caridad, en este el hombre adquiere su desarrollo pleno, pone énfasis en la idea de salir de sí mismo y darse a los demás. En este nivel se alcanza la libertad ya que es en la caridad donde la humanidad comulga.²³²

Uno de los elementos más importantes para la configuración del hombre nuevo es una noción redentora a la que está encaminada la formación de los niños. Premisas como la justicia, el bien, el cuidado del cuerpo, la armonización con la humanidad y el servicio a la misma, conformaron una idea de humanidad en la que está presente la búsqueda de una transmutación para alcanzar una evolución histórica y espiritual, y alcanzar la armonía añorada entre los hombres. Esta noción de evolución espiritual llegará a sus últimas consecuencias al concebir al cuerpo como último recurso para demostrar que el alma es superior a la materia, y en este punto la muerte será valorada positivamente, pues con el objetivo de unirse con la totalidad, el sacrificio y la inmolación, se convierte en la vía para convertirse en un símbolo que se integrará a la tradición.

D) TELURISMO: SIMBIOSIS ENTRE EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

Estos intelectuales asumieron como parte de su reflexión la idea de la naturaleza viva. Consideraron que la tierra, la vegetación, el aire, el clima, el agua influían en la configuración física y en el comportamiento de un tipo específico del hombre e incluso sostuvieron que la naturaleza tenía la capacidad de determinar el destino de un individuo y su sociedad.

El telurismo adquirió validez en tanto se le relacionó con la categoría raza. Según esta interpretación la simbiosis entre el individuo y su medio ambiente definía

²³² Caso, Antonio, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad. Obras Completas, Tomo III*, México: UNAM, 1972.

su estructura física, mental y espiritual, de ahí que existieran unas culturas más adelantadas que otras.

Uno de los ejemplos más completos de la relación entre raza, tierra y espíritu la encontramos en los planteamientos de Ricardo Rojas en *Eurindia* (1924) y *Silabario de la decoración americana* (1930). Los planteamientos de Rojas sostienen que la raza es un fenómeno espiritual que define a una colectividad que va tomando forma influido por el medio físico. Desde esta lógica la tierra en la que se establece un grupo lo dota de genuinidad, pues la unión entre el hombre y la tierra más que unir libera. Rojas sostiene:

Yo creo que la tierra y los astros son seres vivos, animados cada uno por un alma que pertenece a las más altas jerarquías angélicas (...) Hijas del ángel planetario son las almas de las Naciones, encarnadas en ciudades o en continentes para cumplir una parte de la tarea universal que salvará a los dioses caídos. Hijas de aquellas almas son las razas. Los individuos trabajan dentro del alma del planeta y los planetas dentro del alma del universo, que es, para nosotros, el sistema solar.²³³

Otro de los ejemplos representativos de la relación entre la naturaleza y el hombre es la figura y obra de Gabriela Mistral. Ciertamente la creación literaria de Mistral encaja como un ejemplo de la educación como transmutación, sin embargo decidimos ubicarla como una de las autoras que mejor despliegan el telurismo.²³⁴ El acercamiento de Gabriela Mistral con las corrientes esotéricas data del periodo de 1889-1910 en el cual los agentes formativos de la joven Lucila Godoy se encuentra en el pensamiento masón.²³⁵ Nelson Santibáñez ubica esta relación con Bernardo Osandón, quien fue masón miembro de la Logia 11 “Luz y Esperanza”, y promotor de la teosofía en la Serena.

A partir de este contacto Lucila Godoy tuvo acceso a la vasta biblioteca personal de Osandón y a la biblioteca del Club Coquimbo, la cara pública de la Logia

²³³ Citado en Miguel Ángel Muñoz, “Nacionalismo y esoterismo en la estética de Ricardo Rojas” Disponible en <http://www.caia.org.ar/docs/26-Muñoz.pdf>

²³⁴ El estudio de Gabriela Mistral como un sujeto esotérico comienza a ser analizado recientemente. Durante 2020 la Universidad Católica de Chile realizó el Coloquio denominado *Los Esplendores* coordinado por Breno Donoso el cual tuvo como objetivo revisar la potencia de la espiritualidad y religiosidad en la obra y la actividad pedagógica de la poeta chilena.

²³⁵ Santibáñez, Nelson, "Lucila Godoy y el pensamiento masón: fuente de formación espiritual temprana" disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=vjx5JGthYoE>

“Luz y Esperanza”. En estos espacios conocerá a Flammarion, Montaigne, Tolstoi, Schiller, Goethe, entre otros. La presencia del esoterismo en la vida de la joven Mistral la llevó a incorporarse en 1913 a la Logia Destellos de Antofagasta de corte mixto. Con esta experiencia Gabriela Mistral, definió su horizonte de sentido fundado en cuatro elementos: la realidad tiene un orden primordial; constante perfeccionamiento a nivel individual y colectivo; un radical sentido de la humanidad; así como la existencia de verdades fundamentales.²³⁶ Estas primeras lecturas llevarían a Mistral a definirse de la siguiente forma:

Soy cristiana, de democracia total. Creo que el cristianismo, con profundo sentido social, puede salvar a los pueblos. He escrito como quien habla en soledad porque he vivido muy sola en todas partes. Mis maestros en el arte y para regir la vida: la Biblia, el Dante, Tagore y los Rusos... vengo de los campesinos y soy uno de ellos. Mis grandes amores son mi fe, la tierra y la poesía.²³⁷

Gabriela Mistral compartió con personajes como José Vasconcelos la teoría de que el Trópico define geográfica y culturalmente a América Latina. Específicamente Mistral considera que “La naturaleza americana —que ha llegado a ser el personaje principal de la novela hispanoamericana— es quien determina en gran medida el comportamiento del hombre en esas tierras.”²³⁸ Luis de Arrigoitia subraya que desde esta concepción Mistral puede diferenciar a las gentes de tierra fría de aquellas que habitan las tierras cálidas, pero lo más importante es que el Tropicalismo le permite una comprensión de la historia y la cultura de la América Latina:

Tropicalismo es equivalente a naturaleza exuberante y esplendorosa, verbo excesivo, especie de barbarie artística que se da entre los escritores de América: ‘se busca la expresión enérgica, o la pictórica, o la emocionada de oración en oración, hasta que se vuelve el periodo hidrópico’. Sin embargo, esa cualidad no responde a un criterio geográfico; más que hispanoamérica es de toda la literatura romántica en lengua española y para probar su afirmación cita a autores mexicanos, centroamericanos, colombianos, que siendo hijos del trópico producen obra mesurada, verso ceñido, e imponderable sobriedad.²³⁹

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Mistral, Gabriela, “Vos Profunda”, *Revista Ariel*, n°1, 1925, p.14.

²³⁸ Arrigoitia, Luis de, *Pensamiento y forma en la prosa de Gabriela Mistral*, San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1989, p. 106.

²³⁹ *Ibid.* p. 107.

La simbiosis entre el sujeto y la naturaleza será uno de los elementos presentes en la obra mistraliana. Según Soledad Falabella esta simbiosis puede ser leída como un acto de religiosidad, entendida como un acto de vincular a las personas con el Todo, para Mistral que se expresa en su contacto con la naturaleza, su capacidad infundir de vida a su entorno y a partir del acto de la escritura vincular todo.²⁴⁰

3.4. La América Trascendental, un proyecto posible.

La clasificación anteriormente presentada es apenas una muestra de la complejidad que adquirió el discurso ocultista entre los intelectuales latinoamericanos de inicios de siglo XX. Este panorama adquiere nuevas dimensiones de análisis si nos preguntamos si ¿existieron vínculos entre estos personajes?; en el caso de que se hayan establecido estas relaciones ¿de qué tipo fueron? ¿entre quiénes? ¿con qué objetivo? ¿cuál fue el resultado?

Desde nuestra perspectiva los vínculos que establecieron los intelectuales, artistas y políticos latinoamericanos a partir de su adhesión al movimiento ocultista o que retomaron la narrativa ocultista no se agotan en su adscripción a alguna organización de corte hermético o por pertenecer a una misma clase social como la bibliografía sobre redes teosóficas lo ha planteado. Consideramos que estos abordajes no dan cuenta del tipo de vínculos que se establecieron en torno al fenómeno esotérico. Analizando en profundidad esta problemática Esteban Rodríguez Dobles considera que este tipo de redes están conformadas por sujetos que no necesariamente eran ocultistas militantes pero que si compartían principios humanistas.²⁴¹ El historiador costarricense analiza la fundación y consolidación de la

²⁴⁰ En el mismo sentido, Soledad Falabella, afirma que la presencia de los sustratos andinos del norte chileno se encuentra en la forma en que Gabriela Mistral expresa su animismo, es decir que dota a los animales, las piedras, las plantas con un alma humana. Falabella, Soledad. "Cultura popular, heterogeneidad y dialogismo en la religiosidad en Gabriela Mistral. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Wnctb5nqp1a>

²⁴¹ Rodríguez Dobles, Esteban, "Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia. 1904-1940. El caso de la Sociedad Teosófica de Costa Rica" en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *op. cit.* p. 80.

Sociedad Teosófica en Centroamérica y Colombia, y muestra que los lazos que se establecieron desde 1904 hasta 1940 tuvieron como finalidad expandir la estructura de dicha sociedad en los países centroamericanos a partir de sus vínculos con otras redes educativas, caritativas, vegetarianas, de paridad política²⁴², así como de estructuras académicas, artísticas y científicas.

El trabajo de Rodríguez Dobles demuestra que los individuos articulados en este tipo de redes son un grupo estructurado en torno a objetivos e intereses concretos en un contexto específico y con un fin determinado. Ante esta evidencia surge la pregunta: ¿los intelectuales latinoamericanos tenían un proyecto común de corte esotérico y se articularon en torno a él?

Si seguimos la definición de red que construye José María Imízcoz podemos definir hasta qué punto las relaciones que establecieron personajes como José Vasconcelos, Gabriela Mistral, Víctor Raúl Haya de la Torre y Sandino pueden ser una red. El historiador español define una red como el conjunto de relaciones efectivas²⁴³, es decir, aquellos vínculos que cuentan con un objetivo dentro de un marco temporal y espacial, los cuales se expresan en resultados concretos. Desde esta concepción de la categoría red podemos afirmar que *per se*²⁴⁴ no existieron acciones efectivas entre estos personajes, pues aunque compartieron los valores neohumanistas, el imaginario ocultista e incluso, algunos, fueron militantes de organizaciones esotéricas, sus vínculos no dieron resultados concretos de su actividad intelectual y política. Sin embargo, sus relaciones comenzaron a tener sentido a partir de las coyunturas en las que fueron protagonistas y donde la noción trascendental de América se materializó, nos referimos a dos momentos cardinales

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Imízcoz, José María, "Redes sociales y correspondencia epistolar. Del análisis cualitativo de las relaciones personales a la reconstrucción de redes egocentradas", en *Redes. Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*, vol. 21, 2011, pp. 98-183.

²⁴⁴ Claudio Maíz y Álvaro Fernández señalan que este tipo de intelectuales pocas veces tuvieron un contacto físico, su contacto fue casi siempre *in absentia*, es decir a través de lecturas, epistolarios, citas y la circulación de libros y revistas. Una de las prácticas más importantes, además de los epistolarios, fueron las giras que permitieron su acercamiento y colaboración. Maíz, Claudio, y Fernández Bravo, Álvaro, *Episodios en la formación de redes culturales en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

en la historia de América Latina: La Revolución Mexicana, y el movimiento guerrillero encabezado por Augusto C. Sandino.

Pero más importante que la relación entre los distintos sujetos, en este caso lo que cobra relevancia entre los lazos que establecieron los artistas, políticos e intelectuales son los nodos, es decir los espacios en los que se articularon las relaciones. Claudio Maíz señala que la construcción de una idea de “patria intelectual” está atravesada por los centros más adelantados ya sea desde el punto de vista, técnico o estético²⁴⁵. En el caso que nos ocupa México y Centroamérica cumplieron este rol al ser dos espacios con una fuerte presencia del movimiento ocultista. En estos países las corrientes esotéricas, en sus distintas expresiones, permitieron la construcción de proyectos político-culturales que se articularon en torno a las dos premisas básicas de la América Trascendental: la confrontación entre materialismo (Estados Unidos) e idealismo (América Latina), y considerarse el espacio de redención y síntesis de la humanidad.

Además, estos proyectos coincidieron en articular sus esfuerzos en torno a planteamientos como: la recuperación del mito de la Atlántida para ostentarse como espacios donde se originó la humanidad; la reivindicación del reino de Castilla y Aragón para presentarse como fundadores de la cultura occidental; y a aspirar a reconstruir el imperio español por considerarse sus legítimos herederos.

Al considerarse origen y fin de la humanidad plantearon una reconfiguración epistemológica al recuperar el tiempo mítico. Comprendieron la historia como un espiral o un círculo que tiene como desenlace la síntesis de la humanidad a partir del progreso. Este designio sintetizador acepta la existencia de la diversidad de culturas en la región, pero siempre con el objetivo de la mezcla que conformará la raza elegida: la raza mestiza. Y, por último, los políticos e intelectuales se posicionaron del lado del pueblo, la masa, con la intención de estetizar su actividad política en la búsqueda de lo bello, lo bueno y la armonía.

²⁴⁵ Maíz, Claudio, *Constelaciones Unamunianas. Enlaces entre España y América (1898-1920)*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009, p. 19.

Entre 1917 a 1934 América Latina, específicamente México y la Cuenca del Caribe, fue el escenario en el que Estados Unidos se consolidó como potencia. Los procesos políticos de esta región se vieron intervenidos por los intereses norteamericanos que avivaron el sentimiento de rechazo al materialismo, que esta nación representaba. México fue el escenario de la primera revolución protagonizada por campesinos, obreros e indígenas del siglo xx. El movimiento que se opuso y derrotó a la estructura oligárquica y dictatorial que encabezaba Porfirio Díaz fue el resultado de una serie de actores que entraban en la lógica de modernización del México decimonónico. El desarrollo industrial que experimentó México permitió el surgimiento y organización del movimiento campesino y obrero que protagonizó el levantamiento armado de 1910, y el cual fue la base para la configuración del entramado jurídico que refundaría al Estado.

La revolución de 1910 permitió el reacomodo político de distintos actores e intereses que se materializaron con la promulgación de la Constitución de 1917, una de las primeras constituciones de corte social en la región latinoamericana. En el periodo de la institucionalización de la revolución, durante la década de los veinte, se elaboró una de las interpretaciones del nacionalismo mexicano que, desde una lógica esotérica, incluyó una narrativa que justificó el origen antiguo de América, se potenció como un escenario posible para el futuro de la región e integró al sujeto popular a partir de una estrategia nacionalista.

Como parte de la búsqueda de legitimidad tanto dentro como fuera de las fronteras del territorio mexicano, el grupo ganador de la lucha armada recurrió a varias tácticas para consolidarse, entre las que se encontraron: la proyección de un discurso revolucionario hacia América Latina; la defensa de una política nacionalista, y, por ende, la confrontación con Estados Unidos; los guiños a Alemania como contrapeso a esta relación, y la constante cooptación del movimiento obrero y campesino a partir del condicionamiento de las demandas consagradas en la Constitución de 1917.

La conjunción de este panorama permitió el posicionamiento de México frente al resto de los países latinoamericanos como un país de vanguardia política,

económica y cultural. Durante la llamada posrevolución, y específicamente en el proceso de reconstrucción de las instituciones mexicanas, se expresó nítidamente el ambiente ocultista que impregnó no solo el discurso revolucionario que sostenían los gobiernos de los sonorenses, sino también las bases de la creación de las nuevas instituciones que refundaron al Estado mexicano.

Esta impronta en el discurso de la Revolución Mexicana llamará la atención de otros intelectuales y opositores a los regímenes autoritarios de la época en Latinoamérica, quienes llegarían a conocer y participar de la construcción del discurso revolucionario que lideró desde 1921 José Vasconcelos. El protagonismo que fue adquiriendo México coincidió con el despliegue más violento de Estados Unidos en la Cuenca del Caribe y la inserción del comunismo dentro de las organizaciones obreras, campesinas y estudiantiles en América Latina especialmente bajo la bandera del antiimperialismo.

Entre 1921 y 1934 se fortalecieron una serie de vínculos entre los intelectuales de México y Centroamérica que se materializaron de distintas formas, ya fuera en revistas culturales, en colaboraciones institucionales y en redes de solidaridad. Estas relaciones comenzaron a articularse de forma efectiva, creando organizaciones, y elaborando argumentos, a partir de la invasión norteamericana en Nicaragua (1927-1934). La aparición del movimiento encabezado por Augusto C. Sandino fue visto a nivel continental como una reacción inesperada por parte de los nicaragüenses. 1927 puede considerarse un año de expresión latinoamericanista en la medida que la guerrilla nicaragüense adquirió simpatías e implicó a actores fuera de las fronteras del país centroamericano.

México, visto como un país de vanguardia en América Latina, fue el espacio en el cual se organizó una de las primeras experiencias solidarias del continente. Con la convergencia de las principales organizaciones antiimperialistas de la región —la Liga Antiimperialista de las Américas (LADLA); la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), la Unión Centro Sudamericana y de las Antillas (UCSAYA) y el unionismo centroamericano— se articuló una red militar, diplomática y de propaganda que permitió la circulación de dinero, personas y armas al cuartel

general de Sandino en las Segovias. Dicha estructura fue el resultado del trabajo de una serie de vínculos establecidos entre los intelectuales centroamericanos, desde la década de los años diez, y que operaron tanto en México como en los países centroamericanos, y en cierta medida en el resto de los países de América Latina.

Personajes como Rafael Heliodoro Valle, Salomón de la Selva, Hernán Robleto, José Pedro Zepeda, desde México, Froylán Turcios, Alberto Masferrer, Joaquín García Monge, entre otros en Centroamérica, cultivaron la narrativa ocultista que dio contenido a la empresa de Sandino. Aun no conocemos la dimensión de tales relaciones, pero por anteriores análisis que hemos realizado podemos afirmar que existen elementos de la narrativa esotérica que se encuentran presentes y su impronta es un elemento que ha permanecido durante el siglo XX.²⁴⁶

Los vínculos establecidos entre los intelectuales centroamericanos tuvieron su origen y consolidación a partir de su participación en espacios de discusión científica, literaria y pedagógica en Centroamérica donde destaca la presencia de las corrientes ocultistas como un marco de interpretación de la realidad y de intervención en la misma. Un momento definitorio para este grupo de intelectuales se dio en el México de la década de los años veinte, específicamente con el arribo de José Vasconcelos a la Secretaría de Educación Pública. No es que el pensador oaxaqueño los haya influido, sino que la empresa cultural que desplegó como ministro de educación incluyó la participación de algunos centroamericanos en dicha labor, dejando ver la viabilidad de una interpretación trascendental de Latinoamérica.

²⁴⁶ Galicia, Alejandra, "Revista Ariel La propaganda de la Red Antimperialista de Solidaridad con Augusto C. Sandino. 1927-1930", en Suzuki C., Cintra M., Cerqueira De Araujo G., *Redes Culturais Colaborativas Latino-Americanas, Vol.3 Organismos Internacionais nas Politicas Culturais para a América Latina. Arte, cultura resistência*, São Paulo, FFL/ USP, 2021, pp. 90-116.

CAPÍTULO 4

José Vasconcelos: La articulación de la trascendencia

4.1. Ocultismo y Revolución Mexicana

El espiritismo y la teosofía contribuyeron a la configuración del México moderno. A partir de su crítica al positivismo y a las oligarquías, y su estrecha relación con el liberalismo las corrientes ocultistas, en sus distintas manifestaciones, se hicieron presentes durante el derrocamiento de la dictadura de Porfirio Díaz y la institucionalización del movimiento revolucionario de 1910.

Específicamente en este último momento, el movimiento ocultista, su imaginario y sus valores respaldaron la configuración de un discurso nacionalista que operó al interior y al exterior. En lo interno, integró al sujeto popular a un proyecto nacional, mientras que en lo externo definió las relaciones diplomáticas de México con Europa, Estados Unidos y América Latina. Coincidimos con Mariano Villalba cuando señala que:

México constituye una verdadera vanguardia del esoterismo en América Latina al ser el país latinoamericano que mayores esfuerzos intelectuales se realizaron en ubicar un origen nacional en el pasado prehispánico en el 'Antiguo México' apelando a las corrientes esotéricas como la teosofía, el rosacrucismo y en términos de evolución racial.²⁴⁷

²⁴⁷ Villalba, Mariano, "Arnold Krumm-Heller. La Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina", *Ibid.* p. 250.

La búsqueda del origen nacional tuvo en el porfiriato su punto de partida, pero fue durante los periodos revolucionario y posrevolucionario que se logró construir un discurso nacionalista que incluyó a los distintos sectores de la sociedad mexicana, en el cual las premisas ocultistas fueron una referencia importante. Dicho discurso se caracterizó por designar a cada sujeto el lugar que le correspondía en la sociedad, entendida ésta como una configuración superior y majestuosa instaurada sobre un origen antiguo, que posicionaba al país con cierta superioridad en el concierto de naciones.

Para que esta idea de nación fuera elaborada y aceptada se necesitó del establecimiento y consolidación de las corrientes ocultistas en el espacio público mexicano. Ubicamos cuatro momentos de la historia del ocultismo en México que nos permiten explicar este proceso. A continuación, caracterizamos estos momentos retomando algunos ejemplos que consideramos más significativos.

4.1.1 Primer momento 1850-1900

Los trabajos que analizan al movimiento espírita en México coinciden en señalar que su arribo comienza con el proceso de secularización formalizado con el triunfo de la Guerra de Reforma (1858-1861).²⁴⁸ No fue casual que las premisas espiritistas fueran recuperadas por los liberales, que en su mayoría se dedicaban a la medicina, la abogacía, la ciencia, la ingeniería y a la política.

²⁴⁸ Desde el año 2000 se han elaborado una serie de tesis que exploran la presencia de esta corriente ocultista en territorio mexicano, la configuración del movimiento espírita con vínculos en Europa y la relación entre el espiritismo y la ciencia. Destacan los trabajos de Rojas Flores, Gonzalo, *El movimiento espírita en México. 1857-1895*. [Tesis de maestría], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000; Leyva Pérez Gay, José Mariano, *La Ilustración Espírita (1872-1893) y el espiritismo en México* [Tesis de licenciatura], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001; Díaz Ruvalcaba, Luis Alejandro, *Ciencia y espiritismo en el México decimonónico (1869-18790)*, [Tesis de maestría] México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011; Carlos González, Everardo G., *La República de los espíritus. Historia del espiritismo en México, 1848-1897*. [Tesis de doctorado] México, El Colegio de Michoacán, 2011 Vera y Cuspinera, Margarita Eugenia. *La ciencia cuestionada. Espiritismo versus positivismo en el siglo XIX mexicano* [Tesis de doctorado], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.

Sobre el arribo de las primeras manifestaciones espíritas José Ricardo Chaves señala:

Parece que no hay un acuerdo sobre cuando comenzó el espiritismo en México. Sergio Rodríguez habla de los primeros centros espiritistas en 1857 en la capital, mientras que Antonio Saborit habla de Guadalajara como la cuna espiritista, también en la década de los cincuenta. Alguien como José Natividad Rosales lleva el origen más al norte, a Coahuila, tierra natal de Madero, quizá la figura espírita más notable en los casi ciento cincuenta años de existencia oficial en México. Rosales vincula el surgimiento del espiritismo con el 'saurinismo' al cual define como 'una actitud cósmica nortea de la cual se deriva el espíritu nacional'. El término deriva de 'zahori' el árabe divino y se trataría de una tendencia local de videncia medio chamánica.²⁴⁹

Ciertamente, no hay un consenso sobre cuándo se presentaron las primeras manifestaciones espiritistas en México, lo que sí queda claro es que existen dos momentos en que el espiritismo fue recuperado por las élites intelectuales y políticas para reflexionar sobre la realidad nacional en busca del ideal de modernidad.

La primera etapa abarcó los años de 1850 a 1890. En este periodo encontramos las primeras expresiones del fenómeno de las mesas giratorias y el surgimiento de las organizaciones espíritas a lo largo del territorio mexicano. La importancia que adquirió el espiritismo se reflejó en la organización de un potente movimiento que abarcó todo el territorio nacional y que llegó a ser tan complejo como lo muestra Gonzalo Flores en su trabajo.²⁵⁰ Además, la recuperación de los valores y el imaginario espiritista en los ámbitos científicos, políticos e intelectuales se hicieron sentir en importantes polémicas y planteamientos políticos.

En el segundo periodo, que va de 1890 hasta 1934, el espiritismo alcanzó una importante organicidad²⁵¹, las premisas espiritistas encontraron legitimidad dentro de los ámbitos científicos, políticos y culturales teniendo una gran oportunidad de concretarse con la llegada a la presidencia de la República de Francisco I. Madero.

Como fue tendencia en la época, el espiritismo que se instaló en México fue la doctrina que elaboró Allan Kardec. Según Everardo Carlos Gonzáles la recepción del espiritismo kardecista fue un paso natural en el México decimonónico que,

²⁴⁹ Chaves, José Ricardo, *México heterodoxo. op. cit.*, p. 57.

²⁵⁰ Rojas Flores, Gonzalo, *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.* p. 62.

después de la guerra de Independencia (1810-1821), consideró a Francia política y culturalmente como un ideal.²⁵² Para ejemplificar esta afirmación el historiador mexicano señala como una de las primeras manifestaciones espiritistas las reuniones en torno a las mesas giratorias de la comunidad francesa durante el año de 1853, que fueron más una moda cultural que un proceso organizativo. Los estudios sobre el espiritismo en México ubican el año de 1857 como el momento del surgimiento del movimiento espírita:

En 1857 los espiritistas mexicanos se reunían en sus domicilios particulares en la ciudad de México. En Guadalajara se formaron grupos de practicantes en 1861. Un año después de la fundación de la *Revue Spirite*, en 1858, ésta ya se recibía en México. Hacia 1859 existía una Sociedad Espírita de México, cuyo presidente era el francés Ch. Gourgues.²⁵³

Con estos antecedentes la década de 1860 se caracterizó por la traducción y circulación de los textos de Kardec²⁵⁴ los cuales tuvieron una importante aceptación entre los intelectuales, políticos y artistas por su grado de sistematización y su carácter moralizador. La presencia de las premisas espiritistas se articuló con distintas expresiones, si bien aún no contamos con un panorama sistematizado de los alcances que tuvo el espiritismo en el México decimonónico presentamos algunos casos que consideramos ejemplifican la penetración de esta corriente ocultista en distintas esferas de la sociedad mexicana.

Uno de los primeros cuestionamientos a la noción de orden y progreso imperante en el México del siglo XIX la planteó Nicolás Pizarro (1830-1895). En escritos como *Catecismo Moral* (1868) combinó la independencia nacional, la justicia, la distribución de los bienes entre los menos favorecidos y la igualdad de derecho con ideales como la armonía, la caridad y la solidaridad para la construcción de una sociedad más justa. Esta propuesta fue descalificada por Gabino Barreda, alumno de Auguste Comte e impulsor de la institucionalización del positivismo en México, al considerar que Pizarro dejaba la moral a cargo de los individuos y no en

²⁵² Carlos González, Everardo G., *Ibid.* pp. 106-124.

²⁵³ *Ibid.* p. 144.

²⁵⁴ Díaz Ruvalcaba, Luis Alejandro., *Ibid.* p.27.

manos de los grupos autorizados que definían lo que era benéfico o dañino para una sociedad.²⁵⁵

Carlos Illades señala que Pizarro conjuntó sus inquietudes literarias y políticas para proponer soluciones a los problemas sociales, centrando su atención en la vulnerabilidad de los grupos indígenas. Como parte de sus argumentaciones incluyó el ethos ocultista al recuperar nociones como: considerar a Dios como el principio creador; sostener que todo ser viviente poseía una naturaleza animal y un alma²⁵⁶; enfatizar que toda acción individual y colectiva estaban encaminadas al encuentro con la divinidad; reconocer la idea de la reencarnación y sostener que el espiritismo era una forma superior de espiritualidad por permitir una relación directa con Dios.²⁵⁷

Illades y Sandoval señalan que: “Pizarro ahondó en la metafísica y derivó al espiritismo. Este periplo no fue atípico dentro de la izquierda decimonónica –en México tenemos el caso del coronel Alberto Santa Fe, autor del célebre documento agrario conocido como ‘La Ley del Pueblo’– que utilizaba al espiritismo para combatir los dogmas y prácticas del catolicismo. El anticlericalismo era su componente subversivo”.²⁵⁸ Como sugieren los autores, las premisas del espiritismo fueron un horizonte desde el cual algunos pensadores disertaron en la viabilidad de un proyecto netamente liberal para resolver la precaria situación y los derechos de las masas indígenas, campesinas y obreras.

En la década de los años setenta del siglo XIX, el espiritismo mexicano se articuló en gran medida entorno a la figura del General Refugio I. González (1814-1892). Al jalisciense se le atribuye la introducción del espiritismo kardeciano por ser uno de sus divulgadores más importantes. Fue el primer mexicano que tradujo al español los principales textos de Allan Kardec: *El Evangelio según el espiritismo*

²⁵⁵ Illiades, Carlos y Sandoval Adriana, “Filosofía y espiritismo en Nicolás Pizarro” en *Cuadernos Americanos*, vol.77, 1999, pp. 97-98.

²⁵⁶ Illades, Carlos, *Las otras ideas. El primer socialismo en México. 1850- 1935*, México: Ediciones Era- UAM Cuajimalpa, pp. 75.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 82;93;94.

²⁵⁸ Estas ideas se harán presentes también en la obra literaria de Pizarro, especialmente en su novela *La Zahori* que es considerada como una de las primeras novelas espíritas de México. *Ibid.* p. 100.

(1872) y *El Libro de los Espíritus* (1875), además de escribir *Cartas diabólicas escritas por Cabrión*.²⁵⁹

El general González también fue fundador de la revista *La Ilustración Espírita*²⁶⁰ (1868) y cuatro años más tarde de la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana. Esta organización fue resultado de la articulación de los círculos espiritistas que rápidamente surgieron en las distintas regiones del país.²⁶¹ Con esta expansión podemos observar la articulación del movimiento espiritista mexicano, que implicó la divulgación de la doctrina kardecista, y su incorporación al movimiento ocultista internacional.

Ya consolidados, los espiritistas mexicanos, articulados en torno a la figura de Refugio I. González y *La Ilustración Espírita* comenzaron su intervención en la vida pública. El grupo, conformado por Santiago Sierra, Pedro Castera, Moisés I. González, ejerció sus derechos de libre pensamiento y de expresión en una de las instituciones de mayor apertura del México decimonónico: el Liceo Hidalgo, ubicado en la Ciudad de México. Margarita Eugenia Vera señala que esta institución adquirió relevancia en los años setenta bajo las direcciones de Manuel Altamirano (1834-1893), Ignacio Ramírez (1818-1879) y Francisco Pimentel (1832-1893). En esta institución coincidieron: Guillermo Prieto (1818-1897), Vicente Riva Palacio (1832-1896), Gabino Barreda, Gustavo Baz (1894-1987), Santiago y Justo Sierra, Manuel Acuña (1849-1873), José Martí, Eduardo Garay, Jorge Hammeken y Mexia, Joaquín Calero, Laureana Wright (1846-1896), Telesforo García, Antonio García Cubas (1832-1912), José López Portillo y Rojas (1850-1923), entre otros²⁶²

Desde *La Ilustración espírita* el grupo encabezado por el general González entabló un diálogo en términos filosóficos y científicos con el positivismo que se

²⁵⁹ Leyva, José Mariano, *El ocaso de los espíritus.*, op. cit., pp. 81-83.

²⁶⁰ *La Ilustración Espírita* contó con tres épocas. La primera se publicó en Guadalajara de 1868 a 1870 y tuvo como director a Refugio I. González. La segunda época, publicada en Guanajuato, estuvo a cargo de Alphonse Denné abarcó de 1870 a 1971, y la última época se publicó en Ciudad de México de 1972 a 1979, nuevamente bajo la dirección del general González. Carlos González, Everardo G. *Ibid.* pp. 165-170.

²⁶¹ *Ibid.* pp.172-214.

²⁶² Vera y Cuspinera, Margarita Eugenia, *La ciencia cuestionada. Espiritismo versus positivismo en el siglo XIX mexicano*, *Ibid.* p. 221.

concretaría en los llamados “debates del Liceo Hidalgo”. Realizados en cuatro sesiones la comunidad de dicha institución, agrupada entre espiritistas y positivistas, discutió la viabilidad del espiritismo como ciencia frente a la tradición positivista. El que ha sido denominado el primer debate filosófico en el México Moderno,²⁶³ se enfocó en temas como la científicidad y racionalidad del espiritismo, las condenas a esta corriente por considerarla metafísica y una defensa de los espiritistas a un conocimiento que conjuntaba la razón, la imaginación y los sentidos.²⁶⁴

La Ilustración Espírita también dio cuenta de las expresiones populares con las que se vinculó el espiritismo, este fue el caso de la Niña de Cáborá (1873-1903). Como parte de sus investigaciones Refugio González se embarcó en el estudio del caso de Teresa Urrea, una joven sinaloense, que después de una serie de episodios, en los que parecía poseída, adquirió la capacidad de curar enfermos.²⁶⁵ El impacto de Teresa Urrea no solo involucró a la élite de la sociedad sinaloense sino a los pueblos indígenas de la zona, y sería con el levantamiento de Tomochic, una población del estado de Chihuahua en 1892, que adquiriría relevancia nacional bajo el nombre de la Santa Niña de Cáborá.

El conflicto de Tomochic tuvo como principal motivo el despojo de tierras de los tarahumaras y las vejaciones que este grupo había sufrido por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas. Los inconformes combinaron esta situación con una “histeria religiosa” en la que estuvo involucrada la Santa Niña de Cáborá por haber ungido como San José al líder del movimiento que, con esta investidura, tomó decisiones en contra de las principales autoridades del poblado. Ante tal sublevación el gobierno de Porfirio Díaz realizó una matanza en la iglesia donde se resguardaban los seguidores que gritaban; ¡Viva la Santa de Cáborá!²⁶⁶

²⁶³ Tortolero, Yolia, “Impresiones en torno a una nueva creencia. El espiritismo en México durante sus primeros años:1870-1890”, en *Cuicuilco*, n°6, 1999; Leyva, *Ibid.* p. 154.

²⁶⁴ Vera y Cuspinera, Margarita Eugenia. *Ibid.* pp. 225-277.

²⁶⁵ Se sabe que Teresa Urrea tuvo un episodio en el que pareció muerta y después de un par de semanas se incorporó delante de testigos. Este evento le adjudicó la fama de haber resucitado, sin embargo, lo que más llamó la atención fueron los poderes de adivinación y curación que adquirió.

²⁶⁶ Frías, Heriberto, *Tomochic*, México: Librería de la Vda. De CH. Bouret, 1911.

El impacto de este caso para *La Ilustración Espirita* fue definitivo debido al desenlace de la historia. Según Leyva, el trato que la revista espirita dio al caso de Teresa Urrea se centró en explicar sus cualidades curativas que se asemejaban al magnetismo, pero este esfuerzo fue superado por la coyuntura, pues el intento de hacer pasar este caso como científico fue interpretado como un ataque no solo a la base científica y religiosa que sostenía al régimen sino a la figura de Porfirio Díaz.²⁶⁷

Los integrantes de este círculo también encontraron en la literatura un ámbito para la reflexión, la divulgación del espiritismo e incluso para hacer propuestas estéticas. Tatiana Suárez analiza la complejidad que adquieren algunos autores espiritistas como es el caso de Santiago Sierra. Para esta autora la obra de Sierra, en comparación con otros escritores que retomaron motivos espiritistas, hay un compromiso y profundidad:

A pesar de que en algunos relatos de Santiago la exposición de los dogmas pseudocientíficos espiritistas es detallada y con una perceptible función didáctica — propagandística, si se quiere— sus núcleos anecdóticos no son débiles, es decir, el artificio, el trabajo literario, no está subordinado a la exposición del discurso doctrinal, aunque tampoco el espiritismo puede considerarse un mero recurso o pretexto para la ficción. Las “Flores” de Santiago se sitúan en el umbral entre la literatura de inspiración espiritista y la literatura al servicio propagandístico de la doctrina de Kardec [...]²⁶⁸

Del mismo círculo espiritista rescatamos la figura de Pedro Castera. Dulce María Adame señala que como divulgador de la ciencia Castera fusionó su militancia espírita con su faceta de hombre de ciencia, minero y literato.²⁶⁹ La visión que Castera tenía de la actividad científica llevó a relacionarla con la metafísica, a partir de esta premisa sostuvo su creencia en el progreso de la humanidad. El espectro científico que aborda Castera es variado, trata temas sobre electricidad, la óptica, la

²⁶⁷ Otros movimientos fundados en México de la segunda mitad del siglo XIX con características parecidas a las de el caso de Teresa Urrea es el Movimiento Mariano Trinitario (1866) fundado por Roque Rojas, también conocido como el padre Elías, el Saurismo ya mencionado y el caso del Niño Fidencio.

²⁶⁸ Suárez Turriza, Tatiana, “Las versiones de *Flor de fuego y flor del dolor* de Santiago Sierra: del ocultismo al espiritismo kardeciano”, en *Literatura Mexicana.*, vol. 33, n°2, 2022, p.43.

²⁶⁹ Adame, Dulce María, “Breves apuntes del progreso de un siglo: los artículos de divulgación científica de Pedro Castera” en *Bibliographica*, vol. 2, n°1, 2019.

fisiología y la anatomía,²⁷⁰ y muchas de estas reflexiones se enmarcaron en su militancia dentro del espiritismo, donde fue miembro activo de la Sociedad Espírita Central y médium.

Su compromiso con el espiritismo y su fascinación por la ciencia se tradujo en su tarea como divulgador a través de artículos, reportajes, cuentos y novelas. En 1890 escribió *Querens* una de las primeras novelas de corte fantástico del continente americano. En este trabajo Castera incorporó las reflexiones científicas del espiritismo, con la ingeniería y la minería dando paso a una de las aproximaciones de la escritura sentimental realizada por hombres.²⁷¹

Los casos de Pizarro, el General González, Sierra y Castera pueden considerarse pioneros en la elaboración de lecturas de la realidad mexicana basadas en las concepciones científicas y filosóficas del espiritismo, lo que les permitió cuestionar los fundamentos del positivismo. Sin embargo, para inicios del siglo XX esta base quedaría en un segundo plano y daría paso a una interpretación del ocultismo más programática que consideró la moralización de la masa uno de los elementos más importantes para la transformación social. Esta sería la idea más recurrente entre las distintas facciones involucradas en la lucha armada iniciada en 1910. En este periodo se iniciaba la segunda etapa del espiritismo. José Mariano Leyva caracteriza esta etapa de la siguiente forma:

Las comunicaciones de *La Ilustración Espírita* [principal órgano difusor del espiritismo en México] jamás eligieron a un médium como gran personaje político que tuviera la misión de cambiar [de forma radical] al mundo. Ningún espíritu anteponía la patria al mundo y menos habla de derramar sangre. [...] Los primeros seguidores de Kardec en México hablaban de la inutilidad del sufrimiento extremo y lo válido de los placeres limitados. Madero observó una conducta diferente. Bien se podría identificar a la suya como una escuela del espiritismo en México con propósitos muy distintos a los de la primera. Pero Madero y su revista *El Siglo Espírita*, publicada ya en el siglo XX, nada tenía que ver con el espiritismo filosófico, científico y moral del siglo XIX.²⁷²

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ Chaves, José Ricardo, *México heterodoxo. op.cit.*, p. 73; Chaves José Ricardo, *Isis modernista, op. cit.*, pp. 103-104.

²⁷² Leyva, Mariano, *op. cit.*, pp. 248-249.

4.1.2. Segundo momento: 1900-1910

Este segundo momento comienza con el siglo. Para estos años las premisas del espiritismo kardeciano ya se han instalado en el espacio público, y gracias a este esfuerzo comienza a articularse el movimiento teosófico. En este momento tanto el espiritismo como la teosofía son punto de articulación y una nueva forma de socialización para los políticos e intelectuales mexicanos, especialmente previo al levantamiento armado de 1910.

Si consideramos a la Revolución Mexicana como un proceso histórico que no necesariamente se origina con el llamado a levantarse en armas de Francisco I. Madero, sino que incluye distintas vertientes del liberalismo mexicano comprenderíamos qué la figura del coahuilense, como un sujeto esotérico, no es una excepcionalidad. Para inicios del siglo xx los liberales que se oponían al porfiriato conocían las corrientes ocultistas. Sus axiomas reforzaron su crítica a la dictadura ensalzando un humanismo donde la solidaridad, la caridad y la fraternidad estuvieron acompañadas de una postura radical con pretensiones de moralizar a la sociedad mexicana basada en la procuración de una interioridad, considerada una cualidad estética que veía a la violencia como el fin último para alcanzar la unión con el absoluto. Esta actitud fue acompañada de otras entre las que destacaron: la procuración de la gnosis a través de la renuncia de la vida material a favor del prójimo o la idea del apostolado y el martirologio, que encaminaban sus acciones a favor del pueblo.

En los primeros años del siglo XX se configuraron al menos dos posturas críticas al gobierno de Díaz. Por un lado, la encabezada por los hermanos Flores Magón y, por otro, el que se aglutinó en torno a la figura de Francisco I. Madero. Ambas tuvieron un acercamiento a las doctrinas espíritas, aunque las influyó de manera distinta.

En el caso del magonismo no se puede asegurar que sus planteamientos hayan sido influenciados por el espiritismo. Sin embargo, sí se puede señalar el interés de algunos de sus miembros por esta corriente. Claudio Lomnitz apunta que para este

grupo tanto el espiritismo como la teosofía permitieron elaborar posturas radicales frente a la lucha contra la dictadura de Porfirio Díaz, primero, y, el rumbo de la lucha armada en cabecada por Madero, después, ya que los valores humanistas del ocultismo les permitió cultivar una suerte de espiritualidad que justificaba la violencia como un recurso para alcanzar la unión con la totalidad.²⁷³

Este fue el caso de Práxedis Guerrero (1882-1910), figura representativa del magonismo. Como parte de la élite guanajuatense, Práxedis tuvo acceso a un acervo de lecturas y autores que para el momento eran considerados la vanguardia: Lamartine, Julio Verne, Víctor Hugo, Juan Jacobo Rousseau y Camilo Flammarion fueron parte de su formación autodidacta. Su distanciamiento del catolicismo, que había sido la base de su formación, lo acercó al protestantismo al que consideraba la religión más cercana a las doctrinas de Jesucristo.²⁷⁴

Martínez Núñez, Pietro Ferrua y Claudio Lomnitz coinciden en que Práxedis Guerrero además de interesarse por el protestantismo se acercó al espiritismo sin que se haya adherido a ninguna de las dos, en términos espirituales.²⁷⁵ Sin embargo, Lomnitz considera que este coqueteo con el espiritismo y la influencia de Tolstoi determinó su adopción de la violencia revolucionaria y el anarquismo.²⁷⁶ Saber si el espiritismo influenció o no a Práxedis Guerrero es una tarea pendiente, pero para ejemplificar la afirmación de Lomnitz baste con citar al mismo Ricardo Flores Magón (1873-1922). El 14 de enero de 1911, con mucho dolor, Flores Magón daba cuenta de la muerte de Guerrero, en su artículo titulado “Práxedis G. Guerrero ha muerto”

²⁷³ Lomnitz, Claudio, *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*, México: Editorial Era, 2016, pp.375-380.

²⁷⁴ Martínez Núñez, Eugenio, *La vida heroica de Práxedis G. Guerrero*, México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1960, pp. 26-27.

²⁷⁵ Ferrua, Pietro, *Un anarquista en la Revolución Mexicana. Práxedis G. Guerrero*, México: Instituto de Antropología e Historia 2012, p. 23.

²⁷⁶ Lomnitz, Claudio, *Ibid.* p. Si bien los autores mencionados no refieren cuáles fueron sus fuentes espiritistas y debido a que no hay un estudio que analice si existió o no el espiritismo como fuente de acción política de Práxedis me tomaré la licencia de especular al respecto. La presencia de Flammarion como parte de sus lecturas juveniles pudo haberlo influido, pero especialmente su acercamiento al pensamiento del pedagogo anarquista Francisco Ferrer Guardia, quien mantenía una relación con una de las espiritistas más importantes de España: Amalia Domínguez.

recordaba la figura y personalidad del guanajuatense, y ponía énfasis en su actitud compasiva:

Era casi un niño Práxedes cuando, después de haber renunciado al lujo, a las riquezas, a las satisfacciones casi animales de la burguesía, se entregó al trabajo manual. No llegaba a las filas proletarias como un vencido en la lucha por la existencia, sino como un gladiador que se enlistaba en el proletariado para poner su esfuerzo y su gran cerebro al servicio de los oprimidos. No era un arruinado que se veía empeñado a empuñar el pico y la pala para subsistir, sino el apóstol de una gran idea que renunciaba voluntariamente a los goces de la vida para propagar por medio del ejemplo lo que pensaba.²⁷⁷

Guerrero no sería el único magonista atraído por el espiritismo. La estadounidense María Talavera Broussé, integrante del Partido Liberal Mexicano y compañera de Ricardo Flores Magón, se interesó por esta corriente esotérica. En una carta pregunta a Teresa Flores Magón:

“Tere dime si está aún Jacintita con ustedes quiero escribirle para que hable con Teja y que le pregunte si conoce la escuela de Joaquín Trincado. Es la más avanzada que la de Allan Kardec. La práctica de esta nueva escuela es muy vasta y rápida, tiene ya muchas cátedras públicas [...] yo estoy muy contenta con los conocimientos que he adquirido nuevamente y no he leído ninguno de sus libros. Nomás vi dos números del “Heraldo Espirita” y nos pusimos a practicar y nos dieron muy buenos resultados de cosas que nos dijeron los Hermanos del Espacio”²⁷⁸

El posicionamiento y radicalidad que adquirió el magonismo frente al movimiento armado de 1910 tuvo eco en Los Ángeles, California, especialmente dentro del movimiento feminista y abolicionista del que fueron parte Ethel Duffy y John Reed. Elizabeth Trowbridge quien era parte importante del movimiento magonista en Estados Unidos, tuvo particular interés en la teosofía:

Convencida de la necesidad de buscar un sentido vital más profundo que las meras convenciones de la sociedad dominante [...] se había negado a pertenecer a la iglesia anglicana y en cambio había mantenido amistad con la teosofista Evangeline Adams. [...] Elizabeth, estaba empeñada en una búsqueda que incluía un abanico de filosofías relacionadas entre sí y que buscaban la moralidad y la libertad humanas. Así pues, además de ser teósofa era socialista, feminista, defensora de los animales, vegetariana e incluso astrologa *amateur*. Era común este tipo de combinación entre la gente progresista de su generación.²⁷⁹

²⁷⁷ Flores Magón, Ricardo, “Práxedes G. Guerrero ha muerto”, en *Regeneración*, n°29, 1911.

²⁷⁸ Carta de María Brusse a Teresa Flores Magón, 20 de octubre de 1934, citada por Claudio Lomnitz, *Ibid.* p. 379.

²⁷⁹ *Ibid.* p. 87.

Si bien, una parte de los magonistas no comulgaban con ninguna religión si veían en los planteamientos ocultistas una serie de elementos que justificaban su acción política.

Una expresión más compleja se presentó en el círculo que se articuló en torno a Francisco I. Madero. La bibliografía que se ha ocupado de documentar el espiritismo de Madero considera la empresa espírita del coahuilense como una de las más complejas,²⁸⁰. La presencia del espiritismo en la vida de Madero se encuentra desde su infancia con el acercamiento a los textos de Kardec, pero fue, específicamente, con su viaje a Francia en 1883, cuando entró de lleno en contacto con el espiritismo, primero a través de la *Revue Spirite* y posteriormente en algunas sesiones donde participó como médium.

A su regreso a México Francisco I. Madero practicó el espiritismo tanto en su vida privada como en la pública. Convencido de los principios espíritas, su pensamiento y acción tuvieron el objetivo de conciliar lo material y lo espiritual para conseguir la unión con la totalidad. Bajo esta premisa consideró que el espiritismo kardecista era la vía a partir de la cual el hombre podía progresar, mejorar su carácter y cambiar el destino de la sociedad. Dentro de este marco Madero puede considerarse como un líder y mártir del movimiento espiritista mexicano.

Como líder, Madero se involucró en la divulgación del espiritismo a través del patrocinio de revistas espiritistas, y con el financiamiento de una estructura espírita que se volvió muy influyente primero, con la revista *Cruz Astral* y posteriormente con *El Siglo Espírita*. Además, hay que tomar en cuenta la publicación de su libro *La doctrina espírita* y sus comentarios de la *Bhagavad Gita* que estuvieron disponibles en los círculos espíritas ya entrada la década de los años treinta. Desde 1900 Madero se involucró en la formación de organizaciones espíritas y en 1906 y 1908 patrocinó

²⁸⁰ Krauze, Enrique, *Místico de la libertad: Francisco I. Madero*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987; Mayo M.C., *Odisea metafísica: Hacia la Revolución Mexicana: Francisco I. Madero y su libro secreto Manual Espírita*, Huston: Literal Publishing, 2014; Solares, Ignacio, *Madero el Otro*. México: Joaquín Mortiz, 1989; Tortolero, Yolia, *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero*, México: Senado de la República, 2004; Rosales, Alejandro, *La revolución de los espíritus. Francisco Ignacio Madero*, México: Océano, 2018.

el primer y segundo Congreso Espiritista realizados en México que tuvieron como intención:

[...] crear un centro directivo del movimiento espiritista en la república que esclareciera ciertos principios, hiciera propaganda de su creencia, pusiera la instauración de gabinetes científicos dedicados a estudiar el espiritismo y estrechara vínculos entre los círculos espiritistas nacionales y extranjeros.²⁸¹

Desde esta estructura Madero contribuyó a la formación de un movimiento de carácter nacional por considerar que sus principios permitirían transformar la realidad y moralizar a la sociedad mexicana. Además, por considerar que sus objetivos ayudarían a civilizar al país:

El Primer Congreso Espírita Mexicano se adhiere al principio de solidaridad entre los seres y á todo movimiento que lleve por objetivo la confraternidad universal como fundamento de la pas [sic]; y declara que es conveniente al interés común aceptar relaciones con los Centros espíritas, científicos filosóficos ú otros que trabajen dentro del principio enunciado.²⁸²

El movimiento delineado por Madero estuvo compuesto de políticos, diplomáticos, escritores, militares, poetas y editores, que participaron del movimiento que dio origen al levantamiento armado de 1910. Beatriz Gutiérrez Müller ubica entre estos personajes a la familia Madero, Flavio Guillén, Enrique Baig, José María Pino Suárez (1869-1913), Aquiles Serdán (1876-1910), Luis G. Rubín (1837-1922), José Salvadores Botas y Enrique Flores Mangel [además de los centroamericanos] Solón Argüello (1879-1913) y Rogelio Fernández Güell (1883-1918).²⁸³

El rumbo político que tomó Madero estuvo impregnado de su compromiso con el espiritismo al grado de considerar que su tarea política era reflejo de su práctica espírita. De ahí que sus libros *La sucesión presidencial de 1910*, escrito en 1908, y el *Manual Espírita* de 1909, firmado bajo el seudónimo de Bhima, fueron publicaciones complementarias en tanto se dirigieron a los grupos inconformes y víctimas del porfiriato. Después del destierro de Díaz a Francia y con la victoria

²⁸¹ Primer Congreso Espírita de México, 1906, p. 238.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ Gutiérrez Müller, Beatriz, *Dos Revolucionarios a la sombra de Madero. La historia de Solón Argüello Escobar y Rogelio Fernández Güell*, México: Ariel, 2016, pp. 63-64.

electoral de 1911 el compromiso de Madero con el espiritismo lo llevó a plantear su institucionalización.

Como mártir Madero llevó hasta sus últimas consecuencias su práctica espírita cuando fue asesinado y calificado como el Mártir de la Democracia en 1913. Desde su regreso a México Madero llamó la atención por su papel de médium escribiente en las sesiones espíritas. Fue en estas sesiones que se delinearon las acciones, privadas y públicas, que debía tomar para incidir dentro de la política nacional. Por ello Madero dejó de beber, fumar, meditó y se convirtió al vegetarianismo con la intención de purificar su cuerpo y fortalecer su estatus de espíritu superior para emprender obras de caridad a sus trabajadores en Coahuila.

Los estudiosos que analizan esta etapa de Madero coinciden en señalar que el libro *La Sucesión Presidencial de 1910* le fue dictado por el espíritu de Benito Juárez, y a partir de este hecho comenzó su intensa actividad política para derrocar a Porfirio Díaz. Ya en la presidencia, Madero siguió vinculando su práctica política con su militancia espiritista. A pesar de mantener esta relación en secreto, sus planteamientos suscitaron descalificaciones a su gobierno. Uno de sus más férreos defensores fue el costarricense Rogelio Fernández Güell.

En su texto *El moderno Juárez. Estudio sobre la personalidad de Francisco I. Madero*, Fernández Güell contestaba a los detractores de Madero sobre su postura al considerar al coahuilense como un hombre con grandes cualidades y reconocer el amor del pueblo hacia él. El costarricense definía a Madero como hombre de negocios, intelectual, político, militar además de ser generoso y pacificador:

Este hombre extraordinario que salió de las masas populares llevando, en forma de libro, el pan de la democracia á todos los hogares, antes de lanzarse a la lucha armada- que en sus adentros reconocía como el único medio para acabar con la dictadura- procuró ilustrar al pueblo acerca de sus deberes y derechos, y así se le vio, bajo amenaza de aquel gobierno todopoderoso, transformarse en apóstol y hablar a las multitudes el debido lenguaje de la libertad, infundiendo la fe do quiera que iba, y engendrando en corazones ese santo amor á los principios que hizo un mártir a Aquiles Serdán y un jefe victorioso a Pascual Orozco.²⁸⁴

²⁸⁴ Fernández Güell, Rogelio, *El moderno Juárez. Estudio sobre la personalidad de Francisco I. Madero*, México: Tipografía Artística, 1913, p.8.

Con un lenguaje secular Fernández Güell sacralizó la figura de Madero, incluso haciendo alusiones a la benevolencia del coahuilense dentro del periodo de guerra contra sus enemigos y traidores. Esta actitud llevó a concretar su asesinato en 1913. Los términos en los que Fernández Güell narró los acontecimientos que desembocarían en la muerte de Madero coinciden con la elaboración de una narrativa que irá estableciendo las características trascendentales, santificadoras y martirologicas del movimiento maderista en su búsqueda por derrocar la dictadura e instaurar la democracia en el país.

4.1.3 Tercer momento: 1913-1917

Durante el periodo más cruento de la Revolución Mexicana las corrientes ocultistas fueron consolidando su presencia en México. José Ricardo Chaves señala que:

la diversidad esotérica para ese tiempo [...] iba más allá de masones, espiritistas y teósofos, pues había también practicantes de otros grupos que, no por pequeños, dejaban de ser significativos, como fue el caso de los seguidores del ocultismo francés, concentrado en la figura de Gérard Encausse (1865-1916), mejor conocido como Papus, quien en Francia llegó a dirigir una serie de organizaciones esotéricas (martinismo, neognosticismo, neorrosacrucismo, masonería heterodoxa), algunas de las cuales se reprodujeron en México gracias a la acción de allegados suyos como Arnold Krumm-Heller y Alberto de Sarak. Estos últimos van a tener una gran actividad en México en este periodo y van a generar una gran reacción, a favor y en contra. En el caso de Sarak, el movimiento en su contra estuvo encabezado por figuras del “dosamantismo”, una corriente que nació, sobre una base ecléctica de positivismo, espiritismo y teosofía en la última década del siglo XIX, al inicio con pretensiones filosóficas y que seguiría en la siguiente con una deriva religiosa esoterizante, con un culto a la figura de su fundador Jesús Ceballos Dosamantes.²⁸⁵

Contrario a lo que parecería, la Revolución Mexicana propició que tanto el espiritismo y la teosofía se consolidaran, aunque de forma atropellada, pues contaron con un contexto de apertura intelectual, política y religiosa.²⁸⁶ Para inicios del siglo xx con un movimiento espírita consolidado se instaló la Sociedad Teosófica. Antes de la fundación de la primera rama teosófica en 1906 ya existía un contado

²⁸⁵ Chaves, José Ricardo, “Jalones para una historia de la Sociedad Teosófica en México”, *op. cit.*, p.11.

²⁸⁶ Chaves, José Ricardo, *México heterodoxo*, *op. cit.*, p. 52.

número de seguidores de la doctrina de Blavatsky entre los principales políticos e intelectuales del país participando en la divulgación de las ideas teosóficas, en los círculos espiritistas y en constantes polémicas con este grupo como la que establecieron Fernández Güell y Fernando Orozco y Berra ²⁸⁷

Fernández Güell es uno de los muchos ejemplos de la actividad transnacional de los sujetos esotéricos en América Latina en México. Podríamos decir que el costarricense es uno de los articuladores de las comunidades espíritas y teosóficas entre México, España y su natal Costa Rica. Fernández Güell llegó a México a finales de 1906 procedente de Barcelona, a partir de este momento se vinculó con la élite política del país, específicamente con el ministro de Relaciones exteriores Ignacio Mariscal. Ya instalado en la Ciudad de México comenzó a tener contactos con la Junta Central Permanente de los espiritistas mexicanos.

En 1907 escribió su texto *Lux et Umbra*, y en 1908 fue uno de los agentes que garantizó la internacionalización del caso de Ofelia Corrales. Fernández Güell fue el mediador entre el Círculo Franklin y la revista catalana *La Voz de la Verdad*, avaló la veracidad de las fotografías de la médium, y en el mismo sentido dio cuenta del fenómeno de Corrales en la revista *El Siglo Espírita*.²⁸⁸ De vuelta en México se incorporó a la Junta Permanente del Segundo Congreso espírita de México y comenzó a participar en *El Siglo Espírita*, para posteriormente hacerse cargo de la revista *Helios*, órgano de la Federación Espírita Mexicana. Desde ese momento se convirtió en un férreo militante del maderismo en los medios impresos.

Como sujeto esotérico Fernández Güell fue un militante e ideólogo del espiritismo. Como militante participó de la Federación Espírita de México y fue presidente de la Sociedad Espírita en 1910. En México Fernández Güell escribió *Pisquis sin velo. Tratado de filosofía esotérica* (1912), obra que para Francisco Rodríguez Cascante es una reinterpretación propia de la teoría espírita.²⁸⁹ Tras una prolífica aportación al movimiento ocultista y como maderista, tuvo que salir de

²⁸⁷ Chaves, José Ricardo, *Ibid.* p.13.

²⁸⁸ Molina Jiménez, Iván, *La ciencia del momento, op. cit.*, p. 57; Gutiérrez Müller, *Ibid.* p. 162.

²⁸⁹ Rodríguez Cascante, Francisco, "Espiritismo y antiimperialismo en Rogelio Fernández Güell" en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *op. cit.*, pp. 378-404.

México tras el golpe de Estado de Huerta y la muerte de Madero en 1913 para refugiarse en Costa Rica donde escribirá *La Revolución Mexicana. Episodios* (1915). Será asesinado en 1918 por la dictadura de Federico Tinoco.

Con la llegada de Huerta a la presidencia en 1913 el movimiento esotérico se vio limitado, sin embargo, esto no fue impedimento para que algunos de los más importantes sujetos esotéricos, especialmente los ideólogos, consideraran a México un terreno fértil en el que pudieron influir estrechando relaciones con los protagonistas del conflicto, en algunos casos para difundir las premisas ocultistas y en otros para concretar ciertos proyectos de otra índole. Este fue el caso de Arnold Krumm-Heller.

El alemán Arnold Krumm Heller, también conocido como Huiracocha, se estableció en México en 1904, participó estrechamente dentro del movimiento ocultista en México y de la élite política antes del movimiento armado y durante el mismo. Mariano Villalba ha rastreado la actividad política de Krumm Heller en México entre 1905 y 1920, y lo ubica cerca de las principales figuras del movimiento revolucionario, primero con Francisco Madero de quien fue médico y esoterista; además, colaborador del Segundo Congreso Espírita de México y activo militante del espiritismo y la teosofía, junto a Rogelio Fernández Güell, participando activamente en la vida política y militar en el periodo de 1911 a 1913.²⁹⁰ Posteriormente se adhirió a la facción constitucionalista encabezada por Venustiano Carranza con la que colaboraría en los ámbitos militar, médico, científico y diplomático ente 1915 y 1916.

Antes de su encuentro con “El Apóstol de la Democracia” Krumm-Heller participó activamente como militante del espiritismo, los rosacruces y la teosofía. Su vínculo con una importante parte del ejército porfirista, específicamente con el General Refugio Treviño lo llevará de vuelta a Europa para estudiar las minas de

²⁹⁰ Villalba, Mariano, *op. cit.* Beatriz Gutiérrez Müller señala que fue José Salvadores Botas, fundador de la editorial Botas, quien presentó a Krumm- Heller con Madero en el Campamento de Ciudad Juárez, y desde ese momento se convirtió en su médico particular. La cercanía de ambos personajes es evidente en la dedicatoria de Krumm-Heller a Madero en su folleto *No fornicarás* de 1912. Gutiérrez Müller, *Ibid*, p. 16.

Essen. En 1908 participó en el Congreso Masónico y Espiritualista de Papus, y en 1909, a su regreso a México, como parte de su tarea de divulgación, dictó cuatro conferencias esotéricas que pretendieron la propagación de las ciencias ocultas y las disertaciones teosóficas.²⁹¹

En estos años Krumm- Heller estableció vínculos con la comunidad científica mexicana, y colocó el conocimiento de los pueblos originarios como parte central de su narrativa ocultista, de aquí su afirmación de que la condición de mando de las razas arias y aztecas eran semejantes, y por lo tanto superiores por provenir del norte y mantenerse relativamente puras.²⁹²

Dos de las facetas importantes de Krumm Heller durante su estancia en México fueron su papel de doble agente, entre México y Alemania, pues al tiempo que construía vínculos con los principales líderes del movimiento armado veló por posicionar los intereses alemanes en México. Como parte de su cercanía con Venustiano Carranza colaboró como jefe del Hospital de Tampico, con el Partido Nacional Socialista y como director de las Escuelas de Tropa del Ejército Constitucionalista. En 1915 pretendió fundar la Sociedad Cruz de Hierro con Venustiano Carranza como presidente. Colaboró junto a Gerardo Murillo en la cooptación de la Casa del Obrero Mundial a favor del carrancismo para derrotar a las facciones de Villa y Zapata, y se convirtió en director del Ateneo del Obrero.

Mariano Villalba define a Krumm-Heller como el primer ocultista en realizar una producción original de las corrientes esotéricas, de ahí que su imaginario esotérico-político influyó a militantes del ocultismo, militares, artistas e intelectuales. Su originalidad radicó en:

[poner] énfasis en que las tradiciones occidentales eran común a determinadas representaciones de las culturas prehispánicas construyendo un imaginario en el cual la Revolución Mexicana era concebida como un proceso de vanguardia en Latinoamérica que posibilitaría el retorno del cristianismo gnóstico²⁹³

²⁹¹ Krumm- Heller, *Conferencias esotéricas*, Colección “Rosae Crucis” n°61, 1950.

²⁹² Pérez Monfort, Ricardo, *Cotidianidades, imaginarios y contextos. Ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*, México: CIESAS, 2008.

²⁹³ Villalba, Mariano, *Ibid.* p. 229.

En este mismo sentido los libros y folletos que publicó e hizo circular perfilaron una interpretación del movimiento armado. En su texto *Trilogía heroica*, escrito junto con Lucio Tapia, asemejó a Francisco I Madero y Venustiano Carranza con las figuras de las sagradas escrituras como Jesucristo y Moisés, y a la Constitución de 1917 como el decálogo que fue entregado a este último en el monte Sinaí. Krumm Heller interpretó en claves trascendentalistas y mesiánicas el movimiento iniciado por Madero de la siguiente forma:

Perecen los hombres, pero sus ideas no; hasta el fuego de las hogueras es impotente para destruirlas y persisten a través del tiempo y el espacio. La Revolución tomó mayor incremento desde el sacrificio de su iniciador y hoy casi toca a su fin; los mártires ocupan su puesto de honor entre los mortales, y los protagonistas del infame cuartelazo, unos han perecido en el ostracismo y los más vegetan en la miseria acosados por crueles remordimientos.²⁹⁴

El pensamiento antisemita y progermano de Krumm-Heller será la base de su interpretación de la Revolución Mexicana, además su papel de doble agente evidenciará que su antinorteamericanismo y reivindicación de las razas mexicanas²⁹⁵ tenía intenciones imperialistas.

La presencia de los ocultistas españoles también se hizo presente en ese periodo. Poco tiempo después de que Krumm Heller elaborara una versión mesiánica del carrancismo, el español Joaquín Trincado (1866-1935) se acercó al villismo. El fundador de la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal (EMECU) escribió el texto *La Revolución de México y el crimen de Norteamérica*. Los términos con los que Trincado analizó el conflicto mexicano se asemejaban a la lectura de Krumm Heller. Así señalaba:

Ya estamos frente a los hechos de la Revolución en México y la cuestión es compleja en cuanto a los hombres que están frente a los dos bandos, se dará como la luz, el uno del progreso y el otro del retroceso, Villa es el cono y Huerta la pía quiere pararlo y volcarlo. Pero Villa es el rebelde y Huerta el legar ¿cuál cumple la ley natural y eterna? Contestemos con un hecho conocido de todos judicial. Jesús es crucificado por rebelde a los sacerdotes, y sin embargo, la conciencia universal condena a Caifás que representaba en la religión un Dios, que no es el creador, y Jesús llamó hijo de Dios y su Dios era nada menos que el Creador, y aquí sin necesidad de gastar

²⁹⁴ Tapia. Lucio y Krumm-Heller, Arnold, *Trilogía heroica. Historia condensada del último movimiento libertario en México*, México: Andrés Botas Editor, 1916.

²⁹⁵ Pérez Monfort, Ricardo, *Ibid.*

tiempo, papel y tinta porque está en la conciencia que no esté prejuiciada, diré que Huerta es Caifás y Villa Jesús, el uno que quiere hacer ver que representa al pueblo, y el otro que se rebela ante la injusticia que se le hace al pueblo y se junta y lucha con el pueblo y le da en posesión lo que es suyo, lo que ha producido con su sudor y por tanto Villa representa la Ley del Creador.²⁹⁶

Para Trincado la figura de Francisco Villa era central en la materialización, desarrollo y triunfo de un proyecto comunalista en torno al que giraba su ideal de sociedad. El trincadismo fue relevante para un importante grupo de políticos e intelectuales mexicanos y latinoamericanos, en los que calará su proyecto comunalista y mesiánico entre los que se encontraron, como ya vimos, algunos magonistas.

En este periodo, y con apoyo de las organizaciones espíritas, comenzó a desarrollarse el movimiento teosófico en México. En 1906 se fundó la Logia Aura, pero fue durante el periodo de 1913 a 1917 cuando se estructuró la sección de la Sociedad Teosófica en México. En 1913 la logia Aura cambió de directiva con Consuelo Aldag, José Antonio Garro y José Romano a la cabeza, ese mismo año se fundó la Logia Amor. En 1915, en el puerto de Veracruz, surgió la Logia Apolonio de Tiana encabezada por la familia Guerrero con la afiliación de muchos teósofos que habían seguido a Carranza a su resistencia en Veracruz. Para 1917 se crearon las logias Mercurio, Teozitlalli, Sirio, Mayab y Sabna, estas dos últimas en Yucatán. Esta fue la configuración que le permitió a México fundar la Sección de la Sociedad Teosófica en 1919.²⁹⁷

Sobresale en la instauración de la teosofía la figura de la libre pensadora española Belén Sárraga. La también feminista inició en 1912 su gira contra el clericalismo y a favor del libre pensamiento en América Latina; sus premisas coincidirán con los postulados anticlericales del grupo de los constitucionalistas. La cruzada transnacional que Sárraga desplegó en América Latina se caracterizó porque:

²⁹⁶ Trincado, Joaquín, *La Revolución de México y el crimen de Norteamérica*, Nuevo León: EMECU, 2005, p.36.

²⁹⁷ Chaves, José Ricardo, "Jalones para una historia de la Sociedad Teosófica en México", *op. cit.*, pp.14-15.

Acomodó, desarrolló y fusionó sus identidades políticas (anticlerical, feminista, librepensadora, masona, obrerista y republicana) de acuerdo con los conflictos y los procesos sociales contradictorios que experimentaba en cada país que visitaba [...] No debe verse sólo como un proceso que viene de fuera para generar cambios ‘desde arriba’; por el contrario, el quehacer político de Sárraga suscitó ‘el efecto carambola’; buscó un objetivo, pero provocó múltiples reacciones y resistencias. [...] en México insistió en una posición más anticlerical, espiritista y librepensadora que encajaba con las políticas radicales de los caudillos revolucionarios: Francisco Madero (1911-1913); Felipe Carrillo Puerto (1921-1924), gobernador de Yucatán y los presidentes Álvaro Obregón (1920-1924) y Plutarco Elías Calles (1924-1928).²⁹⁸

La cercanía de Sárraga con Calles y con la élite revolucionaria posicionó a la española como una aliada de los grupos revolucionarios contra la iglesia católica y el positivismo y a la vez como propagandistas de los distintos gobiernos mexicanos desde 1910 hasta 1928.

4.1.4. Cuarto Momento: La institucionalización del ocultismo

Uno de los resultados de la presencia del espiritismo y la teosofía en el proceso revolucionario mexicano fue la consolidación de una apertura religiosa y política que permitió que los principios esotéricos fueran recuperados en la elaboración de proyectos políticos, así como para legitimar la victoria y la asunción al poder del grupo denominado constitucionalista. Tópicos como la verdad, fraternidad, paz, justicia, armonía fueron retomados para reinterpretar y resignificar los principales acontecimientos de la lucha armada. Así delinearon una narrativa articulada bajo el fundamento de encontrar el origen antiguo de la nación mexicana donde el sujeto articulador fueron los pueblos originarios.

Junto a la Constitución de 1917²⁹⁹ los principios ocultistas ayudaron a sentar las bases del nacionalismo revolucionario. Las corrientes ocultistas presentaron a

²⁹⁸ Fernández Aceves, María Teresa, *Mujeres en el cambio social en el siglo XX mexicano*, México: CIESAS-Siglo XXI, 20014, p. 79.

²⁹⁹ La Constitución de 1917 es la norma fundamental que rige y estructura la vida jurídica y política del México moderno. En su momento fue considerada como una de las constituciones más avanzadas de la región latinoamericana por incluir las garantías sociales entre las que se incluyen los derechos de los obreros (art. 123); la reforma agraria y la propiedad social (art. 27) y la educación universal y gratuita (art. 3).

México como un pueblo que emergía de un proceso violento, que como Quetzalcóatl volvía a la vida. Esta interpretación exaltó a las culturas indígenas evidenciando su carácter civilizatorio y mostró al pueblo mexicano como aquel en el que reinaría la justicia, la paz y la fraternidad entre los hombres y los pueblos. Este argumento se retomó en tres ámbitos de la vida pública mexicana: el arte, la ciencia y la política.

El ethos ocultista complementó el reconocimiento de las demandas y derechos de campesinos, obreros e indígenas dentro del nuevo orden jurídico que políticamente fueron utilizados de forma ambigua. En lo interno los derechos adquiridos por parte del sujeto popular fueron satisfechos de forma limitada o condicionada, mientras que, en lo externo, el grupo vencedor recurrió a varias estrategias para consolidarse, entre las que destacaron; la proyección de una imagen revolucionaria, particularmente hacia América Latina, en la que la presencia de las masas era fundamental para la construcción de una narrativa nacionalista.

Esta fórmula permitió al grupo en el poder posicionar a México como un país que, después del tránsito de un conflicto armado, se iba conformando como una nación homogénea, independiente y de vanguardia frente al reacomodo de los imperios y en un mapa latinoamericano caracterizado por gobiernos autoritarios. Esta interpretación rompió con la clásica noción de Revolución del siglo XIX que la concebía como una simple lucha por el poder entre las élites para incluir como parte de la lucha a las masas trabajadoras. En este contexto surgieron una serie de interpretaciones que justificaron el triunfo de los constitucionalistas e intentaron dar un toque trascendental al nacionalismo que coincidía, en cierta medida, con el proyecto porfiriano que buscaba la expresión propia del espíritu mexicano. Esta tarea comenzaría a tomar forma desde 1919 y vería su realización con el arribo de José Vasconcelos a la Secretaría de Educación Pública en 1921.

Desde 1915 ya encontramos este tipo de expresiones en la propaganda que realizó el pintor Gerardo Murillo, también conocido como Dr. Atl, durante su etapa constitucionalista. Dentro del carrancismo, el Dr. Atl participó en la propaganda contra Villa y Zapata por considerar a estas facciones una continuación del porfiriato,

el militarismo y representar los intereses de la iglesia y del capitalismo norteamericano.

La tarea de propaganda que realizó Dr. Atl tuvo como una de sus fuentes al ocultismo. Para el pintor el levantamiento armado no se reducía a una guerra civil, sino que la consideraba a una lucha por los valores humanos. En su conferencia *The Mexican Revolution and the nationalization of the land* define la lucha armada en los siguientes términos:

The Mexican Revolution is one of keenest manifestations of the world's conflict. It portrays the character of the conflagration that is so violently shaking the world. The telluric, racial, economic and political conditions of Mexico, put us in position to solve in a satisfactory manner and for benefit of the whole continent, the great social problems which confront us. The reforms affected in Mexico by this revolutionary movement, may serve the world as an example of a true social renovation and true justice, and our action may attain universal importance, if we make through and prejudice.³⁰⁰

En el contexto de la conmoción que provocó la Primera Guerra Mundial la Revolución Mexicana fue leída como una respuesta frente al militarismo y el capitalismo. En su conferencia *La importancia mundial de la Revolución Mexicana* enfatizó: “Nuestra lucha no es una lucha civil. Es por la autonomía individual y por la realización de los derechos colectivos [...] Nosotros luchamos dentro de una misma raza por destruir las causas primordiales que han originado el conflicto europeo: por el aniquilamiento del régimen capitalista, clerical y militar.”³⁰¹ Dentro de la argumentación de Gerardo Murillo la Revolución Mexicana representaba una fuerza moral de la que podría germinar la nueva humanidad, y era encarnada por el

³⁰⁰ La Revolución Mexicana es una de las manifestaciones más agudas del conflicto mundial. Retrata el carácter de la conflagración que tan violentamente sacude al mundo. Las condiciones telúricas, raciales, económicas y políticas de México, nos ponen en condiciones de resolver en forma satisfactoria y en beneficio de todo el continente, los grandes problemas sociales que nos aquejan. Las reformas afectadas en México por este movimiento revolucionario, pueden servir al mundo como ejemplo de una verdadera renovación social y de una verdadera justicia, y nuestra acción puede alcanzar importancia universal, si la hacemos a fondo y con prejuicios Dr. Atl, *The Mexican Revolution and the nationalization of the land*, 1915.

³⁰¹ Dr. Atl, “La importancia mundial de la Revolución Mexicana”, Confederación revolucionaria. Teatro Arbeu, Ciudad de México, martes 2 de febrero de 1915. Incluido en Dr. Atl, *Gerardo Murillo, Dr. Atl. Obras 1. Política Nacional, Política Internacional*, México: El Colegio Nacional, 2006, pp. 48-49.

carrancismo, pues según el jalisciense su objetivo era la moralización de la sociedad mexicana.

Ya instalado el gobierno de Venustiano Carranza y proclamada la Constitución de 1917 esta interpretación trascendental fue incluida en una política de propaganda en la que participaron políticos e intelectuales del maderismo. Entre estos personajes sobresale la interpretación de Hermila Galindo (18856-1954). En su libro *La Doctrina Carranza y el acercamiento Indolatino* (1919), la periodista duranguense interpretó el triunfo del carrancismo y la Constituyente de 1917 como un proceso que habría de transformar y armonizar a México a partir de principios universales entre los que destacaban la fraternidad, la justicia y el amor.

Su argumento tenía distintos niveles que perfilaban al movimiento armado como una empresa de altos destinos a partir de categorías como la lucha entre el bien y el mal o el espíritu contra la materia. De inicio, se asumía como heredera de una tradición de emancipación latinoamericana igualando la empresa de Madero a la de Bolívar y San Martín siendo el punto culminante de esta gesta el triunfo de Carranza. Según Galindo, esta empresa era una transformación profunda, radical y eminentemente social que además de armonizar a la sociedad mexicana traspasaba las fronteras para expandirse al resto de la América española con el fin de crear una unificación continental a partir de los ideales de fraternidad y solidaridad.

En esta interpretación México y América Latina establecían un nuevo tipo de relaciones con el mundo, específicamente con Estados Unidos, fundada en la Doctrina Carranza que consideraba: la igualdad y respeto mutuo entre los países y sus instituciones, leyes y soberanía; la no intervención de forma alguna y por ningún motivo en los asuntos interiores de otros, y declaraba la no intervención como principio universal.

Con este nuevo paradigma y frente a la debacle que había causado la Primera Guerra Mundial, que era leída como un retroceso a la época de las cavernas e incluso como el triunfo de los intereses mercantilistas en el mundo, la Doctrina Carranza recogía principios pacifistas en los que la diplomacia se convertía en una herramienta de un nuevo humanismo que nivelaba a los países en los distintos

conflictos internacionales, armonizaba sus relaciones y establecía un ambiente de paz y unidad mundial.

No podríamos en unos cuantos párrafos terminar de analizar el contenido ocultista del texto de la duranguense, pero vale la pena señalar que al igual que Krumm Heller, Hermila Galindo retoma la figura de Venustiano Carranza como el líder de una empresa superior que trasciende fronteras y coloca a la Revolución Mexicana como un acontecimiento de alcance mundial:

La misma chispa de inspiración que en el Monte Sinaí encendiera el cerebro de Moisés, el mismo impulso generoso que armara el brazo de Bolívar; el mismo hálito que animara el verbo grandilocuente de Mirabeau, acumularon en el alma del señor Carranza los dolores de las miserias, las torturas del alma de las razas y le dictaron los nuevos principios que al ser adoptados por los pueblos de todo el orbe, vendrán a remediar las desgracias no solo de los países que tienen el mismo origen étnico que nosotros, sino de todos los que son víctimas de la opresión ejercida por las potencias cuyos actos son regidos por un despiadado y brutal mercantilismo.³⁰²

Las interpretaciones de Galindo y Krumm Heller no solo se asemejaban en articular la explicación del conflicto armado en torno a las figuras de Madero y Carranza, sino que además compartían la simplificación de una serie de procesos en los que participaron obreros y campesinos, como el proceso constituyente de 1917, para mostrarlos como un simple llamado divino de salvación. Estos son unos de los primeros ejercicios que interpretaron a la Revolución Mexicana como social, latinoamericanista y antiimperialista, pero las interpretaciones ocultistas del levantamiento armado no se agotarían ahí.

La búsqueda de lo esencialmente mexicano entre 1917 y 1924 vio surgir una serie de manifestaciones que se dieron a la tarea de definirlo desde la medicina, la sociología, la música, la antropología y la literatura. Carlos Monsiváis explica este proceso de la siguiente forma:

[...] López Velarde en la 'Suave Patria' procuró para la poesía un tono nacional, esto es reconoció o creyó reconocer la índole de una colectividad y asumió el tratamiento poético de una tradición popular (exaltación de costumbre y erotismo velado). Lo mismo ocurre con el descubrimiento y grandeza del pasado indígena y la decisión de entroncarse, de enraizarse allí. Quizá hay grandilocuencia, pero no hay demagogia: Rivera afirma que pinta sus murales con una preparación a base de savia de maguey, Adolfo Best Maugard presenta un método de enseñanza del dibujo basado en los

³⁰² Galindo, Hermila, *La Doctrina Carranza y el acercamiento Indolatino*, México, 1919, p. 42.

'siete elementos lineales de las artes mexicanas indígenas y populares'; Carlos Chávez compone obras para instrumentos indígenas precolombinos. Lo indígena es lo nacional.³⁰³

La importancia de lo indígena no solo era un factor de lo nacional, sino que dotó de universalidad a lo mexicano. Ciertamente, esta exaltación, durante las dos primeras décadas del siglo XX, no fueron demagogia, al contrario, era un descubrimiento que tenía bases científicas, obviamente con la concepción y los límites de la ciencia de ese momento. La recuperación de los vestigios de los pueblos originarios permitió institucionalizar la historia de México con bases legítimas del pensamiento occidental.

En 1924 el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía publicó el folleto *El significado esotérico de algunos símbolos de los Nahoas* que pretendió aportar elementos en la configuración de la narrativa nacionalista y al mismo tiempo incorporar a México dentro de la lógica universalista. A partir del uso de la analogía, su autor Ricardo Gómez Robelo (1884-1924), interpretó los vestigios encontrados en las distintas zonas arqueológicas en México y las equiparó con las encontradas en el antiguo Egipto y China. Para Gómez Robelo los cuatro elementos de la alquimia (fuego, aire, tierra y agua) se fusionaban en la figura de la serpiente emplumada. Dentro de esta interpretación se aseguraba que los antiguos mexicanos contaban con una forma particular de relacionarse con la muerte a partir de la idea de la reencarnación. El folleto de Gómez Robelo describía esta actitud de la siguiente forma:

La creencia en la resurrección, en la renovación de la vida, queda plenamente comprobada por el ejemplo de la espiral en los símbolos de la muerte. Este dogma simbolizado también por Quetzalcóatl, que, viniendo de las aguas, vive en la tierra como serpiente, y después de descender a la región de los muertos, vuelve a la luz, y se eleva en los aires, serpiente con plumas, está repetido en las representaciones del sol poniente, y en los relieves del vaso de Tláhuac y de la diosa de la muerte.³⁰⁴

³⁰³ Monsivais, Carlos, "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en *Historia General de México*, México: El Colegio de México, 2007, p. 988.

³⁰⁴ Gómez Robelo, Ricardo, *El significado esotérico de algunos símbolos nahoas*. México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnografía, 1924, p. 13.

Hacer hincapié en la dinámica de la espiral entre la vida y la muerte no era una casualidad en un país que a inicios de la década de los veinte vivía las asonadas militares. La imagen del México que surge de las cenizas después de la lucha armada gracias a Quetzalcóatl sería una de las imágenes que representaría la transmutación de la nación mexicana.

4.2. José Vasconcelos y el ocultismo. 1909-1929

El debate en torno a si la Revolución Mexicana contó o no con un corpus ideológico que diera rumbo y fundamento al levantamiento armado de 1910 concluye con que fue un movimiento desprovisto de ideas en un inicio y adquirió contenido conforme se fue desarrollando la lucha armada.³⁰⁵ Parte de esta discusión sostiene que el movimiento antipositivista representado por el Ateneo de la Juventud conformado por personajes como Alfonso Reyes (1889-1959), Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos, no tuvo un gran impacto en vísperas del levantamiento armado de 1910.³⁰⁶

Si bien es cierto que los miembros del Ateneo de la Juventud, como grupo, no aportaron un programa filosófico o político al movimiento armado esto no quiere decir que sus trayectorias individuales no se involucraran en la construcción del México moderno. La presencia de los ateneístas, sus propuestas y proyectos sociales y filosóficos se pusieron en la mesa cuando, después de la oleada de

³⁰⁵ Córdova, Arnaldo, *La ideología de la Revolución Mexicana*. México: Ediciones Era, 1973; Córdova, Arnaldo, *La Revolución y el Estado en México*. México: Ediciones Era, 1975; Brading, David, *Mito y profecía en la historia de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

³⁰⁶ El Ateneo de la Juventud fue la agrupación de intelectuales que se articuló en torno a la renovación de las letras, la filosofía, la pintura y la política del México a inicios del siglo XX y que concretó esta labor en la revista *Sabia Moderna*. La historiografía oficial consideró al Ateneo de la Juventud como uno de los principales actores que contribuyó al derrocamiento de la dictadura de Porfirio Díaz en términos culturales y científicos al cuestionar las bases positivistas en la que se cimentaba el gobierno autoritario. Según Carlos Monsiváis, como toda narrativa oficial, esta interpretación omitió incongruencias, contradicciones y serios conflictos que dieron forma tanto al Ateneo como a las trayectorias de los ateneístas. Incluso no pueden ser considerados una ruptura tajante frente al positivismo, pues, aunque existe un distanciamiento de algunas interpretaciones y situaciones rígidas por parte de los seguidores de Gabino Barreda, impulsor del positivismo en México, siempre se consideraron herederos de sus mejores representantes. Monsiváis, Carlos, *Ibid.*, pp.970-974.

violencia, “encontraron en las nuevas condiciones sociales oportunidad para derivar de ciertos principios, actitudes opiniones sobre algunos de los problemas reales del país”³⁰⁷

Este fue el caso de José Vasconcelos. El oaxaqueño fue uno de los artífices de la versión oficial de la Revolución Mexicana que más impactó a nivel nacional e internacional. Vasconcelos formó parte del Ateneo de la Juventud desde 1909 y en el mismo año se incorporó a la estructura del antirreeleccionismo liderada por Francisco I. Madero. Desde estas tribunas pugnó por una ruptura con el positivismo y la estructura del porfiriato. Su participación durante el levantamiento armado se caracterizó por una estrecha cercanía con la oposición que representaba el maderismo a la cual le sería fiel a pesar de la muerte del coahuilense en 1913. Con el ascenso a la presidencia de Victoriano Huerta se exilió en Estados Unidos. En 1914 formó parte del gobierno de Venustiano Carranza, pero sería perseguido por el régimen por sus filias villistas y de nuevo se exiliaría en varias ciudades como Nueva York, Lima, la Habana y Madrid. Regresaría a México después del triunfo del Plan de Agua Prieta y el asesinato de Carranza (1919-1920).

Los biógrafos de Vasconcelos han dado cuenta de forma esporádica y ambigua la relación que tuvo el pensador mexicano con el ocultismo. Cuando la señalan, recurren a su etapa juvenil; a la forma en que enfrentó la muerte de su madre a través del espiritismo o se sugiere un acercamiento a cierto orientalismo reflejado en su pensamiento.³⁰⁸ La afirmación sobre la existencia de elementos esotéricos en la obra vasconceliana no es nueva. Hay señalamientos sobre la presencia del mito platónico de la Atlántida como parte de la argumentación central del clásico texto *La*

³⁰⁷ Córdova, Arnaldo, *La Revolución y el Estado en México*. *Ibid.* p. 133.

³⁰⁸ Quintanilla, Susana. *Nosotros. La juventud del Ateneo de México*. De Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes a José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán. México: Tusquetes Editores, 2008; BRADU, Fabiene, “José Vasconcelos: el hombre sentimental”, en *Biblioteca de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes*, n°30, pp. 21-26; Blanco, José, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación Crítica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977; Cárdenas Noriega, Joaquín, *Vasconcelos. Caudillo Cultura*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008.

Raza Cósmica de 1926³⁰⁹; sin embargo, en este diálogo pocas veces se considera que el conjunto de la obra y la actividad política de Vasconcelos estén permeadas de dichos principios.

Nuestro planteamiento estima que el diálogo de Vasconcelos con corrientes como el espiritismo y la teosofía definieron, al menos desde 1918 con la publicación de *El Monismo estético*, gran parte de su obra ensayística, su actividad política y su faceta de cuentista al recuperar un horizonte de comprensión, principios, valores y categorías propias del ocultismo como el de raza, fraternidad, justicia, armonía, amor, universalidad, entre otros, para la construcción de un nacionalismo.

El diálogo que el pensador oaxaqueño estableció con el ocultismo atraviesa distintos niveles, desde utilizarlo como temática literaria, reflexionar con categorías ocultistas la realidad nacional y continental, e incluso retomar la visión positiva de Oriente como un elemento para elaborar una narrativa nacionalista, plural e incluyente. En este sentido, Vasconcelos llevó al espacio público las categorías ocultistas para representar el renacimiento de la sociedad mexicana, dotar su historia de grandeza e imprimir un toque trascendental al discurso popular, antiestadounidense y latinoamericanista con el que fue sintetizado el levantamiento de 1910.

La presencia esotérica en la obra y acción de Vasconcelos no debe leerse como una excepcionalidad, si no que representa el grado de penetración cultural y política de los postulados del espiritismo y la teosofía para la interpretación de la realidad mexicana. La relación de José Vasconcelos con el esoterismo en un primer momento puede parecer confusa, José Ricardo Chaves describe esta actitud de la siguiente forma:

Es raro que Vasconcelos que buscaba rigor intelectual y reflexión en tales estudios [orientales], ‘cultivarlos de manera ordenada’- según afirmó- elogie el trabajo de Madero sobre la *Bhagavad Gita*, que tiene otra dirección, más ética y religiosa, en

³⁰⁹ Grijalva, Juan Carlos, “Vasconcelos o la búsqueda de la Atlántida. Exotismo, arqueología y utopía del mestizaje en *La Raza Cósmica*”, en *Revista Crítica de Literatura Latinoamericana*, n°60, año30, 2004, pp. 334-349; Domínguez, Michael Christopher, “Vasconcelos o el hundimiento de la Atlántida”, en *Vuelta*, n° 224, pp. 33-39.

especial por su enfoque espírita y pese a todo, también algo de teosófico, modos de pensar que Vasconcelos abominaba.³¹⁰

Consideramos que esta ambigüedad encubre la coincidencia con principios teosóficos y espíritas que planteaban la búsqueda de la universalidad, una nueva concepción de humanidad y la necesidad de una evolución individual y colectiva, nociones que en la época fueron sinónimo de modernidad. A diferencia de algunos de sus contemporáneos y del círculo maderista al que se vinculó, Vasconcelos no puede ser ubicado como un militante o ideólogo del ocultismo, pero sí como un sujeto esotérico *habitante*, es decir, aquel individuo que busca permanentemente, desde la lógica esotérica, la experiencia gnóstica mediante la cual cree, piensa y produce conocimiento en busca de lo bello, lo armónico y la verdad. Incluso posterior a 1929, año en el que es objeto de un fraude electoral como candidato a la presidencia de la República, se proyectará como mártir tratando de emular a Francisco I. Madero.

Será el contexto intelectual y político el que delinearé el perfil esotérico de Vasconcelos durante el periodo de 1909 a 1929. Como parte del Ateneo de la Juventud, Vasconcelos perteneció a una generación que se consideró occidental y universal. Desde un despotismo ilustrado, los ateneístas pusieron en el centro de su acción un humanismo que buscó tanto soluciones racionales como espirituales. Como grupo intelectual, los integrantes del Ateneo se erigieron como vanguardia en tanto que reflexionaron y leyeron a autores como Platón, Schopenhauer, Kant, Bergson, Nietzsche, Schiller, Taine, Ruskin, Wilde, Croce o Hegel, así como descubrieron y discutieron doctrinas y filosofías orientales, además de considerarse cercanos al clasicismo griego.³¹¹ Estos referentes les permitieron construir dos variables epistémicas para la lectura del México posrevolucionario: la primera fue la exaltación de la figura del intelectual, como principal actor en la transformación, y la segunda fue un horizonte abstracto para leer la realidad y las demandas de los nuevos sujetos sociales.

³¹⁰ Chaves, José Ricardo, *México Heterodoxo*, *Ibid.* p. 91.

³¹¹ Quintanilla, Susana. *Nosotros. La juventud del Ateneo de México*, *Ibid.*

Entre 1919 y 1925 se puede ubicar la concatenación de su pensamiento y su acción con tintes ocultistas. En este periodo Vasconcelos, solo en 1919, escribe: *Pitágoras. Una teoría del ritmo; Prometeo vencedor y Estudios indostánicos*. Completará su diálogo no explícito con el ocultismo en *La Raza Cósmica* (1925) e *Indología* (1927), textos que tuvieron muy buena aceptación entre los intelectuales latinoamericanos.

El vínculo entre el ocultismo, el pensamiento y la acción de José Vasconcelos se hará presente en el eje de su reflexión sobre la realidad que incluirá la triada de lo físico, lo biológico y lo espiritual. Las fuentes desde las que parte su reflexión no serán distintas de las del ocultismo: tal vez el caso del pitagorismo, donde encuentra que el ritmo, la belleza y la armonía configuran a la totalidad del mundo y de las sociedades. En la misma clave que Leopoldo Lugones, considera al ritmo y la armonía como el elemento esencial de las cosas,³¹² al respecto Agustín Jacinto Zavala señala:

El ritmo que gobierna las cosas no debe intelectualizarse, no debe hacerse un dato formal. Es un valor estético que nos señala que la conciencia humana tiene un 'temperamento vibratorio característico' [...] Desde este punto de vista 'expresado este principio en términos intelectualistas' el mundo es una variedad de ritmo regular puede unirse, mediante el cambio de sentido, con lo inefable, con Dios.³¹³

Este tipo de premisas en relación con la búsqueda de la unidad de la pluralidad; la realización de la emancipación a través de la estética como una forma de alcanzar el absoluto formaron parte de la reflexión y acción política de José Vasconcelos.

4.2.1 Vasconcelos y la reconstrucción de un país. Tres políticas con tinte ocultista.

En la intervención política de José Vasconcelos como parte de los gobiernos revolucionarios encontraremos la materialización del humanismo ocultista. Posterior

³¹² Salazar, Anibal, "Modernismo y teosofía. La visión poética de Lugones a la luz de 'Nuevas ideas estéticas'", en *Anuario de Estudios Americanos*, n°2, vol.57, 2000, pp. 601-626

³¹³ Zavala, Agustín, "La teoría de la formación de la sociedad en José Vasconcelos", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 12, 2002, 163-192.

a la lucha armada, el intelectual oaxaqueño se dio a la tarea de incorporar al sujeto popular dentro del discurso revolucionario en una operación que incluía premisas eugenésicas; la búsqueda de los ideales liberales –específicamente de la democracia– y la modernización con la impronta de lo trascendental y lo sublime del ocultismo que se condensarían en las categorías raza, espíritu, armonía, totalidad, entre otras. Vasconcelos retomó estos planteamientos para configurar el nacionalismo revolucionario, tarea que sería caracterizada por Carlos Monsiváis como:

el primer empeño [de] armar, defender estéticamente la nación. Lo importante es producir símbolos y mitos, imaginar un pasado heroico y hacerlo habitar, wagnerianamente por dioses crepusculares como Cuauhtémoc. Los narradores pretenden incorporarse al nacionalismo por medio de la mexicanidad de sus temas; los pintores llegan incluso a encontrar formas y colores que les resulten ‘intrínsecamente mexicanos’. Para Vasconcelos, finalmente, el nacionalismo es el Espíritu apoderándose y transfigurando una colectividad.³¹⁴

Desde la dinámica de secularización y sacralización Vasconcelos coincidió con toda una corriente de pensamiento mexicana que, como hemos señalado, desde mediados del siglo XIX reflexionó el lugar que deberían jugar los indígenas, obreros, y campesinos, así como el papel de los intelectuales dentro de la configuración de un México moderno. Con estas variables fue construyendo un nacionalismo que se caracterizó por intentar establecer una relación entre el individuo y la nación que surgía, basada en el mito y en una idea estética universal.

Retomando una noción netamente romántica de nación³¹⁵ y junto con premisas biologicistas, racialistas y evolucionistas Vasconcelos se adhirió a la premisa: el

³¹⁴ Monsiváis Carlos, *op. cit.*, p. 989.

³¹⁵ El filósofo e historiador romántico Ernest Renan definió a la nación en los siguientes términos: “Una nación es, a nuestro entender, *un alma, un espíritu, una familia espiritual* resultante, en el pasado de los recuerdos, de los sacrificios, de las glorias, a menudo de los duelos y de los pesares compartidos; y en el presente de los deseos de seguir viviendo juntos” RENAN, Ernest, *¿Qué es una nación?* Madrid: Sequitur, 2011, p.11. Para Renán una nación es un principio espiritual, una gran solidaridad constituida por el sentimiento que justifica los sacrificios que se han hecho y se está dispuesto a hacer, de entre los cuales se encuentra la idea de dar la vida por la realización de un bien común. De manera que la nación, como fenómeno moderno, no representa necesariamente el crepúsculo del pensamiento religioso, sino que dota a una configuración histórica de cierta divinidad para crear un sentimiento de identidad y pertenencia en un conjunto de individuos. En esa lógica la individualidad tiene una conexión con el lugar en el que se llega a nacer y por ello se busca la relación con la pluralidad.”

pueblo tiene su origen en la naturaleza y busca su comunión con el espíritu cósmico, por lo cual la exploración del origen pretendía remontarse a lo más antiguo, esto es: estar más cercano al origen y por lo tanto ser superior. Este tipo de interpretaciones fue una generalidad en la época pues provenían de nociones científicas en plena definición en la que cabían planteamientos como el de las razas superiores, que reconocían la existencia comprobable del espíritu y de las civilizaciones antiguas como Lemuria o la Atlántida.

Como parte de los gobiernos de la reconstrucción del México revolucionario, Vasconcelos consideró al espacio educativo el idóneo para propiciar la evolución del espíritu del mexicano tanto en lo individual como en lo colectivo a partir de integrar la síntesis de lo material y lo espiritual en la sociedad. Su presencia como rector de la Universidad Nacional en 1920 y como secretario de Educación pública en 1921, se enmarcó en un nuevo mandato constitucional en el que el Estado se convirtió en el garante de brindar educación gratuita, laica y obligatoria a la nación (artículo 3 de la Constitución de 1917).

Como cabeza de dos de las instituciones más importantes y estratégicas de la reconstrucción nacional su trabajo implicó una tarea de carácter monumental para el México de inicios de siglo xx:

La federalización de la educación permitió a la SEP [Secretaría de Educación Pública] coordinar y administrar los recursos, sin perjuicio de que, por su lado, los gobiernos estatales asignaran presupuesto adicional en todos los niveles. De esta manera, los esfuerzos financieros se caracterizaron por la constante expansión del sistema, tanto en número de alumnos, maestros y escuelas, cuanto en los rendimientos y proyecciones. Fueron determinantes en este proceso las campañas contra el analfabetismo, la fundación de bibliotecas, la difusión de obras clásicas de la literatura universal, la creación de la escuela rural mexicana, el trabajo de las misiones culturales, la acción indigenista, la extensión de jardines sobresalientes.³¹⁶

El pensador mexicano coincidía con las corrientes ocultistas que consideraban el desarrollo intelectual como una forma de trascendencia del ser humano, cualidad que se desarrollaría a través de: la física, la ética y la estética, específicamente desde la educación. Según Leines “Vasconcelos concibe a la educación como la puesta

³¹⁶ Leines Mejía, Armando, “El maestro: Revista de cultura nacional 1921- 1923”, en *Tema y Variaciones*, 25, pp. 65-66

en práctica de una filosofía y en ello radica la vitalidad de su pensamiento; aunque peca de *eclecticismo*, su razonamiento se amolda a un sistema de existencia total. Sus lecturas de cabecera: Plotino, Kant, Los Vedas, Bergson, Nietzsche, resumen su pensamiento a las circunstancias y el medio vital.”³¹⁷

Al respecto, vale la pena poner atención en la relación enseñanza–aprendizaje en Vasconcelos. Mientras que la instrucción era considerada una práctica liberadora, la adquisición del conocimiento era estimada como una experiencia reveladora que relegaba a un segundo plano a la razón por considerarla incapaz de captar plenamente la realidad. Esta concepción del proceso enseñanza- aprendizaje aspiró a la comprensión de la Unidad o del absoluto, de ahí la preeminencia del uso de la metáfora para encontrar la belleza y el amor.³¹⁸

Así la concepción del proceso de aprendizaje vasconceliano cercano a la metodología esotérica de conocimiento, la gnosis, se complementa con una idea didactohistórica que vincula a la imagen y la palabra, y en lugar de plasmar imágenes representa y [...] reproduce ciertos fundamentos operativos del canon tridentino: apuesta por la repetición de motivos y la construcción de atmósferas monumentales, saturadas de símbolos y emblemas; pretende conmover, impactar, movilizar; se apoya fundamentalmente en el medio visual, que combina factores físicos y psicológicos para generar en un público receptor, de cuya naturaleza se cree tener conocimiento profundo, un efecto emotivo que lo lleve a una serie de conductas colectivas e individuales más o menos específicas.³¹⁹

La configuración y evolución del espíritu que pretende Vasconcelos pasa necesariamente por el símbolo y lo estético. De ahí que retome concepciones y lógicas esotéricas para exaltar a las culturas antiguas de México. Igualmente

³¹⁷ *Ibid.* p. 67.

³¹⁸ Esta concepción es muy cercana a la noción de gnosis esotérica. La gnosis es aquí entendida como la actividad intelectual y espiritual que permite acceder a la divinidad, es un mediador entre creencia y conocimiento que se desarrolla de forma subjetiva y que le permite descifrar el símbolo y que integra las relaciones que existen en los distintos niveles de la realidad. Su principal objetivo es ligar el sujeto con el mundo en una visión unitaria de la realidad. Es decir, en la medida en que el sujeto se conozca desde su estado anímico, y descifre las distintas manifestaciones o símbolos de la naturaleza, podrá comprenderse como una manifestación divina, y por ende logrará comprender las correspondencias entre el macrocosmos y el microcosmos. Faivre, *Access., op. cit.*, p. 19.

³¹⁹ Alcubierre, Beatriz y Bazán Bonfil, Rodrigo, “Lecturas Clásicas para niños. Contexto histórico y cañón literario” en *Sociocriticism*, vol. 23, 2008, pp.159-200.

recupera ideales como: la libertad, la justicia y la solidaridad, para representar el nuevo momento del país.

Con estos antecedentes, Vasconcelos encabezó a una serie de artistas, políticos e intelectuales que, coincidiendo con una mirada al mundo desde los valores ocultistas, pretendieron dar forma a la nueva nación. Ubicamos tres iniciativas que, como parte de los gobiernos revolucionarios, durante el periodo de 1920 a 1924, José Vasconcelos elaboró desde este horizonte: la primera de ellas es su presencia en la Universidad Nacional; la segunda su política de alfabetización como parte de la tarea de la SEP que encabezaría desde 1921, y la tercera como promotor del movimiento muralista mexicano.

Por mi raza hablará el espíritu

Como rector de la Universidad Nacional de México, José Vasconcelos concretó la crítica al positivismo desarrollada en la segunda parte del siglo XIX e inauguró una nueva concepción de lo nacional donde el pueblo se convirtió en el eje principal de la refundación de una institución que adquirió identidad a partir del lema *Por mi raza hablará el espíritu*. La adaptación de la Universidad a las necesidades del México del siglo XX tuvo como pilares las categorías de raza y espíritu que desde la óptica esotérica apelaban a la unidad, el ritmo, la estética y la energía, aspiraciones del pensador mexicano.

Cinco años antes de la aparición del célebre texto *La raza cósmica*, en su tarea como rector de la Universidad Nacional, Vasconcelos coincidió con las lecturas teosóficas que planteaban la evolución espiritual del ser humano que sintetizara la idea de la quinta raza como una mezcla de las razas blancas, negras, rojas y amarillas, y se expresaría en su proyecto de la conformación de un nuevo tipo humano. De manera directa o indirecta, esta concepción, propia de la época, coincidía con los postulados de superioridad racial de Arnold Krumm- Heller, quien

fue designado por el mismo Vasconcelos como representante de México ante las universidades de Austria y Alemania.³²⁰

Podría decirse que desde este horizonte la refundación de la Universidad Nacional y su lema respondieron a los planteamientos de la reforma universitaria de Córdoba. Entre el 20 de septiembre al 8 de octubre de 1921 se realizó en México el Congreso Internacional de Estudiantes que recuperó las demandas más importantes del movimiento de la reforma de Córdoba de 1918. Son de destacar los resolutivos para comprender el papel que tiene la idea de una raza universal, cuando se propone: apoyar la integración de los pueblos en una comunidad universal; proclamar un rechazo al viejo continente; considerar posible la renovación de los conceptos económicos, morales y una nueva organización social que permita la realización de los fines espirituales del hombre; buscar la libre cátedra y la asistencia libre a clases; reconocer la autodeterminación de los pueblos; pugnar por la comprensión espiritual y cultural entre los hombres; proponer el recurso del arbitraje en caso de algún conflicto; pronunciarse contra el imperialismo.³²¹

Universalismo, pacifismo, espíritu, cultura, regeneracionismo y racialismo son tópicos que fueron recuperados tanto por el movimiento de la reforma como en el proyecto refundacional de Vasconcelos, y en este horizonte el lema *Por mi raza hablará el espíritu* no se enmarca en un mero espiritualismo o en la veta ultra católica de Vasconcelos como se ha querido ver, sino que en él convergen una lectura donde la *raza* y el *espíritu* son categorías del humanismo y la ciencia de la época, y la base para el desarrollo del nuevo ciudadano de México y de América Latina.

³²⁰ Villalba, Mariano, *op. cit.* p. 224; “Dr. Krumm-Heller”, en *Gonse. Revista Mensal Ilustrada*, n°3, 1936, pp. 33-35.

³²¹ Moraga, Fabio, “Reforma desde el sur, revolución desde el norte. El Primer Congreso Internacional de Estudiantes de 1921”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, n°47, 2014, pp. 155-195.

Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública

Teniendo claro que la educación era el espacio que podía ayudar a la refundación de una sociedad como la mexicana, Vasconcelos aceptó ser ministro de educación en 1921, y desde ahí inició una política de misiones educativas y editoriales que pretendió llegar a los más recónditos e incivilizados lugares del país.

El objetivo de esta política fue la aculturación de la sociedad mexicana, específicamente de aquella, considerada analfabeta, donde se encontraban los segmentos indígenas, campesinos y obreros. La intención de esta política fue homogeneizar a la población mediante la enseñanza de lo que para la época era la versión más completa de la historia universal, la versión de Occidente. Para concretar esta tarea, Vasconcelos tomó como base las principales obras maestras de la cultura grecorromana, hispana, incluyendo algunos de los más importantes textos representativos de Oriente, específicamente de la India. Esta tarea se materializó en la revista *El maestro*, y posteriormente en la compilación de cuentos *Lecturas clásicas para niños*, donde se elabora un corpus literario universal desde México con pretensiones de fusionar la cultura occidental, Oriente y México.

El maestro: revista de Cultura Nacional (1921-1923) fue una publicación que constó de 15 números distribuida en tres volúmenes. Estuvo dirigida a los docentes para que apoyaran en el resurgimiento moral y político de la nación mexicana:

Será una publicación de gran tiraje (75 mil ejemplares); será el complemento “natural” de los conocimientos adquiridos en la escuela primaria o en los centros de alfabetización para adultos; su papel consistirá en ampliar el horizonte del campesino y del obrero, proporcionándole sugerencias prácticas en numerosos terrenos; asuntos sociales, orientación obrera, temas de integración agrícola, artesanal, ferroviaria, comercial, etcétera. Será distribuida gratuitamente y no limitará su acción a esas tareas didácticas [...] ofrecerá a sus lectores cuentos, leyendas, poemas, así como informaciones más sucintas sobre la Universidad Nacional, la campaña de lectura, estadísticas e información práctica para los obreros, estudiantes, agricultores, mineros, escritores, artistas y ferrocarrileros [...]³²²

El principio de norma fue el interés general de la humanidad, la libertad, la justicia y el desarrollo de las capacidades del hombre y la elevación del espíritu. Por ello *El maestro* propuso una evolución social y la desaparición de la injusticia. En

³²² Leines, *Ibid.* p. 66.

este sentido Vasconcelos consideró que todos los hombres tienen derecho al bienestar y *la luz*, y pueden aspirar a renovarse y regenerarse.

Por su parte *Lecturas clásicas para niños* fue un proyecto destinado a la niñez mexicana. Su importancia radica en la concepción que Vasconcelos tuvo de la niñez. En comparación con el proyecto educativo del porfiriato que veía en el niño un ser incapaz de comprender, y el cual solo a partir de la lectura podría aspirar a la ciudadanía y a ser reflejo de la nación, el proyecto vasconceliano dotaba al niño de una importante capacidad de comprensión y pretendía formar al ciudadano universal.³²³ En este marco *Lecturas clásicas para niños* tuvo la intención de relatar a la niñez la historia de las civilizaciones más antiguas a partir de un recorrido que daría cuenta del progreso de la humanidad.



Figura 3. Portadas de la Revista *El Maestro. Revista de Cultura Nacional*, ilustrada por Diego Rivera

Coincidimos con Beatriz Alcubierre y Rodrigo Bazán cuando señalan que este ejercicio editorial tiene un doble trasfondo que consistió en la formación intelectual de los sujetos para el arribo de la quinta raza, argumento que será fortalecido en *La Raza Cósmica*. Para lograr tal objetivo, Vasconcelos consideró necesario ir cultivando el gusto del mexicano, y dirigirlo hacia la búsqueda de lo bello, que a su

³²³ Alcubierre, Beatriz y Bazán Bonfil, Rodrigo, *Ibid.* p.170.

vez funcionaría como una forma eficaz de selección natural. *Lecturas clásicas para niños* se elaboró en dos tomos cimentados en una organización, aparentemente cronológica del desarrollo de la humanidad, y a partir de una interpretación racalista, mesiánica y redentora.

El primer tomo incluye la tradición oriental, la griega y la hebrea, es decir, tiene un tinte más religionista y épico. Destaca la presencia de textos que exaltan las figuras de Buda y Jesús; la figura del héroe Prometeo, así como autores e imágenes vinculados al orientalismo como Rabindranath Tagore. Los textos orientales incluidos, y que inauguran la colección, son básicamente hindús y van desde Los Vedas, los Upanishad, el Ramayana, el Pachantantra, así como fragmentos de Las mil y una noches. Es de resaltar la colaboración de los más importantes estudiosos mexicanos sobre Oriente en esta compilación, específicamente la presencia de Salvador Novo como parte de la incorporación de los cuentos japoneses *Tres oscuras Leyendas*. De la misma forma hay que subrayar la participación de Gabriela Mistral, Palma Guillén y José Gorostiza.

El segundo volumen, nos presenta una lectura más histórica que tiene como eje la presencia de Europa en América. La interpretación de este proceso, siempre positiva, y más que intelectual es estética. Dentro de la narrativa vasconceliana la península iberoamericana tendrá el protagonismo de la realización del nuevo mundo y la raíz de la nueva raza. Para Vasconcelos la presencia de españoles y portugueses puede ser considerado como un acto sublime de fusión cultural y étnica, y es a partir de esta concepción que su lectura de las independencias latinoamericanas será trascendentalista, y exaltará a figuras como Bolívar, Hidalgo, Morelos, San Martín y Sucre.

En ambos proyectos editoriales, pero especialmente en *Lecturas clásicas para niños*, destacarán dos premisas en el corpus ideológico de Vasconcelos: su búsqueda de la universalidad con la inclusión de Oriente, y su filia a el Imperio Español con la premisa de que el reconocimiento de ambas referencias son el resultado de la civilización que se realizará en América Latina.

Vasconcelos y Rivera: la versión ocultista de la Revolución Mexicana

La reconfiguración del espíritu del mexicano del proyecto vasconceliano tendrá su expresión más importante en el impulso a la política muralista. En este punto consideramos que se encuentra uno de los movimientos más importantes en la reinterpretación de la historia mexicana después del levantamiento armado donde lo sublime y lo trascendental tienen un lugar fundamental.

El regreso de Diego Rivera a México en 1921 coincidió con la presencia de Vasconcelos como secretario de Educación Pública, y a partir de una colaboración conjunta comenzará el proyecto muralista que tuvo como principales representantes a Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, Roberto Montenegro y José Clemente Orozco. No sugerimos que exista una línea directriz de parte de Vasconcelos hacia los artistas para llevar a cabo tan monumental trabajo, lo que sí consideramos es que existe una coincidencia entre los artistas y los postulados vasconcelianos. Este encuentro es claro en el trabajo de Diego Rivera, considerado “el inicio del nacionalismo, el socialismo y el indigenismo que se postulan como inicio y fin de la pintura mural”.³²⁴

Recientes estudios sobre los murales de Rivera³²⁵ han puesto atención a las representaciones esotéricas del muralista donde podemos encontrar elementos teosóficos y rosacruces, como la cruz gamada, la representación mongólica de Quetzalcóatl o los símbolos masones en los murales de palacio nacional. Este tipo de representaciones se repetirán en el edificio de la Secretaría de Educación Pública donde encontramos figuras indígenas en posiciones yóguicas o la reinterpretación de los escudos de los 31 estados que componen la federación, especialmente el del

³²⁴ González Mello, Renato, “Diego Rivera entre la transparencia y el secreto” en Acevedo, Esther (Coord.), *Hacia la otra historia del arte nacional a debate (1920- 1950)*. México: CONACULTA, 2002.

³²⁵ González Mello, Renato, *Ibid.*; Pliego Quijano, Susana, “Lenguaje esotérico y funcionamiento del universo en los murales de Diego Rivera” en *Revista digital Cenidiap*, n°20. Disponible en <http://discursovisual.net/dvweb20/entorno/entsusana.htm>; Vidal Edgar, “Diego Rivera. Entre os Rosacruces e Marx”, en *Fênix. Revista de História y Estudos culturais*, vol.10, n°2, pp. 189-203.

Estado de Sonora adornado con una esvástica, o una representación santificada de Emiliano Zapata.³²⁶

Una de las temáticas que sobresalen en los murales de Rivera es la representación del mito de Quetzalcóatl, que al igual que Gómez Robelo, es recuperada para referirse a la noción de totalidad y a la idea de la reencarnación, combinándolo con un lenguaje propio al introducir elementos pertenecientes al discurso revolucionario, agrarista, comunista, así como símbolos como los caracoles, las serpientes, cuevas, muertos, resucitados, compases, escuadras, etc.

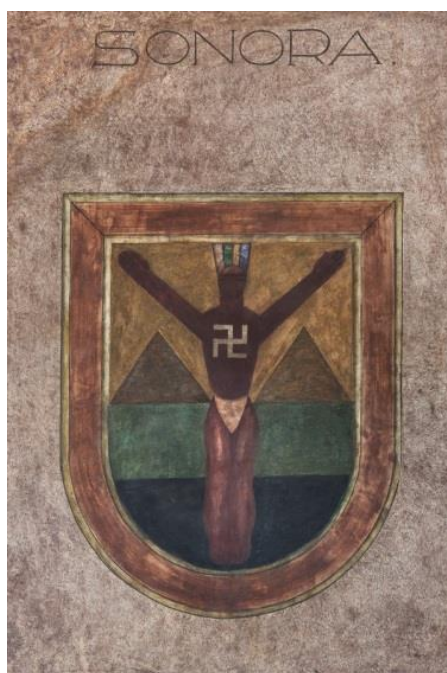


Figura 4. Escudo del Estado de Sonora ubicado en la segunda planta del edificio de la Secretaría de Educación Pública.

La contribución más relevante de Rivera para la tarea de Vasconcelos se realizó en el Edificio de la SEP que sintetizó y materializó su visión universalista. Renato González Mello señala que la pintura de los muralistas mexicanos está llena de elementos esotéricos con dos niveles de interpretación: el primero abierto, comprensible al público en general, el segundo secreto dirigido a las organizaciones

³²⁶ Vargas Santiago, Luis, "El evangelio según Diego. La invención de Zapata como símbolo oficial" en *Libro abierto al arte e identidad de México*, México: SEP, 2018, PP.198-230.

masónicas y rosacruces, y ambos niveles tuvieron la intención de mostrar la magnificencia de la historia mexicana, recuperar al sujeto popular y dar el mensaje de que éste era el pueblo elegido.

Coincidiendo con González Mello, podemos sugerir que el movimiento muralista estetizó al sector mayoritario de la población, específicamente a aquel que fue el sujeto de la lucha armada. Así obreros, campesinos, indios y mujeres eran incorporados a una narrativa que los integraba como pilares del nacimiento de un nuevo Estado Nacional, que tenía orígenes tan antiguos como el de las principales civilizaciones de la humanidad, pero que en los hechos los relegaba a ser objetos de representación fundamentales para el nacionalismo mexicano.

En este sentido el muralismo también funcionó como propaganda al interior para dar la impresión de inclusión de nuevos sujetos al proceso de reconstrucción nacional, y al exterior de que México resurgía como una nación grande y potente después de una cruenta guerra: Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, renacía de la muerte una vez más.

4.3. Vasconcelos y la América *trascendental*

Los preceptos ocultistas también estuvieron presentes en las distintas manifestaciones intelectuales de José Vasconcelos. Una de las facetas poco conocida del escritor es la de cuentista. En 1933 se publicó en la editorial Pueyo una recopilación de cuentos bajo el título *La Sonata Mágica*.³²⁷ Varios de los textos reunidos en este volumen se caracterizan por recuperar como guía de su argumento el ethos ocultista, específicamente espírita, donde sobresalen nociones como el rechazo a la vida material, el proceso en el cual el alma se desprende del cuerpo, la idea de que la muerte es indolora y que existe una vida más allá de la muerte.

En palabras del mismo Vasconcelos los escritos compilados en *La Sonata Mágica*, más que ser literatura fantástica eran relatos que se ajustaban a la realidad de los hechos violentos que marcaron al México de inicio del siglo xx. Descripciones

³²⁷ Vasconcelos, José, *La Sonata Mágica*, Madrid: Imprenta Juan Pueyo, 1933.

como las que elabora en el cuento “El Fusilado” nos permiten dimensionar la penetración del imaginario ocultista dentro del pensamiento del mexicano. En esta narración Vasconcelos cuenta el periplo de un hombre que fue capturado por las huestes revolucionarias y ejecutado al amanecer. En este momento relata la separación entre el alma y el cuerpo mostrándolo como un proceso indoloro, incluso necesario para experimentar una forma superior de conocimiento y la fusión con el universo:

Sin ejercitar los sentidos corpóreos, puesto que ya no tenía yo cuerpo, todo lo percibía y entendía directamente con la inteligencia: sin embargo, me quedaba un extraordinario desarrollo del tacto [...] algo como la sensibilidad que imaginamos en la corriente eléctrica... Me daban tentaciones de usar este poder a fin de comunicarme con los hombres, pero aparte de las dificultades de procedimiento ¡es tan difícil hacer comprender ciertas cosas a los que todavía están metidos en cuerpos!³²⁸

Pero los cuentos son solo una expresión ocultista en la basta producción de Vasconcelos. Consideramos que la presencia del ethos y el logos ocultista, que el pensador mexicano se reserva, le permite elaborar una concepción *trascendental* de América Latina. Los argumentos sostenidos en *Estudios Indostánicos* (1919), *La Raza Cósmica* (1925) e *Indología* (1927) coinciden con argumentos y lógicas esotéricas que en ese momento intentaban ganar validez científica. Por ejemplo, la necesidad de hacer síntesis culturales y religiosas, una visión positiva de Oriente, buscar la Unidad de la humanidad e incluso considerar a la Atlántida y a las teorías raciales como explicaciones de la historia.

En esta etapa del pensamiento de Vasconcelos encontramos un proyecto de síntesis a partir de modelos utópicos antiguos, medievales y renacentistas fundados en el mito y caracterizados por plantear un modelo paradigmático de sociedad. La Atlántida será su punto de partida para bosquejar a América Latina como el espacio síntesis de la humanidad, recuperando la idea del origen antiguo y la teoría racial. Esta reflexión filosófica partió de una noción de ciencia que integró nociones evolutivas e idealistas para presentar a América Latina como una alternativa a la

³²⁸ Vasconcelos, José, “El Fusilado” en *La Sonata Mágica*, *Ibid.*, p. 19.

crisis de Occidente. En 1925 Vasconcelos era consciente de la tarea emprendida, tal como señaló en una carta a Gabriela Mistral:

No haga caso Ud. de lo que escribo por los periódicos; estoy terminando ya el libro sobre la América Latina, con una teoría de que somos precursores de la quinta raza que ha de resultar la fusión de las otras cuatro, quedando entonces la historia así: primero la edad temeraria que vio a la raza negra, después el predominio de la raza roja que vivió en la Atlántida y de la cual son restos las civilizaciones indígenas de América, después los mongoles de Asia y luego los blancos en Europa: finalmente la fusión de toda la humanidad nueva que tendrá su centro en el Trópico en una capital a la orilla del Amazonas que se llamará Universopolis: será la civilización del amor porque lejos de fundarse en la conquista, resultará de la unión libre de todos los pueblos.³²⁹

Como se ha mostrado en los capítulos anteriores las ideas vasconcelianas no eran una novedad para la época, pero el esfuerzo de Vasconcelos radicó en demostrar la validez de estos postulados, así como su viabilidad política, de ahí la importante recepción que tuvo en los grupos de intelectuales latinoamericanos.

4.3.1 Los reflejos teosóficos en la obra de Vasconcelos

Massimo Introvigne describe como ambigua la actitud de Vasconcelos a la S.T., pues por un lado expresó de forma contundente su rechazo a la organización y al mismo tiempo recuperó algunos principios teosóficos.³³⁰ Frente a esta ambigüedad consideramos que el pensamiento vasconceliano reinterpretó ciertos principios teosóficos para incorporarlos a un proyecto de redención civilizatorio.

El pensador mexicano abrazó la premisa de la concordancia al considerar que la humanidad tiene un mismo origen. Esta idea comenzó a ser desarrollada en *Estudios Indostánicos* con la categoría monismo. Vasconcelos entendió al monismo como la pluralidad de lo absoluto o la unidad, y aterrizó esta premisa en la afirmación de que todas las religiones tienen un mismo origen y que es una necesidad para

³²⁹ Carta de José Vasconcelos a Gabriela Mistral, México, 9 de enero de 1925 en Barrera C., Brodsky C. y Encina T. (Eds.) *Epistolario Americano. Gabriela Mistral y su continente*, Santiago: Daskapital 2012, p.177.

³³⁰ Introvigne, Massimo, "Theosophical" Aritistic Networks in the Americas, 1920-1950", *Ibid.*

Occidente “derribar los muros de la ignorancia y el prejuicio, y junten sus preceptos comunes y organicen sus verdades de acuerdo con un propósito sintético que aumente el poder de la revelación.”³³¹

Con este propósito puso atención a las culturas orientales. Sobre esta faceta, Hernán Taboada señala que la incorporación de preceptos orientalistas en la obra intelectual de Vasconcelos fue más bien superficial:

Lejos estoy de convertirlo en un experto: de presurosa y poco digerida puede calificarse su versión de la India, como muestran los nombres mal escritos, eterna característica de Vasconcelos, quien además consideraba a Alberuni un ‘viajero italiano’ e inventó con audacia un mundo hinduista sin saber palabra de sánscrito. Por otro lado, ahondó, probablemente sin darse cuenta, la tendencia de la teosofía a utilizar la tradición oriental y deformarla para transmitir mensajes muy propios.³³²

Si bien existe cierta superficialidad, e incluso anacronías, de los preceptos hinduistas recuperados por Vasconcelos, hecho que reconoce él mismo al señalar que *Estudios Indostánicos* es un compendio organizado de notas “tomadas con más o menos desorden entre la multitud de obras de la filosofía religiosa”,³³³ no puede negarse que fue uno de los primeros latinoamericanos en intentar un estudio sistemático de Oriente,³³⁴ posición que contrastó con los acercamientos latinoamericanos a esta región del mundo que se caracterizaron por el exotismo y la idealización que le había dado el modernismo.

Como la teosofía blavatskiana, Vasconcelos consideró una necesidad de reactualizar ideológicamente a Occidente mediante la inclusión de la narrativa histórica y filosófica de Oriente. Para el pensador mexicano esta coincidencia se fundó en dos pilares.

El primero fue la presencia de lecturas orientales en los círculos intelectuales mexicanos. Vasconcelos señala que su primer acercamiento a lecturas orientalistas fue en el Ateneo de la Juventud donde departió con Antonio Caso, Pedro Henríquez

³³¹ Vasconcelos, *Estudios Indostánicos.*, *Ibid.* p. 290.

³³² Taboada, Hernán, “Oriente y mundo clásico en José Vasconcelos” en *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, n°24, 2007, pp. 103-119.

³³³ Vasconcelos, José, *Estudios Indostánicos.*, *Ibid.* p. 9.

³³⁴ Curso de Estudios Multidisciplinarios: “Orientalismo(s) en la literatura hispanoamericana” del Posgrado en Letras, Facultad de Filosofía y Letras (FFYL), impartido por el De. José Ricardo Chaves UNAM, Semestre 2019-2, 30 de abril de 2019.

Ureña y Alfonso Reyes.³³⁵ La inscripción de Oriente en el pensamiento de Vasconcelos le dio cierta identidad y lo distinguió de sus contemporáneos. Sus referencias positivas a Turquía, Babilonia, Persia y Japón contrastaron con la noción negativa que imperaba en el arielismo rodoniano de los ateneístas mexicanos sobre Oriente. Esta actitud le acuñó el sobrenombre del *zapoteco-asiático* al cual posteriormente le haría honor equiparándose a las figuras de Gandhi y Tagore.³³⁶

El segundo pilar fue una reacción a los acontecimientos que desembocaron en la Primera Guerra Mundial, que fue considerada como producto de un proceso corrupto. Vasconcelos creyó que para la refundación de la civilización mundial era indispensable incorporar las expresiones religiosas más importantes de Oriente: el hinduismo y el budismo. Según esta interpretación, dicha adhesión refrescaría el pensamiento occidental al priorizar el desarrollo espiritual sobre el material. Esta premisa se encuentra cimentada en una imagen positiva de la India considerada la civilización más representativa de Oriente, ya que, para el pensador mexicano, sus expresiones religiosas eran una filosofía fundada, principalmente, en la contemplación.

Desde su interpretación de la escuela Samkara Ramanuga el absoluto no tiene norma ni temporalidad, es eterno, es la vinculación entre el Brahma y el Atma. Como parte de esta concepción vinculó el budismo con el neoplatonismo y la figura del Buda Maytreya con la de Jesucristo. En este sentido consideró la síntesis religiosa y cultural como:

El uno aspira a ser Todo, sin dejar de ser Uno, y sin dejar de abarcar Todo. Este anhelo irrefrenable, que la razón y la experiencia contradicen pero que el corazón y la voluntad imponen, eso es lo que late en toda religión verdadera, es la tesis de los Upanishads, es la tesis vedantica, es tesis neoplatónica, es la tesis cristiana, es lo que le preocupaba a San Agustín, y es lo que no pudo demostrar Kant y eso es lo que quiere la más humilde de las conciencias que medita el universo.³³⁷

³³⁵Vasconcelos, José, *Estudios Indostánicos, Ibid.*, p.9.

³³⁶Las fuentes de Vasconcelos para esta reflexión serán Alberuni, el Swami Vivekanda, Rabindranat Tagore y el filósofo y orientalista Paul Deussen. *Ibid.*

³³⁷ Vasconcelos, José, *Estudios Indostánicos, Ibid.* p. 285.

Según Vasconcelos la síntesis entre un Occidente en decadencia y un Oriente vigoroso solo podría realizarse en América Latina:

Nuestra especulación metafísica hallase fatigada y necesita el renuevo de las antiguas ideas hindúes; cierto que muchas de ellas se han filtrado desde siglos en el alma europea; más ahora comienzan a llegarnos organizadas en su imponente totalidad, y es indudable que el vasto aporte que ha de producir un renacimiento en todas las cuestiones del espíritu. Y en ninguna parte este renacimiento será más fecundo que en la América Latina, y en la raza española, raza siempre alerta para las empresas místicas. Y no solo los pueblos hispanoamericanos, que preparan una nueva cultura: todo el pensamiento Occidental está llamado a renovarse con las ideas hindúes [...] la crítica de todas esas doctrinas y la asimilación a nuestras creencias, de todo aquello que sea válido, habrá de ir constituyendo eso que todos anhelamos; una filosofía que no sea expresión de una sola raza, ni obra de una sola época, sino el resumen y triunfo de toda la experiencia humana: una filosofía mundial.³³⁸

Por último, ubicamos como uno de los puntos de coincidencia entre Vasconcelos y la teosofía el considerar que es en el desarrollo de la intelectualidad donde se encuentra la verdad y la salvación, es decir, cuando el sujeto comprende que lo material, entendido como una realidad moral, no le afecta y que como parte del todo deja de ser individualidad para formar parte de la Totalidad.

El límite entre el pensamiento vasconceliano y la teosofía de Blavatsky será la razón. Consideramos que Vasconcelos retomó las ideas teosóficas que, a su juicio, contaban con asideros filosóficos, así como algunas actitudes como aquella que sostenía que la reflexión y el desarrollo del pensamiento era una tarea dirigida solo a “almas selectas” para poder legitimar su reflexión. Sin embargo, Vasconcelos tomará distancia de todo lo que consideró irracional. Por ejemplo, repudiará el Atharva Veda que él ubicó como: ideas extrañas de la tradición brahmánica que propiciaron la formación de sectas fundadas en la superstición.

Desde esta perspectiva Vasconcelos descalificó al movimiento ocultista y específicamente su pretensión de validez señalando que: “Ninguna ciencia empírica ha podido demostrar que poseemos un espíritu inmortal y ninguna ciencia ha podido negarlo, pero, en cambio, la conciencia nos afirma a cada instante, y por encima de todas las realidades la realidad única y firme de nuestra propia existencia positiva”.

³³⁸ *Ibid.* pp.18-19.

Si bien desdeña a los médiums, Vasconcelos cree en las grandes almas (Jesús, Plotino, San Francisco, Santa Teresa). Para él no hay una comunicación con el absoluto a través de medios físicos, solo se dará mediante la moral y lo mental. La vida y la muerte no son polos opuestos sino dos estados conexos.

El rechazo de Vasconcelos a la teosofía no fue al corpus doctrinal de Blavatsky sino a las pretensiones geopolíticas de la S.T. La idea de la refundación de la humanidad también fue formulada por los teósofos; basados en la premisa de la evolución de las razas ubicaron la síntesis histórica del hombre en el territorio de Estados Unidos, como lo proclamó Jinajaradasa en su gira de 1929. Vasconcelos rechazó rotundamente esta pretensión y elaboró una propuesta filosófica e histórica para sostener que el único espacio de síntesis de la humanidad sería América Latina.

4.3.2. Indología

La propuesta que elaboró Vasconcelos para proyectar América Latina como la síntesis de la humanidad la ubicamos en tres textos: *La Raza Cósmica. Misión de la raza Iberoamericana e Indología*. Para construir su argumento el pensador mexicano conjuntó el logos ocultista, las lecturas evolucionistas, una actitud epistémica individual y sus impresiones de los distintos países de América Latina.

A partir del logos ocultista buscó validar científicamente los postulados de la antigüedad, utilizó la ley de los tres estadios para explicar el desarrollo de la historia, recuperó al mito como principio y fin de la humanidad, y elaboró una interpretación propia de la historia de Occidente.³³⁹

Nuevamente, el pensador mexicano sintonizó sus planteamientos con dos objetivos de la teosofía: formar un núcleo de fraternidad universal y fomentar el estudio comparativo de las religiones, filosofías y ciencias. El horizonte científico

³³⁹ Es importante señalar que la valoración de Vasconcelos de la ciencia que pretende “objetividad” merece el calificativo de pueril por no aventurarse a formular conclusiones generales y trascendentales, para no caer en esta situación, Vasconcelos intenta en la Raza Cósmica un ensayo no con “fantasías de novelista, peros sí con una intuición que se apoya en los datos de la historia y la ciencia”. Vasconcelos, José *La Raza Cósmica. Misión de la raza Iberoamericana. Notas de viaje a la América del Sur*, Barcelona: Agencia Mundial de Librería, 1927, p. 2.

desde el cual partirá Vasconcelos será el evolucionismo espenceriano ³⁴⁰ y una noción de armonía propia del neoplatonismo.

Desde *Teoría dinámica del Derecho* (1907) Vasconcelos centró su atención en el desarrollo pisco-metafísico del individuo recuperando varios elementos del esoterismo: la premisa de que existe una fuerza creadora y el método analógico que:

Por primera vez manifiesta, en un tono que aparece a lo largo de su obra, su postura psico-metafísica. Nos referimos a la búsqueda de correspondencias, equivalencias y homologías entre el microcosmos y el macrocosmos a partir de un gesto introspectivo. Esta natural tendencia marca la tensión originaria del prolífico diálogo que establece entre filosofía occidental y oriental, entre sabiduría griega e hindú, es decir, entre la inteligibilidad y la liberación de este mundo, mientras no se crea haber llegado a la perfección hay que vivir descontentos, y este disgusto se alivia cuando nos entregamos a la fuerza libre que crea las ciencias nuevas, a la fuerza incomprensible que nos modela de un modo que no se había conocido antes.³⁴¹

Este horizonte de lectura se complementó con sus experiencias obtenidas durante sus recorridos por América Latina, Europa y Estados Unidos, específicamente en dos momentos. El primero abarca la gira que realizó en 1922 a Brasil, Uruguay, Argentina y Chile siendo la cabeza de la SEP; mientras que el segundo momento lo ubicamos en 1925 durante uno de sus exilios en Europa³⁴², su presencia en Puerto Rico, República Dominicana y Estados Unidos. En ambas ocasiones Vasconcelos se relacionó con importantes actores políticos e intelectuales hispanos y latinoamericanos.

Desde este horizonte de comprensión Vasconcelos construyó una interpretación del origen y futuro de las civilizaciones, en la que él mismo se presenta como protagonista. En *Indología* su tarea como filósofo es descrita como una visión

³⁴⁰ Roberto Luquin Guerra señala que la influencia de Spencer en el pensamiento de Vasconcelos se debe a dos fuentes. “La primera provenía del ambiente positivista de la época. En sus inicios el positivismo mexicano se fundamentaba en el pensamiento de Auguste Comte, pero al final la corriente que predominaba en la Escuela Nacional Preparatoria era el positivismo inglés de Charles Darwin, John Stuart Mill, principalmente de Spencer [...] La segunda fuente, tal vez de carácter más efectivo, le llegó a través de su maestro Justo Sierra [...] Este intelectual mexicano construyó su *Evolución política del pueblo mexicano* basándose en el evolucionismo espenceriano. Es muy probable que su labor intelectual haya repercutido en el joven abogado. Guerra, Roberto. “La intuición originaria en la filosofía de José Vasconcelos” en *Signos filosóficos*, vol. 8, n°16, 2006, pp. 101.

³⁴¹ *Ibid.* p.110

³⁴² En su exilio de 1925 Vasconcelos estuvo en La Habana, Portugal, España, Francia, Italia, Constantinopla, Hungría y Austria. Vasconcelos, José, *Indología*, *Ibid.*

onírica y plantea la posibilidad de ser considerado un *Hermes americano* no solo por lo impenetrable de sus planteamientos sino porque éstos solo podrán ser comprendidos por unos cuantos.³⁴³ El propósito de convertirse en Hermes no se agota con *La Raza Cósmica e Indología*, sino que deja claro que es parte de una empresa más grande. Esta intención la hace explícita en *Indología*:

[...] me olvidaba decirles que ya no escribiré más sobre estas trilladas cuestiones de la raza y el iberoamericanismo, porque tengo desde hace tiempo pendiente la redacción de una metafísica. Después de eso tengo que escribir una estética en la que debo desarrollar mi tesis del Monismo por la belleza. Finalmente, he de escribir un libro sobre la síntesis de todas las religiones, empresa digna de un Tertuliano moderno y todavía más difícil porque ahora se hace necesario coordinar la ciencia moderna, la sabiduría oriental, en fin, el pensamiento entero con el mensaje de Cristo.³⁴⁴

La base mítica del proyecto vasconceliano fue la Atlántida. Con la intención de ubicar al territorio americano como origen de la humanidad y las civilizaciones, el pensador oaxaqueño recuperó la explicación de Alfred Lothar Wegener (1880-1930) sobre la traslación de los continentes. Esta operación le permitió ubicar a la región latinoamericana como origen de las civilizaciones:

Confundidos más o menos los antecedentes de esta teoría en una tradición tan oscura como rica en sentido queda, sin embargo viva la leyenda de una civilización nacida de nuestros bosques o derramada hasta ellos después de un poderoso crecimiento, y cuyas huellas están aún visibles en Chichén Itzá y el Palenque y en todos los sitios donde perdura el misterio Atlante. El misterio de los hombres rojos que, después de dominar el mundo, hicieron grabar los preceptos en la Tabla Esmeralda, alguna maravillosa esmeralda colombiana, que a la hora de las conmociones telúricas fue llevada a Egipto, donde Hermes y sus adeptos conocieron y transmitieron sus secretos.³⁴⁵

Para redondear esta argumentación el pensador mexicano recuperó el vínculo que hizo la teosofía entre la teoría de la evolución de las razas y el mito platónico, la

³⁴³ En el prólogo de *Indología* señala: ¿Ya qué mayor gloria podría aspirar entonces que a llegar a convertirme; con la complicitad de los siglos en una especie de Hermes americano? Vasconcelos, José, *Indología*, *Ibid.* p. LVI.

³⁴⁴ *Ibid.* p. LVII. La intención de Vasconcelos por hacer una síntesis de las religiones es una empresa que venía considerando al menos desde 1925. En una carta a Gabriela Mistral, proyecta su viaje de 1926 en el que uno de sus objetivos es conseguir el material necesario para este trabajo: “Total en cuanto a mí: ante de seis meses me iré a España, casi seguro iré a la India y volveré donde haya una biblioteca grande porque necesito escribir una ‘Síntesis de las Religiones’” Carta de José Vasconcelos a Gabriela Mistral, México, 25 enero, 1925, en Barrera G., *et al.*, *op. cit.* p. 179.

³⁴⁵ Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica*. *Ibid.* p. 2.

cual no solo posicionó a América como el origen de la humanidad sino también como el futuro de la misma.

Según este argumento hay un proceso de evolución de las razas: prosperan, decaen y suceden una a la otra hasta llegar al dominio de la raza blanca. En su conferencia “El problema racial en Latinoamérica”, Vasconcelos enfatizó que solo la mezcla de razas era capaz de grandes creaciones, no por ello su necesidad de señalar:

Hemos sido maravillados por el poder de la civilización mundial en estos momentos, y olvidamos que en el hibridismo hay algo más hondo que lo que detecta el pensador superficial. Es muy fácil estar de acuerdo con el éxito, es muy fácil filosofar con la conclusión parcial de un momento dado de la historia. Pero si pensamos con nuestras cabezas e indagamos con nuestras propias almas en el misterio del destino humano, inmediatamente encontraremos que la llamada teoría de la raza pura no es más que la teoría del pueblo dominante de cada periodo de la historia. [...] Si observamos de cerca la naturaleza humana encontraremos que el hibridismo en el hombre, como en las plantas tiende a producir mejores tipos y rejuvenecer a aquellos que se han vuelto estáticos³⁴⁶

En esta interpretación la función de la raza blanca fue poner las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza. Vasconcelos ubica que la raza blanca se escinde en la parte latina (España y Portugal) y la sajona (Inglaterra y Holanda), y que el conflicto entre ambas partes definiría el rumbo de la humanidad, especialmente en los siglos XIX y XX. En el fondo esta lectura recoge la idea de la confrontación de dos imperios, con la salvedad de que en dicho periodo el objetivo es reorganizarlos a partir de su eventual unificación.

En el caso del bando latino hay una necesidad de volver al origen, específicamente, al momento en que España era un imperio potente, con la capacidad sintetizadora que le permitió establecerse en las Américas. Aquí es donde las ideas de linaje y de sangre cobran particular importancia pues lo que se encuentra en juego es la identidad y la misión étnica.

En este punto encontramos el milenarismo de la quinta raza. Para Vasconcelos la raza latina siempre contó con la capacidad de asimilación de todos los elementos

³⁴⁶ Vasconcelos, José, *La otra Raza Cósmica*, México: Almadía, 2010 p. 123.

raciales, por ello fueron capaces de mezclarse con los indios y con los negros, mientras que los sajones “[...] cometieron el pecado de destruir esas razas en tanto que nosotros [los latinos] las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y una esperanza de una misión sin precedentes en la historia.”³⁴⁷ En esta lógica los sajones no pueden ser la raza elegida porque destruyen y separan³⁴⁸ mientras que los latinos al integrar expresan todo lo humano.³⁴⁹

Así Vasconcelos elaboró su propia interpretación de la historia y dio identidad a su proyecto denominándolo, desde una base milenarista, *Indología*:

[...] conjunto de reflexiones que propongo presentar a propósito de la vida contemporánea, los orígenes y porvenir de esta gran rama de la especie racional que se conoce como raza iberoamericana [...] porque quiero restituir nuestro ideal a la visión profética del descubridor del Nuevo Mundo y su ilusión de pisar el territorio de la India consumaba la circunvalación del planeta.³⁵⁰

El punto de partida para Vasconcelos es el “descubrimiento” de América por parte de Cristóbal Colón, justo cuando el denominado Nuevo Mundo era considerado un lugar de posibilidades para la realización de una civilización universal.

Como parte de esta interpretación, Vasconcelos leyó negativamente los procesos de independencia y los reinados de Carlos V hasta Felipe II, y verá en la creación de las naciones una trampa que consolida la fragmentación del imperio, pero además un proceso de negación del pasado que llevó a los países latinoamericanos a la descomposición, a la negación de “nuestros padres” y a un provincianismo que reniega de los planes trascendentales. Sin embargo, los

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ Vasconcelos hace referencia a las leyes antichinas y antinegras que se encontraban vigentes en Estados Unidos en ese momento.

³⁴⁹ Este argumento coincide con el de otros proyectos de unificación como el elaborado por Fernando Pessoa en *Iberia*. En el proyecto pessoano también la historia del mundo se despliega a través de la confrontación entre el mundo latino y el sajón, pero en comparación de Vasconcelos el autor portugués planteará una alianza entre iberos (españoles y portugueses) con Inglaterra en contra de la putrefacta Francia. El proyecto pessoano tiene una lógica muy particular con respecto a España. Condiciona a eliminar a Galicia y asimilar a Cataluña a una identidad ibera. Pessoa también recupera las nociones de sangre y raza para dotar de identidad a su proyecto. En ambos casos llama la atención el protagonismo que tiene España para la articulación de un proyecto sintetizador de la humanidad, ya fuera a favor o contra Inglaterra.

³⁵⁰ Vasconcelos, José, *Indología*, *Ibid.* pp. 7-8.

protagonistas de los procesos independentistas, que son tratados como profetas, serán los que impregnarán a la lucha de una faz universalista al preocuparse por “libertar a los esclavos y declarar la libertad social y cívica entre los hombres blancos, negros e indios”.

Vasconcelos sostuvo que para conseguir la realización de la humanidad en América Latina sería necesario formular las bases para la producción de un pensamiento: unas ciencias, un credo, una norma de voluntad y una filosofía. En este punto se encuentra explicitada la lógica esotérica en el pensamiento del mexicano. Para el pensador oaxaqueño, el filósofo anhela comulgar con lo divino y sabe que no se puede llegar a la iluminación sin disciplina. El pensamiento válido y científico entonces tiene que ser generalizador, es decir debe ser sintético, pues es necesario considerar la existencia en su conjunto. Solo así se puede conocer la realidad:

El que pudiera hacer la síntesis de la selva tendría que hablar de las aves y de las bestias y de las playas no simplemente como unidades de género, sino como partes vivas y armoniosas, como elementos animados, musicales y concordes en el misterio sublime de la vida ¡Sinfonía, tu eres el método!

Desde el método analógico, Vasconcelos recoge la premisa *Tat Twan así* (Tu eres esto) de Swami Vivekanda y pone hincapié en la idea de que cada ser, planta o animal forma parte de una totalidad, o dicho de otra forma: la suma de homogéneos y heterogéneos da una visión del conjunto que no excluye sino que exalta y da forma. En *Estudios Indostánicos* recalca: “Cuando de verdad comprendemos que los demás hombres son yo, lo mismo que yo, nos sentimos unidos con el amigo y con el enemigo, con el malo y el bueno pues todos soy yo, y yo soy todos ellos. Ante cada ser, ante cada cosa, la doctrina exclama: Tat twan así”³⁵¹

Claude Fell, señala dos tendencias del proyecto vasconceliano de unificación continental. La primera se refiere a la instauración de una sociedad nueva que ha de ser tarea de todos, respetando ciertas jerarquías y capacidades; este ideal tendría como objetivo “desarrollar ese elemento espiritual que anima a todas las

³⁵¹ Vasconcelos, José, *Estudios Indostánicos.*, *Ibid.* p. 254.

civilizaciones (pero en el fondo sabe muy bien que tal proyecto no es más que una quimera destruida por las ambiciones humanas)”³⁵²; la segunda es la búsqueda de una verdad *mística* como objetivo supremo de la existencia.

Como parte de su proyecto de matices imperialistas, Vasconcelos sostuvo que las grandes civilizaciones surgieron del trópico, y por eso considera que a él tienen que volver. Uno de los retos más importantes es el dominio del calor pues considera que “la conquista del trópico transformará los aspectos de la vida, la arquitectura, se desarrollará la pirámide, la nueva estética será el espiral que representa la libertad y el infinito.”³⁵³ Bajo esta premisa ubica la realización de la quinta raza en la zona de la Amazonas que comprende Brasil, Colombia, Venezuela y parte de Bolivia y Perú, por considerarla la zona más rica del mundo:

La síntesis de las razas en un espacio tan idílico como lo es la amazonia no podría llevarse a cabo por la fuerza, sino que éste sería un proceso libre fundado en lo que Vasconcelos denomina la ley del gusto o de los tres estados que regulará todo tipo de relaciones humanas, no necesariamente basada en la razón “que explica pero no descubre, se buscará el sentimiento creador y la belleza que convence”. Según Vasconcelos: “Los tres estados representan un proceso que nos va liberando del imperio de la necesidad y poco a poco va sometiendo la vida a las normas del sentimiento y la fantasía”.³⁵⁴ Dicha ley tiene una lógica claramente esotérica pues se encuentra conformada por la estructura tripartita: materia, intelecto y espíritu.

La aspiración de una sociedad estructurada a partir de la ley de los tres estadios tiene como objetivo su sacralización a partir de lo que el mismo Vasconcelos define como eugenesia estética, donde lo ideal es llegar al estado espiritual: “las leyes de la emoción, la belleza y la armonía regirán la elección de pareja con resultados infinitamente mejores que el de la eugenesia científica.”

³⁵² Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925)*, México, IIH- UNAM, 1989, pp.582-583.

³⁵³ Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica.*, *Ibid.*

³⁵⁴ *Ibid.* p. 25.

Además, este proyecto está fundado en la no violencia, pues Vasconcelos considera que ninguna raza se basta por sí sola y que la humanidad perdería cada vez que una raza desaparece por medios violentos. Así que este proyecto imperialista debía formular sus bases desde la lógica del estadio del espíritu en la que el amor se convertía en el dogma y el impulso creador de la quinta raza.

Esta quinta raza, la raza mestiza contenida de emoción, belleza y revelación divina, debe ser el resultado de la réplica de la hazaña ibérica al sintetizar al negro, al blanco y al indio en la última era de la humanidad. La raza cósmica no es convertirse nuevamente en la Atlántida, aunque ésta es su antecedente y aspiración.

Si contemplamos el proceso en panorama nos encontramos con las tres etapas de la ley de los tres estados de la sociedad, vivificados, cada una con el aporte de las cuatro razas fundamentales que consuman su misión, y enseguida aparecen para formar un quinto tipo étnico superior. Lo que da cinco razas y tres estados, o sea el número ocho, que en la gnosis pitagórica representa el ideal de la igualdad de todos los hombres. Semejantes coincidencias o aciertos sorprenden cuando se le descubre, aunque después parezcan triviales.”³⁵⁵

El proyecto sintetizador de la humanidad de Vasconcelos involucraría a todos los países latinoamericanos, en los que no habría distinción alguna, y como mandato deberían procurar la unidad territorial, política y espiritual a partir del amor, la libertad la justicia y la disciplina.

La nueva era que comenzaría con la realización de la humanidad en América Latina se proyectaría en sociedades democráticas, donde el progreso material sería importante pero no fundamental. Lo principal sería el progreso espiritual y estético, donde lo bello se convertiría en uno de los pilares de la futura sociedad. El modelo de la sociedad de la quinta raza no implicaría el dominio de la naturaleza sino el desarrollo de la sabiduría.

³⁵⁵ Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica. Ibid.*, p.40.

CAPÍTULO 5

El nodo centroamericano y la América trascendental

5.1. La experiencia mexicana

La afirmación que sostiene que José Vasconcelos articuló una red esotérica a nivel continental³⁵⁶ es relativa. Esta aseveración se basa en la posición y exposición que tuvo el pensador mexicano como titular de la Secretaría de Educación Pública y que lo convirtió en un referente para el pensamiento latinoamericano. Pero también por la presencia y colaboración en el proyecto vasconceliano de personajes como Gabriela Mistral, Víctor Raúl Haya de la Torre o Porfirio Barba Jacob (1883-1942), a quienes por sus filiaciones esotéricas se les ha incluido en las denominadas redes teosóficas.

Consideramos que la parcialidad de esta afirmación radica en que, aunque buena parte de las élites políticas, intelectuales y artísticas latinoamericanas compartieron un horizonte de lectura desde el ocultismo, esto no siempre los llevó a establecer relaciones efectivas, de hecho, éstas se llegan a confundir con meras interacciones. Es decir, buena parte de estos personajes, no llegaron a establecer vínculos en torno a un objetivo e intereses concretos en un contexto específico y

³⁵⁶ Introvigne, Massimo, *op. cit.*

con un fin determinado; y cuando lo hicieron, estos vínculos tampoco contaron con una dinámica propia. Esto no quiere decir que no se haya articulado una red ocultista.

Consideramos que si existen relaciones que puedan configurar una red ocultista no parten de la figura de Vasconcelos sino de la articulación de intelectuales, políticos y artistas centroamericanos que asumieron el ethos y el logos ocultista, y que permitieron la confluencia de los principales políticos e intelectuales latinoamericanos. La organización de estos personajes tiene su origen en las dinámicas políticas, económicas y culturales que han definido las relaciones entre México y Centroamérica.

En este sentido, México y su Revolución funcionaron como un nodo en esta articulación. La imagen de vanguardia que se propagó en la región tuvo en la figura de Vasconcelos a uno de sus máximos representantes. La relevancia que adquirió el pensador mexicano no puede desvincularse de su posición como titular de la SEP y promotor del nacionalismo mexicano en la región. Para comprender el papel que tuvo Vasconcelos en la articulación de una red ocultista hay que diferenciar los distintos vínculos que construyó en este periodo. Por un lado, podemos encontrar a los intelectuales con los que Vasconcelos interactuó durante su exilio después de la muerte de Madero, aquellos con los que estableció contacto en sus dos giras en los países latinoamericanos, y a aquellos que colaboraron con él durante su encargo en la Secretaría de Educación Pública.

Los intelectuales latinoamericanos que expresamente se relacionaron con Vasconcelos en el periodo de 1921 a 1929 fueron parte de la ideación, elaboración y divulgación de los proyectos que, con una impronta esotérica, se consolidaron como el eje para la transformación de la sociedad mexicana. De ahí el destacado lugar que tuvieron figuras como Gabriela Mistral, Víctor Raúl Haya de la Torre, Porfirio Barba Jacob y centroamericanos como Rafael Heliodoro Valle (1891-1959), mientras que aquellos intelectuales y políticos con los que interactuó se encuentran el libertador puertorriqueño Pedro Albizú Campos (1891-1965), y el argentino Manuel Ugarte (1875-1951).

Además, hay que considerar que no todos los intelectuales que se relacionaron con Vasconcelos se involucraron de la misma forma con el ocultismo, cada uno tuvo su propio recorrido. Por ejemplo, Víctor Raúl Haya de la Torre, que fungió como secretario de Vasconcelos en los años veinte, fue masón y estableció comunicación con Rabindranath Tagore al que consideró un luchador contra el imperio³⁵⁷ y al que mantuvo al tanto de la situación social del Perú. En carta del 17 de agosto de 1924, al saber del viaje que Tagore realizaría al Perú le pidió:

salude a esas vanguardias admirables de obreros, estudiantes y campesinos que se agrupan en nuestras Universidades Populares “González Prada”, baluartes de luchas idealistas, y para pedirle que también con ellos que representan el inmenso dolor de un pueblo, vaya usted hasta las tumbas de los que el año pasado cayeron de nuestras filas asesinados por los fusiles de reacción dominante.³⁵⁸

Si bien la figura de Tagore no está relacionada con el movimiento teosófico si profesó ideas pacifistas que calaron en una parte importante de la intelectualidad latinoamericana.

A inicio de la década de los veinte, con una intención claramente política México se hizo presente en Centroamérica. El principal objetivo fue la desestabilización de la región para impactar fuertemente en los intereses norteamericanos y poder relajar la presencia de la potencia en tierras mexicanas. Una parte de esta estrategia fue enviar misiones diplomáticas y culturales a los países centroamericanos con varios objetivos entre los que se encontraron: propagar las ideas de modernidad que había experimentado México después del levantamiento armado, divulgar una idea de hermandad latinoamericana, y mediar entre los conflictos sociales.

A pesar de las diferencias históricas entre México y los países centroamericanos, especialmente con una insinuación de hegemonía mexicana, y los prejuicios que esto acarreó, existió una constante necesidad de interacción entre ambas partes. Especialmente en un contexto en el que Estados Unidos se percibía como una amenaza para la región. La presencia estadounidense en México y

³⁵⁷ Haya De La Torre, Víctor Raúl, *Por la emancipación de América Latina*, Buenos Aires: M. Gleizer-Editor, 1927, p. 74.

³⁵⁸ *Ibid.* p. 76.

Centroamérica reforzó la percepción de México como el país antiimperialista que encabezaba la unidad de los pueblos latinoamericanos y la América Central.

Este hecho dio a México cierta autoridad moral de intervenir en Centroamérica y permitir una reorganización de intelectuales centroamericanos a favor de la defensa de sus respectivas naciones. Durante la década de los años veinte México se convirtió en un país receptor de intelectuales latinoamericanos. Especialmente los centroamericanos tuvieron en esta década una importante participación en la vida cultural mexicana. Muchos de ellos, después del periodo armado, consideraron a México como un país en el que podían desarrollar sus actividades artísticas e intelectuales, especialmente en los años en que se desplegó el proyecto vasconceliano. Entre los centroamericanos que estuvieron en México destacan:

los nicaragüenses Francisco Zamora, Hernán Robleto, Roberto Barrios [...] además de Pedro José Zepeda, Juan Ramón Avilés, Luis A. Delgadillo, Salomón de la Selva; los salvadoreños Juan Ramón Uriarte y Miguel Ángel Ospina, los hondureños Salatiel Rosales y Rafael Heliodoro Valle; los costarricenses Rafael Cardona y Antonio Celaya; los guatemaltecos Arqueles Vela, Abel García Calix, Porfirio Hernández, Carlos Mérida, Rafael Yela Günther, Eduardo Aguirre Vázquez, Miguel Ángel de Asturias, Luis Cardoza y Aragón, entre otros.³⁵⁹

A estos personajes se suman el ilustrador salvadoreño Antonio Salazar y Juan Cotto, al unionista nicaragüense Salvador Mendieta, los costarricenses Roberto Barrios, Moisés Vincenzi y el guatemalteco Rafael Arévalo Martínez. La relación entre los intelectuales y políticos centroamericanos con las élites mexicanas en esta época fue estrecha, y muchos de ellos interactuaron con José Vasconcelos, pero pocos establecieron vínculos efectivos en los espacios por él construidos donde encontramos atisbos de la narrativa ocultista.

Uno de los ejemplos notables es el caso de Toño Salazar (1897-1986), que fue becado para estudiar en la Escuela Nacional de Bellas Artes y se vinculó a la Federación de Intelectuales Hispano Americanos, en la que coincidió con Miguel Ángel de Asturias y Rafael Heliodoro Valle. El recorrido de Salazar por México incluyó su participación en el Museo de Antropología al lado de Rufino Tamayo, en

³⁵⁹ Díaz Vázquez, María del Carmen, "Intelectuales centroamericanos y el México posrevolucionario (1920-1930)" en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, n°46, 2008, p. 129.

la Escuela Nacional Preparatoria, con Diego Rivera y Carlos Mérida, y, además tuvo cercanía con el Dr. Atl y Siqueiros.³⁶⁰ Su caricatura fue bien recibida en revistas y diarios mexicanos en donde caricaturizó a los intelectuales del momento: Gabriela Mistral, Rafael Heliodoro Valle, Porfirio Barba Jacob y Diego Rivera, entre otros.

Salazar participó de los proyectos culturales, editoriales y artísticos vinculados a Vasconcelos, como lo fue *Revista Falange*.³⁶¹ Junto con Salazar otros de los centroamericanos que aparecieron en esta publicación fueron: Rafael Heliodoro Valle, Carlos Wyld Ospina, Rafael Arévalo Martínez y Carlos Mérida. Toño Salazar dibujó en varias ocasiones al pensador oaxaqueño ya fuera como un Tlatoani o como buda.

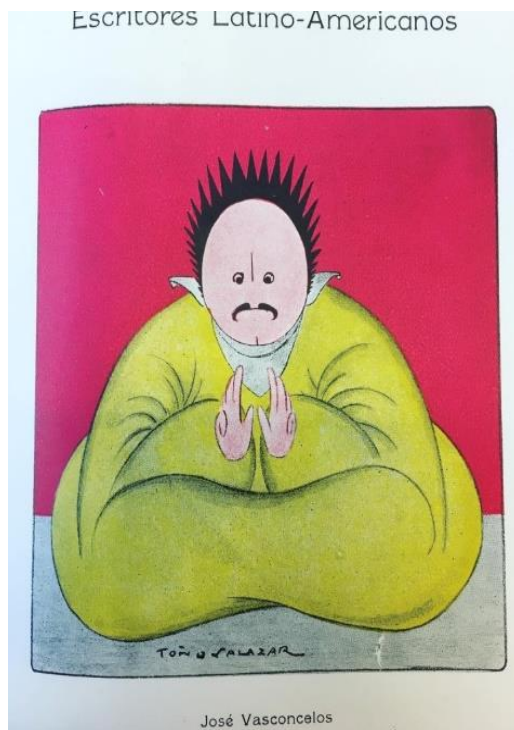


Figura 5. Caricatura de Toño Salazar, en *Revista Falange*, México, 1 de diciembre de 1923.

³⁶⁰ *Disparates. Toño Salazar*. San Salvador: Asociación Museo de Arte Moderno de El Salvador; San Salvador, 2005, pp.32-33.

³⁶¹ *Revista Falange* fue dirigida por Jaime Torres Bodet y Bernardo Ortíz de Montellano. La publicación definió sus propósitos en los siguientes términos: “Cansados de vivir una vida estrecha y de clamar en el fondo de un pozo sin resonancia en donde la voz se ahoga y el ideal se pierde, varios literatos de México se reúnen hoy en una falange de poetas y de artistas y editan el primer número de una revista *sin odios, sin prejuicios sin dogmas, sin compromisos*.” “Propósitos” en *Falange*, 1 de diciembre de 1923.

En el contexto de entusiasmo que imprimió la tarea de Vasconcelos en la SEP se publicó en 1922 *El Soldado Desconocido* del nicaragüense Salomón de la Selva (1893-1959), quien fue apadrinado por Pedro Henríquez Ureña y con quien trabajó en la Escuela Nacional Preparatoria, coincidiendo en este periodo con Diego Rivera³⁶²

El Soldado Desconocido traduce la experiencia de Salomón de la Selva en las trincheras de Flandes, como parte del ejército inglés, durante 1918. Este trabajo, que sobresaldrá por su calidad poética, es considerado como uno de los primeros aportes poéticos centrados en la Primera Guerra Mundial. Jorge Eduardo Arellano describe a la poesía de Salomón de la Selva de la siguiente forma:

Apropiándose del realismo libre y del inmediatismo exteriorista de la *new american poetry*, abrió nuevas rutas de la poesía humanitaria y social que surgiría tras la primera Guerra Mundial no sin recurrir al coloquialismo, a la expropiación de la dicción poética anglosajona, al intenso lirismo con tonos 'feístas', al uso de antigüedades modernizadas, como las de Ezra Pound, con quien habría alternado en Londres a principios de 1919.³⁶³

En este poemario Salomón de la Selva evidencia su formación modernista vinculada con una crítica a la guerra y un discurso social. Como muchos de sus contemporáneos, recurrió a la narrativa ocultista para exaltar la actitud trascendental del hombre frente a la guerra. Tatiana Suárez, al analizar la "Primera Jornada" del poemario, ubica esta actitud como un recurso modernista que expresa:

ansia por alcanzar el Absoluto, se identifica en el poema con la idea de lograr la trascendencia por medio de la muerte heroica. El anhelo de ser Todo o de unirse con el Todo, "saber ser mar, volcán y río y nube" se asocia en el poema con la voluntad de morir en la guerra. Cuando el sujeto lírico se jacta de ser heredero de "un coraje de siglos y de razas", es decir, de pertenecer a una tradición ancestral, que lo impulsa a la empresa heroica de participar en la guerra en cierto modo también expresa su anhelo de formar parte del Todo.³⁶⁴

³⁶² Suárez Turriza, Tatiana, "El Soldado Desconocido (1922) De Salomón de La Selva; la Gran Guerra 'vista y vivida' por un poeta centroamericano", en *Península*, vol. 10, n°2, 2015, p. 142.

³⁶³ Arellano, Eduardo, "Escritores centroamericanos en España. 1918-1939. Una visión de conjunto" en De Mora, Carmen, García Morales, Alfonso (Eds.), *Viajeros, diplomáticos y exiliados. Escritores hispanoamericanos en España (1914-1939)*, vol. 1, Bruselas: P.I.E Peter Lang, 2012.

³⁶⁴ La parte del poema al que se refiere Suárez es el siguiente:

TESTAMENTO

A VOSOTROS, a todos vosotros los que puro

Esta ansia de unión, ciertamente puede ser una expresión panteísta, pero desde el argumento que venimos desarrollando también puede ser leída como una expresión soterialógica presente en la dinámica de secularización y sacralización del mundo que permite configurar el ocultismo. La portada de *El Soldado Desconocido* fue elaborada por Diego Rivera quien, como ya lo señalamos anteriormente, se encuentra en un momento de expresión plenamente ocultista.



Figura 6. Diego Rivera, Portada del poemario *El Soldado Desconocido*, 1922.

cariño me brindasteis!... Con intelecto claro
y con hondo sentir, y con calor seguro,
capitán de mi propia fortuna, me deparo
el singular vehículo que me lleva a la suerte;
y si, privilegiado, devolver puedo al suelo
la vida que me diera, la gloria de mi muerte
os lego y mi leyenda: Que acorde con el cielo
quise morir; un día
se estremeció mi barro de mi antigua bizarría
hispana, inglesa e india, mis tres sangres, y tuve
un coraje de siglos y de razas y de
saber ser mar, volcán y roca y río y nube
por orgullo y nobleza y por gracia y por fe
DE LA SELVA Salomón *El soldado desconocido*, México: Cvltvra, 1922, p. 17.

En esta primera etapa Salomón de la Selva se relacionó con los círculos intelectuales de México entre los que se encontrará José Vasconcelos. El poeta nicaragüense participó en revista *Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*³⁶⁵, proyecto que, como su nombre lo indica, fue un espacio editorial de corte científico y literario encaminado a propiciar la reflexión de la comunidad política, intelectual y artística desde un horizonte integral para la lectura de la realidad mexicana en el que se incluían temas sobre educación, salud, sindicalismo, historia, geografía, finanzas e incluso de análisis político. Vasconcelos definió la tarea de *Antorcha* de la siguiente forma:

LA ANTORCHA trata de informar acerca de las modernas ideas del arte de curar, así como también informará de lo más reciente y más firme en todas las actividades del pensamiento. [...] A construir vamos con la cooperación de todos los hombres de buena fe [...] A construir en todos los órdenes, en ciencia, filosofía y religión. No hacemos ya caso del materialismo filosófico, pero creemos en la influencia omnipotente de la fe divina, en la fe de Cristo. [...] La ciencia como la entendieron los necios dogmatizados del siglo diez y nueve es un fetiche ridículo que no se derriba con balas sino con carcajadas. En todos los órdenes está ya vencida, pero hace falta ir a buscar en sus últimos escondites [...] Somos más peligrosos que un simple demolidor escéptico, porque traemos una doctrina que aspira a reemplazar totalmente el pasado, porque es un concepto nuevo de la vida; un concepto nuevo y antiguo; un concepto universal.³⁶⁶

En *La Antorcha* encontraremos reflexiones científicas por parte de Vasconcelos, así como de sus principales colegas latinoamericanos. Se reproducen poemas de Gabriela Mistral, Alfredo Palacios, Ezequiel Martínez Estrada, entre otros, además de mantener su contacto con el movimiento estudiantil latinoamericano. Resalta la incorporación de estudios sobre poesía japonesa y china, la reproducción de textos sobre prácticas y cuentos budistas, así como pasajes de Rabindranath Tagore.³⁶⁷ La línea editorial vasconceliana destacó el lugar preponderante de la

³⁶⁵ “Versos de Salomón de la Selva”, en *La Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*, n°31, 2 mayo de 1925, p. 4 La *Revista Antorcha de Letras, arte, ciencia e industria* fue un proyecto que Vasconcelos emprendió junto con Manuela Gómez Morín y Alfonso Tejas Zabre. Desde el número 29 que corresponde a 18 de abril de 1925 la dirigirá Samuel Ramos.

³⁶⁶ Vasconcelos, José, “El naturismo y la falsa ciencia”, en *Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*, n°18, 31 enero de 1925, p. 4.

³⁶⁷ González De Mendoza, J. M., “El Hai- Kai Japonés y los poemas sintéticos mexicanos” en *La Antorcha.*, *Ibid.* p. 26-27; “Poetas Chinos”, en *La Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*, n°22, 28 de febrero de 1925, pp. 16-17.; Vasconcelos José, “Vegetarianismo y Necrofagia”

narrativa ocultista, pues como vimos en el editorial de *Antorcha* el oaxaqueño se propuso una nueva comprensión de la realidad, por ello entre los contenidos de la publicación destacaron afirmaciones como las expresadas en el artículo “La Ciencia de lo Sobrenatural” en el que Vasconcelos retoma postulados espíritas para sostener la vigencia de los fenómenos sobrenaturales:

Dado que ya no es posible negar la existencia de fuerzas sobrenaturales, será menester que nos hagamos de ellas una idea ordenada y hasta donde es posible. Se hace necesario, por lo mismo, definir la extensión de los fenómenos que se han llamado sobrenaturales y que comienzan a ser científicos, y al mismo tiempo definir la terminología de la ciencia que los estudia.³⁶⁸

La premisa de demoler la filosofía materialista decimonónica no se limitó a la reflexión individual sino al respaldo que Vasconcelos dio a autores que coincidían con este objetivo, como fue el caso de Moisés Vincenzi (1895-1964). En 1928 Vasconcelos prologó el libro *Mi segunda dimensión* del filósofo costarricense, afirmó que las bases de la ciencia moderna no podrían ser los datos y las cifras sino el mundo de las ideas. Consideró que el trabajo de Vincenzi, junto con el de Ouspensky, abordaba el problema del tiempo como “una analogía dimensional que les sirva para volver a tratar los temas clásicos [...]”³⁶⁹ Por su parte Vincenzi asumió como causa de su trabajo un compromiso con José Vasconcelos: “Me ha sugerido Vasconcelos la idea de que realice una exposición sistemática de mis teorías metafísicas. Y es a él a quien debo el esfuerzo de hoy para realizarlo, siquiera en lo que contiene de elemental y fundamental.”³⁷⁰

en *La Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*, n°20, 14 de febrero de 1925, pp. 3-4; Heramba L. Gupta; “Ekalaya” en *La Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*, n°20, 14 de febrero de 1925, p. 23; Tagore, Rabindranath, “El maestro de escuela” en *La Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*, n°21, 21 de febrero de 1925, p. 6.

³⁶⁸ Vasconcelos José, “La Ciencia de lo Sobrenatural” en *La Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*, n°23, 7 marzo de 1925, pp. 3. Ver también José Vasconcelos, “Sobre lo desconocido” en *La Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*, n°24, 14 marzo de 1925, pp. 3-4; S/A; “La metapsíquica como Ciencia” en *La Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*, n°25, 21 marzo de 1925, p. 4.; S/A, “Clarividencia. Escritura Automática” *La Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*, n°26, 28 marzo de 1925, p. 4; “La Varita Mágica” en *La Antorcha. Revistas de Letras, arte, ciencia e industria*, n°26, 18 abril de 1925, p. 4.

³⁶⁹ VASCONCELOS José, “Prólogo” en Vincenzi, Moisés. *Mi segunda dimensión*. San José: Imprenta y librería Trejos Hnos. 1928, p.6.

³⁷⁰ Vincenzi, Moisés, *Ibid.*

Los planteamientos de Moisés Vincenzi en *Mi segunda dimensión* son considerados un primer esfuerzo en Centroamérica en proponer una lectura desde la filosofía de la historia centrada en categorías como el cambio y el movimiento.

Uno de los centroamericanos mejor posicionados en México fue el hondureño Rafael Heliodoro Valle. El escritor y poeta hondureño estableció una relación de colaboración con José Vasconcelos cuando dirigió la SEP, a partir de esta relación Valle consolidó una importante posición y renombre entre las élites latinoamericanas. Su presencia en México data del año de 1906 al haber sido recomendado a Juan de Dios Peza quien lo acogió en su etapa de estudiante en la Escuela Normal de Tacubaya.³⁷¹

En esta estancia Valle tuvo una importante actividad que dio frutos en la década de los años veinte. Se relacionó con importantes políticos centroamericanos entre los que se encontraron los nicaragüenses José Santos Zelaya (1853-1919) y Juan Bautista Sacasa (1874-1946); Policarpo Bonilla (1858-1926) ex presidente de Honduras, y Manuel Estrada Cabrera (1857-1924), dictador de Guatemala. Además, incursionó en el ámbito literario estableciendo relaciones epistolares con Rubén Darío, Luis G. Urbina, Alfonso Reyes, Ramón López Velarde y Pedro Enríquez Ureña.³⁷²

Después de un periplo de casi diez años como diplomático, el hondureño regresó a México en 1921 por invitación de Jaime Torres Bodet (1902-1974) y José Vasconcelos, quien personalmente lo llamó a colaborar en la publicación de *Revista El Maestro*, además de asumir la dirección general de Educación Pública, incorporarse como catedrático de Historia de México en la Escuela Nacional Preparatoria y profesor de Literatura Mexicana en la Facultad de Altos Estudios.³⁷³

La tarea de Valle fue fundamental para los propósitos de Vasconcelos:

Valle recibió claras pruebas de la entera confianza y reconocimiento de Vasconcelos. En colaboración más íntima, el otrora rector encargó al hondureño que se pusiera en contacto con distinguidos intelectuales y hombres de pensamiento que por razones

³⁷¹ Chapa, Bezanilla, María de los Ángeles, *Rafael Heliodoro Valle, humanista de América*, Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2010, pp. 113-119.

³⁷² *Ibid.* pp.123-126.

³⁷³ *Ibid.* pp. 1818-184.

políticas o de otra índole habían abandonado el país. Se trataba de efectuar una labor de convencimiento para atraerlos nuevamente a México e insertarlos en la labor educativa vasconcelista.³⁷⁴

En vísperas del Centenario de la Independencia Heliodoro Valle fue investido por el gobierno hondureño como primer secretario de la misión especial acreditada ante el gobierno de México para asistir a las festividades en representación del país centroamericano. La profunda inserción de Valle en los círculos de la política y la cultura mexicana lo llevó a ocupar diversos cargos como jefe de departamento de Bibliotecas de la Secretaría de Educación Pública.

En este contexto Valle fue el centro de una importante articulación de intelectuales. Esta centralidad la adquirió por su participación en la promoción de la Sociedad Hispanoamericanista, y su labor como editor de las revistas *El Libro y el pueblo* y *La Falange*. En 1924, con la llegada de Plutarco Elías Calles (1877-1945) a la presidencia de México, fue suplido en su cargo gubernamental por el pensador mexicano José Manuel Puig Casaurac (1888-1939). Valle salió de sus puestos dentro de la administración pública en México y se dedicó a la academia.

Valle siguió formando parte del gobierno hondureño por lo que pudo continuar con la construcción de diferentes vínculos a nivel político e intelectual. Para 1925 el poeta era uno de los intelectuales centroamericanos más reconocidos en América Latina. Su militancia en el unionismo centroamericano lo llevó a adoptar posiciones antiestadounidenses, reaccionando inmediatamente a la entrada de los marines a la ciudad de Tegucigalpa y, posteriormente, a la invasión a Nicaragua en 1926. Especialmente este último acontecimiento lo llevó a intensificar su actividad como el puente entre los intelectuales hondureños, nicaragüenses, guatemaltecos, salvadoreños y costarricenses con centroamericanos asentados en México, los intelectuales mexicanos y el resto de los intelectuales latinoamericanos.

Ante el golpe de Estado que sufrió el gobierno liberal del nicaragüense Carlos Solorzano a manos de Emiliano Chamorro en 1926, el vicepresidente Juan Bautista Sacasa acudió al gobierno estadounidense para pedir ayuda y restablecer el orden.

³⁷⁴ *Ibid.* p. 184

Ante la negativa de Estados Unidos el presidente mexicano Plutarco Elías Calles se reunió con Sacasa para ofrecerle apoyo diplomático e incursionar con armas en Puerto Corinto. Este hecho tensó las relaciones entre Estados Unidos y México, debido a la desestabilización que los diplomáticos mexicanos realizaban a través de una política cultural en Centroamérica.

Los hechos posteriores definieron el rumbo de la presencia norteamericana en Centroamérica. Con el conocimiento del apoyo del gobierno mexicano a los liberales nicaragüenses, el gobierno norteamericano decidió desplegar tropas en Puerto Cabezas, lugar donde Sacasa instaló su gobierno, declarándolo zona neutral y embargando las armas que México había proporcionado. A pesar de esta acción las fuerzas liberales en el sur del país avanzaron hasta sitiar Managua. Entre marzo y mayo de 1927 se firmó el Pacto del Espino Negro en el que se declaró el fin de la Guerra Constitucionalista, y se reconoció a José María Moncada como presidente de Nicaragua. En este contexto surgió la guerrilla encabezada por Augusto C. Sandino quien desconociendo el pacto se negó a deponer las armas.

Esta nueva coyuntura repercutió fuertemente en los centroamericanos, especialmente entre un grupo de intelectuales que al menos desde la década de los años diez se articularon en torno a las ideas de propiciar cultural, política y jurídicamente una unidad centroamericana. Los intelectuales que pertenecieron a este grupo asumieron la tarea de construir sus respectivas naciones a partir de bases científicas, filosóficas y religiosas en las que la narrativa ocultista era una importante fuente de interpretación. Para tal propósito los intelectuales se organizaron dentro y fuera de la región centroamericana.

Fuera de Centroamérica dos personajes intervinieron en las negociaciones entre los liberales nicaragüenses y el gobierno de México: Rafael Heliodoro Valle y el médico nicaragüense José Pedro Zepeda. Ambos fueron piezas clave para la conformación de la resistencia nicaragüense en 1927. Al interior fue el hondureño Froylán Turcios (1875-1943) quien organizó una importante red de militantes, políticos e intelectuales latinoamericanos que apoyaran al Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua (EDSNN).

El despliegue de los recursos, materiales y humanos, que articularon los centroamericanos para apoyar el levantamiento de Sandino no podría explicarse sin tener en cuenta que la gran mayoría de estos personajes fueron relevantes para la vida política, intelectual y cultural de Centroamérica, específicamente en el ámbito cultural y científico.

No se puede decir que el México revolucionario fue una escuela para estos centroamericanos, ellos ya contaban con una formación sólida y la experiencia mexicana solo permitió el desarrollo intelectual y material, así como la estructuración de vínculos que no podían tener en los países centroamericanos, especialmente en Nicaragua, Honduras y El Salvador. La posición que adquirió México para este grupo fue un espacio de organización y cohesión como bloque en torno a intereses comunes.

Además, habrá una sintonía en torno a los valores neohumanistas en los que los intelectuales centroamericanos apostaron para la realización de la noción de lo que hemos denominado la América trascendental. Su aportación se dará impactando en la opinión pública a partir de una narrativa de corte ocultista en la que estarán presentes las nociones de correspondencias, la soteriología, el origen primordial, etc.

Pero para que esta configuración fuera posible es necesario conocer el contexto en el que se articula.

5.2. El panorama del espiritismo y la teosofía en Centroamérica

Para analizar el origen de esta narrativa hay que tomar en cuenta el proceso de modernización económica, política y cultural por el que atravesó Centroamérica. Entre las variables que configuran la modernidad centroamericana encontramos el impacto que causaron en la región las intervenciones de los gobiernos estadounidenses de tipo económico, político y militar. En el ámbito económico la región se convirtió en exportadora de materias primas (café, azúcar y plátano) lo que permitió que las élites de países como Costa Rica, El Salvador, Guatemala y

Nicaragua contarán con una importante prosperidad y comenzarán a modernizarse a partir, por ejemplo, de la instalación de estructura ferroviaria y canalera como parte de la producción y comercialización de estos recursos.

En este proceso también fue importante el movimiento migratorio de trabajadores y empresarios que arribaron de Estados Unidos, Europa y el Caribe. Esta nueva configuración social implicó un reto para la construcción de los estados nacionales, y al mismo tiempo promovió un cosmopolitismo que, como señala Michel Gobat, consistió en:

[pugnar] por una mayor inserción en la economía mundial, especialmente por la exportación de productos agrícolas y mineros. Así mismo conllevaba abrir la nación a inmigrantes extranjeros, sobre todo europeos y norteamericanos. En consecuencia, solía implicar 'blanquear' a la población nacional. Finalmente, el cosmopolitismo convocaba a la ciudadanía a adoptar ideas y costumbres propias de los países del Atlántico Norte, que constituían modelos de progreso. La mayoría de las élites gobernantes de América Latina no se limitaban a imitar dichos arquetipos, sino más bien las adaptaban a las particularidades de sus respectivas sociedades.³⁷⁵

Cosmopolitismo o modernidad, como se quiera definir, el reto en este momento fue la construcción de las naciones centroamericanas pues, las intervenciones estadounidenses definieron de diferentes formas sus procesos políticos, siendo el ejemplo más ilustrativo el nicaragüense. Nicaragua junto con Panamá fueron los dos países de Centroamérica geopolíticamente más importantes. Por sus características geográficas Nicaragua fue considerada una alternativa para el proyecto canalero que podría suplir al Canal de Panamá, y que permitiría consolidar rutas comerciales a partir de la conexión entre las costas este y oeste de los Estados Unidos.

A partir del episodio de 1857 que protagonizaron William Walker, los conservadores y los liberales nicaragüenses, la presencia de los transportistas estadounidenses y las élites del país establecieron una serie de vínculos económicos, políticos y culturales que se tradujeron en un amplio intercambio cultural. Así

³⁷⁵ Gobat, Michel, *Enfrentando el sueño americano. Nicaragua bajo el dominio imperial de Estados Unidos*, Managua: IHNCA, 2010, p. 78.

llegaron a Nicaragua nuevas prácticas culturales que se tradujeron en la apropiación del estilo de vida norteamericano, que fue dando forma a la burguesía:

en Nicaragua el espíritu burgués se expresaba en la celebración de valores masculinos y femeninos modernos procedentes de Estados Unidos y Europa, introducidos al país por profesores extranjeros que arribaron en la década de 1880. Por ejemplo, los nicaragüenses asociaban las nociones burguesas de masculinidad con los ideales y prácticas de la masonería, difundidos por europeos que impartían clases en los colegios para varones más exclusivos del país [...] Con mucha razón, un prominente cronista aseguraba que la nueva burguesía se diferenciaba de la vieja oligarquía no tanto por cuestiones de origen social sino por las modernas ideologías adquiridas en los colegios regentados por extranjeros.³⁷⁶

A este proceso de intercambio y apropiación cultural reaccionaron las élites más conservadoras que rechazaban estas nuevas prácticas por considerar que transgredían a los valores que daban identidad a la nación nicaragüense. Por ejemplo, se oponían a asumir como propias actividades deportivas como el baseball, el basquetbol o que las mujeres ejercitaran sus cuerpos.³⁷⁷ Este tipo de reacciones no se quedarán solamente en el ámbito de lo cultural, incluirían también al ámbito político.

La presencia del capital estadounidense exacerbó los problemas limítrofes entre los países centroamericanos en su beneficio, este fue el caso de la confrontación entre Honduras y Guatemala provocado por la United Fruit Company, o el aquel entre Nicaragua y El Salvador por el Golfo de Fonseca. La situación se tornó más compleja a partir de la intervención económica y política de Estados Unidos en algunos países centroamericanos, especialmente en Nicaragua, que desde 1910 lo consideró como un protectorado para garantizar la estabilidad y el desarrollo económico del país. Y aunque buena parte de la élite vio este

³⁷⁶ *Ibid.* 102.

³⁷⁷ Michel Gobat señala que la oposición a los ideales de feminidad modernos fue vista por algunos nicaragüenses como un acto de modernidad para el país. “En opinión de los varones que las apoyaban, los deportes femeninos eran una expresión importante de la marcha de Nicaragua hacia el progreso, puesto que las atletas femeninas se destacaban por sus estilos modernos—eran independientes, mundanas, fuertes, saludables e higiénicas” Gobat, Michel, “‘Contra el espíritu burgués’ la élite nicaragüense ante la amenaza de la modernidad, 1918-1929” en *Revista de Historia*, n°13, 199, p. 22.

intervencionismo de forma positiva, para otros sectores la presencia de Estados Unidos representó pocos beneficios.

Estos hechos fueron interpretados por un conjunto de políticos e intelectuales como obstáculos para la construcción de las naciones centroamericanas debatidas históricamente por la necesidad de definir sus identidades nacionales y los anhelos de unidad supranacional. Este grupo de individuos fueron un punto intermedio entre aquellos que se habían asimilado a las prácticas norteamericanas y el conservadurismo de una oligarquía estrechamente ligada a valores y visiones del mundo cercanos a la iglesia católica que criticaban fuertemente el modelo liberal decimonónico.

Ricardo Martínez Esquivel ha descrito a este grupo como una generación de intelectuales radicales³⁷⁸ con una formación humanista vinculados a los movimientos obreros, de mujeres, educadores, etc. Estos sujetos tuvieron la oportunidad de trascender las fronteras centroamericanas y conocer otros países de América Latina y Europa. Las experiencias que recogieron en sus viajes les permitieron tener apertura a nuevos tipos de sociabilidades entre las que se encontraron las sociedades de corte esotérico, las sociedades de conocimientos y las sociedades de caridad, entre otras, que les permitieron esbozar la construcción de formaciones políticas más incluyentes.

En este contexto se instalaron las distintas expresiones del esoterismo moderno en Centroamérica, especialmente aquellas encargadas de combatir la visión obsoleta de las oligarquías. Proponiéndose como una tercera opción, estos intelectuales asumieron como tarea principal la conciliación entre el idealismo y el materialismo para que, a partir de tal síntesis, se moralizara a las sociedades centroamericanas y se lograra su integración como nación y como región. La penetración de las corrientes ocultistas en Centroamérica siguió el mismo patrón que en la mayoría de los países latinoamericanos, sin embargo, su instauración en

³⁷⁸ Martínez Esquivel, Ricardo, "Sociabilidad, religiosidad y nuevas cosmovisiones en la Costa Rica del cambio del siglo XIX al XX", en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *op. cit.*, pp.38-76.

el espacio público y su lazo con el poder político fue mucho más evidente que en otros países de la región.

Al igual que en otros países latinoamericanos la instalación del espiritismo y la teosofía está estrechamente relacionados con la masonería. Estas formas de asociación moderna permitieron a este grupo de políticos, intelectuales y artistas centroamericanos comenzar a articularse en torno a una forma de entender el mundo en la que primó una visión integral de la vida. Durante el periodo en que se instalaron las corrientes ocultistas estos individuos experimentaron el fenómeno de filiación simultánea, es decir, transitaron de la masonería, la co-masonería, el espiritismo y la teosofía. La militancia dependió de cada sujeto, pero lo importante es resaltar que entre 1900 y 1940 la actividad de masones, teósofos y espiritistas fue protagonista en la vida pública de los países centroamericanos.

La presencia de las sociedades espíritas y teosóficas permitió instaurar la lógica de sacralización y secularización sostenida en un discurso ocultista. Desde la década de los años setenta del siglo XIX hasta ya entrados los años treinta del siglo XX la iglesia católica atacó y denostó al espiritismo y la teosofía ya que, reconociendo su importante recepción en las sociedades centroamericanas, consideró que ambas corrientes transgredían los postulados del catolicismo:

Las sociedades llamadas teosóficas han alcanzado entre nosotros notoriedad tan extensa, que no se haya persona algo leída a cuyo conocimiento no haya venido la noción más o menos cabal de ellas y la noticia de que han arraigado en nuestra patria y pugnan por allegar el mayor número de adeptos. Fuera de los libros, folletos y revistas que cultivan ideas teosóficas entre los iniciados, no faltan diarios de la prensa salvadoreña habitualmente empeñados en difundirlas por más anchuroso campo.³⁷⁹

Las condenas hacia las corrientes ocultistas en Centroamérica eran eco de los dictados de los principales jerarcas de la Iglesia católica, por ello es común encontrar documentos como la Décima Carta Pastoral del Excmo y Revmo. Señor arzobispo de San Salvador que, por ejemplo, declaró:

Basta lo dicho para que, aun los teósofos ecuánimes y bien informados, reconozcan cuán justamente ha declarado la Iglesia católica que no se puede ser teósofo y cristiano al mismo tiempo.

³⁷⁹ Decima Carta Pastoral del Excmo y Revmo. Señor Arzobispo de San Salvador en la América Central, San Salvador, 1932, p. 3.

En efecto, requerida la Sagrada Congregación del Santo Oficio, después de madura deliberación y estudio, respondió en audiencia plena, el 19 de julio de 1919:

1° que las doctrinas actualmente llamadas teosóficas son inconciliables con la fe católica

2° que, por consiguiente, es pecado inscribirse en la Sociedad Teosófica, asistir a sus juntas, leer las obras, revistas y periódicos teosóficos

Esta decisión fue aprobada el 12 del mismo por Su Santidad Benedicto XV y debidamente promulgada.³⁸⁰

El primer punto partía de una interpretación de la doctrina teosófica por parte de la iglesia católica que se encargó de distanciar los postulados cristianos de los teosóficos. Por ello enfatizó en que la teosofía no explicaba cuestiones fundamentales de la vida; no demostraba la existencia de la justicia divina; no aseguraba el progreso moral, y no tenía fundamentos científicos.³⁸¹ Estas afirmaciones fueron el resultado de las medidas tomadas por el Vaticano en 1919 encaminadas a atacar un movimiento ocultista organizado y extendido por el mundo. Las embestidas pretendían contrarrestar la capacidad de propaganda de este movimiento que fue desde el volante hasta los cursos en colegios y universidades, que abrieron el espacio público a nuevas sociabilidades políticas y confesionales como la Iglesia Católica Liberal, la Co- Masonería o La Orden de la Estrella de Oriente

La aparición de organizaciones espíritas y teosóficas, así como la propaganda, divulgación y circulación de principios e imaginarios ocultistas en libros, revistas y folletos, en los espacios académicos y culturales, fueron extensas en Centroamérica. La imprenta fue fundamental en este proceso. Si bien la aparición de la imprenta en los distintos países centroamericanos tiene su historia,³⁸² la circulación de diarios y

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 21.

³⁸¹ Oldra, Antonio, *El más allá según los teósofos. Conferencia pronunciada en Turín en marzo de 1913, ante un auditorio selecto como de 3000 personas, y en marzo de 1923, ante un auditorio todavía más números en Génova*, Tipografía El Mensajero, 1924, pp. 17-31.

³⁸² La introducción de la imprenta en Centroamérica sucedió alrededor de 1830. Iván Molina señala que en los casos de Nicaragua, Honduras y El Salvador el arribo de la imprenta fue gracias a las iniciativas estatales mientras que para Costa Rica este trabajo lo realizó un particular, comerciante cafetalero, que hizo del estado su principal cliente. MOLINA, Iván, "Impresiones de fin de siglo. La expansión de la cultura impresa de Nicaragua y Costa Rica" en *Revista de Historia, IHNCA-UCA*, N°5-6, 1995, p. 30.

revistas permitió divulgar noticias de la política local y todo tipo de expresiones que fueron delineando la configuración de una opinión pública.

Durante 1890 y las primeras décadas del siglo XX surgieron diversas propuestas editoriales, algunas de carácter literario con clara orientación modernista, otras de carácter político y algunas más de carácter ocultista militante. Buena parte de estas publicaciones se encaminaron a “la definición y la constitución de una literatura propia”³⁸³, perfilaron una noción de modernidad, y ayudaron a la construcción de un Estado nacional. La circulación de estas publicaciones tuvo como principal escenario las metrópolis centroamericanas, San José, San Salvador, Tegucigalpa, Managua y la Ciudad de Guatemala, y nos habla de la inserción de las élites y grupos de poder como parte de la dinámica del mercado y sus valores. El arribo de la modernidad implicó dar cabida a las ideas de los migrantes lo que forzó a que el espacio público comenzara a abrirse a una visión más plural y conflictiva de la realidad.

Los distintos sujetos encontraron en los diarios, revistas, gacetas y panfletos un espacio donde dirimir sus diferencias y conflictos, además de manifestar sus demandas y hacer propuestas de todo tipo. En el caso que nos ocupa la circulación de material ocultista incluyó publicaciones de España, París, Cuba, Chile y México,³⁸⁴ al mismo tiempo que se editaron y publicaron en imprentas

³⁸³ Ovares, Flora, *Crónicas de lo efímero. Revistas literarias de Costa Rica*, San José: UNED, 2011.

³⁸⁴ En los archivos consultados en Nicaragua, Costa Rica, Honduras y El Salvador encontramos como parte de las colecciones históricas los siguientes títulos: Magnus Eusèbe. *Les derniers jours de la terre. Ancien initié des mystères D'Ellorâ, de Thèbes et D'Éleusis et discipline de Veda-Vyasa et de Pythagore, dernière grand maître de la Société des frères rose-croix et dernier alchimiste de France*, Paris : Librairie Illustrée, 1875 ; Chatterji J.C., *La filosofía de la India*, Barcelona : Biblioteca Teosófica de la Librería Carbonell y Esteva., Biblioteca de Ciencias Psíquicas, *Kronos. Compendio de Astrología. Exposición clara y concisa de esta antiquísima Ciencia, pudiendo, cada uno. Hacer su propio horóscopo*, Barcelona: Editorial C. Bauzá, 1925; Legrand Alexandre, *Le plus précieux trésor de l'univers. Divulgations sensationnelles des vrais secrets de la magie noire, de l'influence et du pouvoir, de la domination des volontés de la puissance et du succès de la grandeur et de la fortune. Traité expérimental & pratique des Sciences Occultes. L'initiation au rituel de la haute magie. Les pactes sataniques et les ouvres démoniaques. Et forces spirituelles et infernales soumises á la volonté humaine*, Paris : André Hal, Libraire- Editeur, s/f.

centroamericanas textos como: *Extracto del tratado de Papus sobre Ciencia Oculta o A los pies del maestro* de Krishnamurti;³⁸⁵

Además de los textos de divulgación ocultista circularon revistas de las organizaciones espíritas y teosóficas. Dos de los casos más documentados son *Grano de Arena*, de corte espiritista, y *Virya*, órgano oficial de la Sociedad Teosófica Costarricense. *Grano de Arena* (1896) fue una revista espiritista de corte racionalista. Según Chester Urbina Gaytán esta publicación retomó los principios de caridad, amor y progreso para considerar a la educación de la infancia y los obreros como una piedra angular de la sociedad costarricense. El objetivo de la educación para estos sectores consistiría en hacerlos partícipes de una totalidad y crear una identidad a partir de esta acción, además de fomentar la búsqueda de una sociedad más democrática.³⁸⁶

Grano de Arena es un claro ejemplo del intercambio de contenido y de las relaciones que establecieron las organizaciones espiritistas a nivel regional e internacional. La publicación incluyó colaboraciones de la figura espiritista más importante de la época en habla hispana: Amalia Domingo Soler; reprodujo contenidos de las revistas espiritistas más prestigiosas de Estados Unidos y Europa; reportó las actividades del movimiento espiritista en las principales ciudades, así como los eventos científicos y universitarios.³⁸⁷

Su estrecha relación con organizaciones como la Sociedad de Estudios Psíquicos acentuó sus pretensiones científicas, así como su papel moralizante permitió una interacción entre las distintas sociedades de creencias ya que muchas veces compartieron espacio para la elaboración e intercambio de ideas, de manera que la militancia del espiritismo y la masonería permitieron la constitución de la Sociedad Teosófica Costarricense.

³⁸⁵ Zulima, *Extractos del tratado de Papus sobre Ciencia Oculta*, San Salvador. 1902; Krishnamurti, *A los pies del maestro*. San José de Costa Rica, 1911.

³⁸⁶ Urbina Gaytán, Chester, "Grano de Arena, filosofía y dogmatismo católico en Costa Rica" en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *op cit.*, pp. 232-233.

³⁸⁷ Rodríguez Dobles, Esteban, "Los debates periodísticos entre las sociedades de creencias: católicos, teósofos y espiritistas en la Costa Rica del cambio de siglo (1892-1935), en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *Ibid.*, pp. 159-223.

La primera rama de la Sociedad Teosófica de Costa Rica se fundó en 1904 de la mano del pintor español Tomás Povedano,³⁸⁸ y dependió de la presidencia de la Sociedad Teosófica de Cuba en un momento de expansión del movimiento encabezado por Annie Besant y la figura de Krishnamurti. A partir de su fundación la rama teosófica costarricense colaboró con el proyecto de la S.T. con la fundación en Costa Rica de la Sección Centroamericana de la Orden de la Estrella del Oriente en 1912, que estaría vigente hasta 1929. La rama costarricense se independizó de Cuba en 1928 cuando se fundó la Sección de la Sociedad Teosófica de Centroamérica presidida por José Basileo Acuña.³⁸⁹

Como lo ha documentado Esteban Rodríguez Dobles la Sociedad Teosófica de Costa Rica fue la organización esotérica más influyente en Centroamérica y Colombia en el periodo de 1904 a 1940 por los miembros que logró aglutinar y por su articulación a nivel internacional.³⁹⁰ En torno a la Sociedad Teosófica se agrupó un importante grupo de jóvenes intelectuales de las principales profesiones liberales: médicos, banqueros, abogados, literatos, militares, etc., que no eran definidos por su ideología política sino por compartir los tres principios básicos de la teosofía —la Fraternidad Universal sin distinción de raza, sexo o religión; el estudio de las religiones y de las ciencias del mundo, y la investigación de los misterios de la naturaleza, los poderes psíquicos y espirituales del hombre.— Por ello en esta sociedad convivieron desde personajes como los jóvenes intelectuales de tendencias anarquistas Roberto Brenes Mesen, Julio Acosta García hasta los que se consideran los dictadores más ruines de esta época como Federico Tinoco y Maximiliano Hernández Martínez.³⁹¹

³⁸⁸ Tomás Povedano (1847-1943) fue un pintor cordobés de ideología republicana que se estableció en Costa Rica en 1897 para fundar la Escuela Nacional de Bellas Artes.

³⁸⁹ Rodríguez Dobles, Esteban, “Redes esotéricas”, *op. cit.*

³⁹⁰ Rodríguez Dobles, Esteban, *La Sociedad Teosófica en Costa Rica: estudio histórico sobre la implantación, la cultura impresa, la proyección sociopolítica y la metafórica teosófica (1904-1930)*. [Tesis de Maestría] Universidad de Costa Rica, San José, 2018.

³⁹¹ Maximiliano Hernández Martínez fue parte de la Sociedad Teosófica salvadoreña. Chanta Martínez, René Antonio, “Los intentos de aplicación de la teosofía en la educación nacional. El Salvador: 1939-1940. Reforma educativa y reacción católica” en *Melancolía. Revista De Historia del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR*, vol.7, 2022, pp. 1-23.

La complejidad de la articulación del movimiento ocultista en Centroamérica radica en los distintos intereses que se concatenaron en torno a él y los espacios que sus miembros ocuparon dentro de la instauración de la modernidad en esta región, especialmente dentro de la estructura gubernamental.

[...] En Centroamérica los miembros de la S.T durante 1904 y 1940, sostuvieron o accedieron a cuotas de poder político importantes, con ello pretendemos insinuar al lector que la política, los políticos y los miembros de la S.T articularon un imaginario alterno e insertado en las principales instituciones del Estado (Salud, Educación, Ejército, Ejecutivo y legislativo). La presencia teosófica en los poderes y direcciones de aquellas repúblicas centroamericanas no es despreciable, más bien resulta explicativo o al menos sugestivo, para hacer pensar en lo anterior. Este ligamen entre élites intelectuales, poder político y S.T en estos años considero nos obliga a repensar Centroamérica desde el desarrollo de su propio esoterismo y coligar en el análisis histórico las creencias como variables que deberán ser sopesadas dentro de la investigación histórica de estas redes y agrupaciones en particular.³⁹²

La expansión que experimentó la S.T costarricense en los países vecinos no solo se hizo en términos organizativos sino también en su dimensión ideológica. En cuestión organizativa durante el periodo de 1904 a 1929 se fundaron ramas de la Sociedad Teosófica en Nicaragua, Costa Rica, El Salvador, Guatemala y Colombia³⁹³, mientras que en cuestión ideológica comenzaron a circular importantes revistas como *Virya*, de la rama del mismo nombre, o la revista *La Fraternidad* de la logia Atma en la que encontramos estudios de carácter antropológico, textos de los principales ideólogos de la teosofía (Blavatsky, Besant, Leadbeater), y los diagnósticos de las problemáticas en las que buscaban incidir.

Virya fue el espacio en el que se reprodujeron a los escritores y poetas identificados con las premisas teosóficas como sería el caso del mexicano Amado Nervo o Rabindranath Tagore.³⁹⁴ Además funcionó como el espacio de publicación de las principales figuras teosóficas como María Fernández Le Caepellain y sus

³⁹² Rodríguez Dobles, Esteban, "Redes esotéricas.", *op. cit.*, p. 95.

³⁹³ El estudio que realiza Esteban Rodríguez señala que en este periodo se adhirieron a estas ramas miembros oficiales agremiados y no agremiados. Entre las ramas fundadas se encontrarán: *Virya* y *Dharana* en San José y *Sirio* en Alajuela; *Darlú* en Granada, *Eudará*s y *Prathiba* en Managua y *Maitreya* en Rivas; *Aletheia* en, *Teotl* y *Votán* en San Salvador; *Koot- Hoomi* y *Gnosis* en Guatemala; *Arco Iris* en Bogotá y *Luz del Valle* en Cali. Rodríguez Dobles, Esteban, "Redes esotéricas", *Ibid.*

³⁹⁴ *Virya. Estudios de Teosofía, hermetismo, orientalismo psicología etc.*, año XIV, n°46, 1924.

novelas Zulai y Yontá, así como algunas notas de Roso de Luna. Para los años veinte *Virya* era una publicación que circulaba a nivel internacional.

Con este favorable contexto se realizó, en 1929, la primera gira de Jinarajadasa, entonces vicepresidente de la S.T de Adyar, a Centroamérica en la que estarán involucrados los más importantes políticos centroamericanos y el embajador mexicano Antonio Mediz Bolio. La presencia de Jinarajadasa fue todo un éxito en países con una fuerte presencia teosófica dentro de las élites políticas e intelectuales como en El Salvador, donde los militantes y simpatizantes de la S T participaron en los comités de recepción, siendo los casos más representativos el del general Hernández Martínez y el pintor Salarrué.³⁹⁵

La presencia del esoterismo en las sociedades centroamericanas no fue exclusiva de la élite política intelectual y militar, y mucho menos de la importante estructura que elaboró la Sociedad Teosófica de Costa Rica. Las premisas esotéricas también fueron abrazadas por intelectuales fuera del círculo de esta estructura organizacional, así como por sujetos más populares. En el primer caso sobresale la figura de Alberto Masferrer que desde el horizonte ocultista propuso su célebre *Mínimum vitae*, una teoría de justicia social basada en la libertad, la justicia y la verdad, pilares fundamentales de la teosofía.³⁹⁶

En los estratos más populares también se hicieron presentes las ideas y prácticas ocultistas para influir en la participación política de otro tipo de sujetos. La novela *Con las Faldas bien puestas*, que narra la vida de la feminista y sufragista salvadoreña Prudencia Ayala, pone énfasis en el papel que tuvieron sus experiencias espiritistas como parte de su recorrido político.³⁹⁷

A partir de la relación entre el espiritismo, la teosofía y el poder político se retomaron elementos del discurso trascendental latinoamericano. Premisas como:

³⁹⁵ Mejía Burgos, Otto, "Primera Visita de Jinarajadasa a El Salvador y Centroamérica, 1929. Un análisis de sus discursos e ideas" en Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel Ricardo, *Op. Cit.*, Pp. 405-447.

³⁹⁶ Casaus, Marta Elena, *El libro de la vida de Alberto Masferrer y otros escritos vitalistas*. Guatemala: F&G Editores, 2012, p. 180.

³⁹⁷ Ayala, Alejandro, *¡Con las faldas bien puestas! La novela de Prudencia Ayala*. San Salvador: CEIDAS Ediciones, 2019.

la búsqueda de la síntesis entre lo espiritual y lo material, estimular el cultivo intelectual de su población, y relacionar sus orígenes con una civilización antigua, fueron ejes desde los que se construyeron lecturas de la realidad centroamericana. De esta tarea no participará necesariamente la totalidad de los miembros de las sociedades ocultistas, sino aquellos sujetos que compartieron principios y objetivos específicos.

Este grupo de políticos e intelectuales asumió elementos propios de la modernidad compartidos en ese momento por algunos de sus símiles latinoamericanos. Recuperaron categorías con legitimidad científica y política: eugenesia, raza, espíritu, homogeneización, lo que podía concretar una noción de progreso, pero, particularmente se congregaron en torno al objetivo de moralizar sus sociedades, conseguir una unidad regional y eliminar la presencia estadounidense en Centroamérica.

5.3. Ocultismo, ciencia y literatura en Centroamérica: Los Ateneos

Se suele afirmar que el desarrollo político y cultural de Centroamérica se vio condicionado por las constantes guerras civiles producto de la confrontación entre liberales y conservadores; por su inserción en el mercado mundial como proveedor de materias primas y por la constante intervención estadounidense. Esta situación provocó que estéticamente prevaleciera en los países centroamericanos el modernismo caracterizado por iniciar con un importante retraso, por contar con una prolongada vigencia, por la ausencia de escritores de primer orden—exceptuando a Rubén Darío y Enrique Gómez Carrillo—y la relevancia de la prosa sobre el verso.³⁹⁸ En este sentido, la presencia del modernismo se cuestiona en los siguientes términos:

El problema reside en si realmente se dieron en Centroamérica las condiciones para el Modernismo cuando ni siquiera hubo espacio para la modernidad. Si esto sirve de ejemplo, ¿qué modernidad podía existir en Honduras, cuando apenas en 1876 se

³⁹⁸ Funes, José Antonio, “Froylán Turcios (1874-1943) y el modernismo en Centroamérica”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, n°35, 2006, p. 196 -197.

inicia la organización del Archivo Nacional y el Correo Nacional, a construirse las primeras carreteras nacionales y a elaborarse los primeros códigos judiciales?³⁹⁹

Consideramos que esta afirmación es arbitraria por dos motivos. Si bien es cierto que el lugar que ocuparon los países centroamericanos en la configuración geopolítica de inicios del siglo XX fue como proveedores de materias primas esta situación no condicionó a las élites a tener movilidad en la demarcación centroamericana y fuera de ella. La construcción de una infraestructura institucional que diera forma a un Estado nación en los países latinoamericanos no se consolidó hasta la década de los treinta del siglo XX, así que el arribo de la modernidad a Centroamérica no necesariamente tendría que ser ubicada en esas coordenadas sino en un plano más amplio.

Siguiendo nuestra argumentación, la modernidad en los países centroamericanos se incrustó cuando los valores del neohumanismo comenzaron a penetrar en las reflexiones de los políticos e intelectuales. Este proceso dependió de distintas variables entre las que destacamos: una importante circulación de sujetos, bienes e ideas entre Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica, y con otros países de la región; además del surgimiento de nuevos tipos de sociabilidades que pusieron en riesgo a la tradicional élite centroamericana que se movía en el binomio liberal vs conservadores; y por último una necesidad de fundar su actividad política y artística a partir de bases y aspiraciones científicas y progresistas.

Para comprender el proceso de modernidad al que nos referimos son primordiales los procesos de construcción de lo que en ese momento se consideraba conocimiento científico y su divulgación, por ello creemos importante indagar dentro de los proyectos editoriales centroamericanos. Buena parte de las empresas editoriales centroamericanas coinciden con lo que Fernanda Beigel denomina editorialismo programático, en tanto que surgió en el marco de la “explosión gutemberguiana” y fueron parte de la complejización del escenario

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 198.

cultural latinoamericano,⁴⁰⁰ y aunque no necesariamente tuvieron como objetivo la difusión de nuevas corrientes de pensamiento social, esto no significa que el editorialismo centroamericano no contara con una base programática en términos políticos y estéticos ni que el proyecto político que respaldaba no tuviera importancia. Todo lo contrario.

Si hay que ubicar dentro de estas coordenadas los proyectos editoriales centroamericanos, tendríamos que situar su participación como una expresión del unionismo centroamericano y como resultado del modernismo latinoamericano. En las coordenadas político-estéticas esta combinación podría considerarse anticuada frente al auge de las vanguardias en México, Perú y Argentina. Sin embargo, la potencialidad del ideario unificador tanto de Centroamérica como de América Latina y la preponderancia de lo nacional, propia del modernismo, tuvo una gran repercusión para algunos de los más renombrados políticos e intelectuales latinoamericanos.

Como proyecto político, el unionismo centroamericano puede ser considerado un movimiento que se configuró desde la segunda mitad del siglo XIX y tuvo por objetivo la unificación política y territorial de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica. A inicios del siglo XX la categoría adquirió una polisemia que lo consideró un movimiento intelectual influido por el arielismo rodoniano y, al mismo tiempo, una corriente política que tuvo una base regeneracionista, rechazó las dictaduras y el imperialismo y luchó por un Estado social.⁴⁰¹

Una característica de dicho proyecto fue a la aspiración de las élites intelectuales centroamericanas a refundar una nación a partir de un horizonte modernista. El modernismo como movimiento literario se desarrolló entre los años 1890 y 1910, fundamentalmente en el ámbito de la poesía, y se caracterizó por su

⁴⁰⁰ Beigel, Fernanda, "Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 8, n° 20, enero-marzo 2003, pp. 105-115.

⁴⁰¹ García Giráldez, Teresa. "El concepto de unionismo y los significados compartidos entre los intelectuales centroamericanos", en Casaús Marta, *El lenguaje de los ismos: algunos conceptos de la modernidad en América Latina*. Guatemala, F&G, 2010, pp. 203.

rebeldía creativa, un refinamiento narcisista y aristocrático, el cultismo cosmopolita y una profunda renovación estética del lenguaje y la métrica.⁴⁰²

Tomando el unionismo y el modernismo centroamericano como marcos de acción de estos proyectos hay que ubicar el papel que jugaron los ateneos en Centroamérica. Los Ateneos fueron los espacios que fundaron los intelectuales para socializar, disertar, construir y difundir el conocimiento que consideraban necesario para la formación de sus respectivas naciones. Dentro de estos espacios los valores, los imaginarios y los objetivos del ocultismo tendrán un lugar importante.

La instauración del ocultismo en Centroamérica fue un proceso en el que importantes actores políticos e intelectuales recuperaron las premisas ocultistas para instaurar una noción de modernidad en sus países. Este proceso inició a finales del siglo XIX y se mantuvo hasta la década de los treinta del siglo XX. Según Rafael Lara Martínez desde 1931 la teosofía se introdujo en la Universidad Nacional por medio de la sistematización realizada por Hugo Rinker. En esta lógica coincidimos con el autor salvadoreño en que:

[...] el saber esotérico abarca una generalidad de ámbitos que hoy se separan como tajantemente opuestos y en conflicto. La teosofía comprende la política, la literatura, la historia y la ciencia. Justifica el quehacer académico de la Universidad Nacional, el artístico de autores juzgados independientes como Salarrué, al igual que la política estatal del nuevo presidente “constitucional”. En este trasfondo teosófico el indigenismo generalizado de la intelligensia salvadoreña encontrará su mayor justificación ya que los indígenas y sus lenguas representarían orígenes ancestrales olvidados.⁴⁰³

La adopción de imaginarios y valores ocultistas no se impone con la instauración de las sociedades espíritas y teosóficas en Centroamérica. Es más bien el resultado de la actividad de las élites intelectuales centroamericanas. Lo que nos ha demostrado esta investigación es que nos encontramos frente a una élite muy dinámica con una movilidad hacia Sudamérica, México, Estados Unidos y Europa, que se sustrae del ambiente autoritario de sus países de origen y que encuentran

⁴⁰² Funes, *Ibid.* p.195-220.

⁴⁰³ Lara Martínez, *Política de la cultura en el Martinato*, San Salvador, Editorial Universidad Don Bosco, 2013, p. 93.

en estos espacios las condiciones materiales e intelectuales para concretar sus distintas expresiones.

Uno de los ejemplos más notables lo encontramos en el guatemalteco Enrique Gómez Carrillo (1873-1927) quien fue uno de los cronistas latinoamericanos más reconocidos en España⁴⁰⁴ y uno de los primeros en viajar a Japón. Junto con Rubén Darío, Gómez Carrillo es un ejemplo de la dinámica de los intelectuales centroamericanos para establecer vínculos con Sudamérica, especialmente a partir de su estancia en España como editor de la revista *Cosmópolis* en la que se incluyeron temas sobre esoterismo.⁴⁰⁵

El acercamiento de las élites centroamericanas y su involucramiento con las organizaciones esotéricas puede ejemplificarse a partir del caso de la guatemalteca María Cruz (1876-1915), poeta, traductora, cronista y viajera, reconocida por José Martí, Rubén Darío, Enrique Gómez Carrillo y Máximo Soto Hall. Su acercamiento a la teosofía permite dimensionar la dinámica y movilidad de una parte de la élite centroamericana en las principales ciudades del mundo, pero también el impacto que tuvo el esoterismo para una escritora de inicios del siglo XX. Alexandra Ortiz muestra la complejidad de este proceso:

Las *Cartas* de María Cruz componen el relato de un viaje cuyo itinerario está marcado por tres espacios geopolíticos y culturales: Guatemala, París, la India. Simultáneamente, el viaje confirma la persistencia de una búsqueda intelectual, estética y espiritual, búsqueda paradójica en tanto aspira a unir lo intelectual con lo espiritual para al fin y al cabo traducirse en la búsqueda por la reconfiguración de su subjetividad como mujer de su tiempo, como letrada, como escritora.⁴⁰⁶

Algunos de estos intelectuales tuvieron una formación pedagógica, destacan los casos de Roberto Brenes Mesen, Joaquín García Monge o Alberto Masferrer en

⁴⁰⁴ Noguero, Francisca, "Soñadores de las mismas quimeras' Enrique Gómez Carrillo y la revista *Cosmópolis*", en De Mora, Carmen y García Morales, Alfonso (eds.). *Viajeros, diplomáticos y exiliados. Escritores hispanoamericanos en España (1914-1939)*. Vol. 1. Bruselas: P.I.E Peter Lang, 2012, pp. 353-369.

⁴⁰⁵ Francisca Noguero señala como una de las características de *Cosmópolis* fue su "naturaleza híbrida" que incluía comentarios y textos sobre astrología o artículos como "mitología, religión y brujería de los germanos"; "curiosos de cosas espirituales" o "Lo que es la teosofía" *Ibid.* p. 360.

⁴⁰⁶ Ortiz Wallner, Alexandra, "Narrativas de viaje a la India. Escritura del yo y género en el modernismo hispanoamericano" en Klengel Susanne y Ortiz Wallner Alexandra (eds.). *Sur/South. Poetics and politics of thinking Latina America /India*, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2016, p. 165.

Chile; mientras que otros se relacionaron política y culturalmente con el México revolucionario como lo fueron Rogelio Fernández Güell y Rafael Heliodoro Valle. Estos intelectuales rompieron con la tradición de pensamiento positivista y plantearon la construcción un humanismo que les permitiera aspirar a la modernización de sus sociedades.

De vuelta en sus países estos intelectuales fundaron instituciones que les permitieron incidir en el espacio público fuera de las convenciones propias del binomio liberal vs conservador. Su intención fue renovar el pensamiento de sus sociedades para elaborar una identidad propia, propiciar la unión centroamericana y estrechar sus vínculos con la región latinoamericana. Este tipo de instituciones fueron las Sociedades de Geografía e Historia y los Ateneos. Especialmente en estos últimos los intelectuales centroamericanos retomaron la narrativa ocultista como punto de partida para analizar y plantear propuestas e incidir en la realidad centroamericana.

Como parte de una nueva sociabilidad los Ateneos definieron una relación entre los intelectuales y sus respectivas sociedades. En este nuevo trato los intelectuales asumieron un protagonismo que los posicionó como capaces de erigir a las naciones a partir de la creación de un conocimiento científico propio y una moralización de las sociedades centroamericanas.

Los Ateneos estructuraron una relación entre lo político y lo intelectual, que les permitió establecer una dinámica propia, pues a partir de la formalización de sus fundaciones y funciones los intelectuales delinearon sus áreas de intervención. Así se otorgaron actas constitutivas, estatutos, reglamentos para la incorporación de sus miembros, y regularon sus conductas para incidir en el espacio público. Todo este entramado se organizó en torno a la promoción del conocimiento y la educación por considerar que eran los medios más viables que permitían moralizar a sus sociedades y abonar al desarrollo de la humanidad.

Los Ateneos pretendieron contrarrestar las visiones materialistas que se instalaron en las sociedades centroamericanas, y por ello estimaron de vital importancia estimular el intelecto a través del pensamiento científico. En este marco

se recuperó una visión de corte esotérico donde lo relevante fue promover el cultivo y refinamiento de las facultades intelectuales para llegar a la perfección, entendida como el ideal supremo. A partir de una estrecha relación entre los paradigmas científicos, la historia y la poesía en los Ateneos se desplegó una narrativa de corte ocultista y se divulgó una interpretación del mundo esotérica.

El surgimiento de los Ateneos como organizaciones encargadas de aglutinar intelectuales para colaborar en el progreso de los países centroamericanos puede ubicarse a finales del siglo XIX. En Nicaragua por ejemplo se funda El Ateneo de León en 1881:

Con el propósito de contribuir de alguna manera á la obra del progreso intelectual de la República, hoi que en toda América del Centro se nota una tendencia de rejeneración por el derecho i por la ciencia, feliz augurio del renacimiento hasta para los espíritus más pesimistas i desconfiados del porvenir, que ya muestran sus luces en los horizontes de la esperanza. [...] hemos fundado una Asociación que tendrá por objeto el cultivo de la ciencia i de las bellas letras ⁴⁰⁷

En un inicio se definieron como organizaciones no vinculadas a la política práctica o militante⁴⁰⁸ y ajenas a cualquier expresión religiosa⁴⁰⁹ por lo que no se aceptó la inclusión de este tipo de colaboraciones. Con estas restricciones parece paradójico encontrar textos como el del nicaragüense M.F. Vélez titulado *La belleza intelectual y moral* que con pretensiones moralizadoras recuperó el uso de la ciencia, el arte y la política para el progreso de la sociedad:

El pensamiento humano es un vivo resplandor del pensamiento divino, como la verdad relativa es una emanación perpetua de la verdad increada.
La forma del pensamiento humano es la palabra, como la forma sustancial del pensamiento divino es el Verbo de Dios; y el Verbo es la luz que alumbrá á todo hombre viviente en este mundo.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ "El Ateneo. Prospecto" *El Ateneo. Revista Mensual de la sociedad Científico Literaria del mismo nombre*. León, n°1, año 1, 1881, p. 1.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ "Bases Constitutivas del Ateneo de Guatemala". *Ateneo de Guatemala. Ciencias, Letras, Artes*. Guatemala, Primera serie, n°1, de septiembre de 1903, p. 2.

⁴¹⁰ El texto prosigue: " Hay una palabra interior, con que el hombre se dá cuenta á si mismo de su propio pensamiento, y una palabra exterior, con que comunica á los otros hombres sus pensamientos interiores. La comunidad de razón produce en los hombres comunidad de pensamientos, y de la comunidad de pensamientos nace á su vez [...] la comunidad de simpatías. [...] Las simpatías de los sentimientos morales produce los encantos de la virtud, que admiramos en los seres dotados de

Para inicios del siglo XX junto con el discurso moralizador propio del ocultismo se incorporaron los estudios antropológicos, especialmente aquellos centrados en la cultura maya. En el caso de Guatemala estos temas fueron los ejes para provocar la reflexión en la sección científica de la revista del *Ateneo de Guatemala*.⁴¹¹

En esta misma década los Ateneos fueron abriéndose para conformar una comunidad intelectual a nivel regional y continental. Por ejemplo, en 1903 el Ateneo de Guatemala contaba con la colaboración de personalidades centroamericanas, latinoamericanas y europeas entre las que destacan Rubén Darío, Amado Nervo, Juan de Dios Peza, Justo Sierra, Francisco García Calderón, Ricardo Palma, Camille Flammarion, Herbert Spencer y Elisée Reclus.⁴¹²

En la década de los años diez del siglo XX surgió una nueva configuración en los Ateneos que dejó de lado la neutralidad para comenzar a interactuar especialmente con la esfera política. Encontraremos entonces posiciones mucho más militantes de una generación que tuvo por objetivo “formar una sociedad científico-literaria y artística, que sea el exponente de las aspiraciones de cultura de la juventud”⁴¹³ de los países centroamericanos, además de normalizar los valores y el imaginario ocultista a través de organizaciones de corte científico y las revistas culturales.

Entre 1912 y 1913 se fundaron los Ateneos de El Salvador y Costa Rica, primero, y de Honduras, después, con el objetivo de cohesionar a los intelectuales, artistas y científicos para “desarrollar sus altas aspiraciones”.⁴¹⁴ Estas organizaciones tuvieron una estrecha relación con el poder político o algunas de sus

iguales instintos y de la misma naturaleza que nosotros [...] Verdad en el pensamiento, belleza en la forma de su expresión: hé aquí los dos elementos que constituyen la perfección de la naturaleza racional del hombre”. Vélez, M. F, “La belleza intelectual y moral”, en *El Ateneo. Prospecto* *El Ateneo. Revista Mensual de la sociedad Científico Literaria del mismo nombre*. León, nº2, año 1, 1881, pp. 35-36.

⁴¹¹*Ateneo de Guatemala. Ciencias, Letras, Artes*. Guatemala, Primera Serie, nº1, de septiembre de 1903

⁴¹² “Nómina de los socios correspondientes del Ateneo de Guatemala”, *Ibid.*

⁴¹³ Acta de fundación del Ateneo de El Salvador, 22 septiembre 1912.

⁴¹⁴ “El Renacimiento intelectual de El Salvador” en *Ateneo de El Salvador. Revista de Ciencias, Letras y Artes. Órgano del Centro del mismo nombre*, Sal Salvador, 1 diciembre de 1912.

extensiones, como lo fueron las universidades. En un acuerdo el Ateneo de Costa Rica y el gobierno acordaron la publicación de *Anales del Ateneo*.⁴¹⁵

Desde su inicio los Ateneos comenzaron a mostrar su vocación centroamericanista ya que contaban con socios y corresponsales de cada uno de los países de la región. Aunque cada Ateneo tuvo su recorrido propio en las dos primeras décadas del siglo XX existieron proyectos que intentaron coordinar los distintos esfuerzos de estas organizaciones. Destaca el proyecto planteado por J. Dols Copeño, presidente del Ateneo de El Salvador, que el 9 de marzo de 1914 señaló:

[...] el Ateneo de El Salvador, inspirado en los más altos sentimientos de unión y fraternidad, ha concebido la idea de llegar a un acercamiento más efectivo entre los elementos que amparados por la divisa de las ciencias, las letras y las artes trabajan con buen éxito para lograr la gloria de Centro-América.

El Ateneo de El Salvador tiene muy fundada la esperanza de que el Ateneo no verá en este Proyecto sino el deseo de trabajar unidos en estrecho abrazo para hacer unas nuestras glorias literarias y uno el porvenir que nos depara la evolución de estos pueblos.⁴¹⁶

Al parecer hubo una respuesta parcial a esta propuesta, ya que encontramos una dinámica particular que consistió en una constante comunicación entre los Ateneos de El Salvador y Honduras, así como la búsqueda de un estilo propio por parte de los Ateneos de Guatemala y Costa Rica.⁴¹⁷

Cada una de estas asociaciones contó con su propio órgano de difusión. En el caso de El Salvador y Honduras las publicaciones coincidieron en su título y confirmaron su finalidad al definirse como *El Ateneo. Órgano del Centro del mismo nombre*. Mientras que la revista del Ateneo de Costa Rica se denominó *Anales del Ateneo de Costa Rica (1912-1916)* y *Athenea. Revista quincenal de Ciencias y Letras*

⁴¹⁵ “Acuerdo N° 229, San José. 13 de mayo de 1912” en *Anales del Ateneo*, n°1, tomo 1, 1912.

⁴¹⁶ “Por la unión intelectual de Centroamérica”, en *Ateneo de El Salvador. Revista de Ciencias, Letras y Artes. Órgano del Centro del mismo nombre*, Sal Salvador, año II, n°18, 1914.

⁴¹⁷ Durante nuestro trabajo de archivo en El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica en 2019 no encontramos registro de la existencia de un Ateneo en Nicaragua en las primeras dos décadas del siglo XX. Según el proyecto de unificación mencionado el Ateneo nicaragüense se encontraba en reunificación, pues tenemos registro que para finales del siglo XIX existían los Ateneos de León, Masaya y Managua. La ausencia de un ateneo nicaragüense no quiere decir que los intelectuales de este país no participaran de estas asociaciones, de hecho, algunos de ellos fueron muy activos como fue el caso de Solón Arguello.

(1917-1920). La línea editorial en estas publicaciones reflejó la recepción de la modernidad en clave ocultista, no es casualidad encontrar en estas publicaciones recursos como el verso, la prosa, los fragmentos de obras, los cuentos y artículos científicos para aleccionar a la población e introducir una visión moderna de la realidad. Para ejemplificar esta afirmación recuperamos el discurso de inauguración del Ateneo de Honduras dictado por Froylán Turcios, presidente de dicha organización:

Cada número del Ateneo, siente, en lo más recóndito de su ser, ese misterioso hábito fraternal que se convertirá, tras una intensa labor unánime, en un cálido huracán de gloria en la conquista del futuro.

Vacilamos, al escoger para esta hora, la forma de nuestra emoción [...]

Pero agradezcamos á [sic] la divina Omnipotencia que, al darnos con el poder de la idea, nos dio dos alas fulgurantes: las dos grandes alas de la prosa y el verso, ¡con que se sube en rápido vuelo á las montañas sagradas de los laureles eternos!

Es así como podemos escoger á nuestro antojo, la forma compleja de nuestras vibraciones interiores; ya preferimos las armónicas líneas de diamante esclavizadas por el metro, ó el amplio periodo, como un mar abierto en las inmensidades del pensamiento humano.⁴¹⁸

El conocimiento divulgado por los Ateneos privilegió la literatura, la historia, la filosofía, las bellas artes, la jurisprudencia, las ciencias políticas y sociales, así como la pedagogía e higiene, la arqueología, la etnografía, la ingeniería y las ciencias médicas.⁴¹⁹ Dentro de estas disciplinas encontraremos la impronta trascendentalista del discurso latinoamericanista en el momento en que se valora positivamente lo prehispánico, desde una visión estética, para establecer una relación entre las sociedades centroamericanas y las culturas primigenias, como los mayas o los nahuas, con la intención de posicionarse como herederos de una civilización antigua.

Además, estará presente una hispanofilia al reivindicar la figura de Cristóbal Colón y el descubrimiento de América. La normalización de lo que hemos denominado como trascendentalismo entre los intelectuales centroamericanos se

⁴¹⁸ “Velada del 3 de octubre. Palabras de Froylán Turcios”, en *Ateneo de Honduras. Revista mensual, órgano del centro del mismo nombre*, año 1, n°1, 1913, pp.2-3.

⁴¹⁹ “Organización del Ateneo de El Salvador en secciones”, en *Ateneo de El Salvador. Revista de Ciencias, Letras y Artes. Órgano del Centro del mismo nombre*, año 2, n°22,23,24, San Salvador, enero de 1914, pp.347-349.

nota en la convivencia de nociones como la apología a España y la reivindicación del imperio español, la presencia de las culturas originarias y la idea de la trasmutación del pensamiento. Por ello resaltan las premisas que procuran la unidad regional y continental, así como los trabajos que comenzaban a perfilar la conflictividad que ocasionaba la presencia de Estados Unidos en los países del Caribe como el caso de Puerto Rico.

Para mostrar que su perspectiva era compartida se reprodujeron discursos y epistolarios que daban cuenta de las relaciones que se establecían entre los Ateneos de forma regional pero también con intelectuales latinoamericanos y europeos. Fue así como se construyó una comunidad y una identidad entre importantes intelectuales como los guatemaltecos Rafael Arévalo Martínez, Máximo Soto Hall, Carlos Wyld Ospina , los salvadoreños Francisco Gavidia, Alberto Masferrer, Arturo Ambrogi; los hondureños Froylán Turcios, Rafael Heliodoro Valle, Salatiel Alatraste, Salvador Turcios; los nicaragüenses Alfonso Ayón, Hernán Robleto, Santiago Arguello, Salomón de la Selva y los costarricenses Roberto Brenes Mesen, Tomás Povedano, María Fernández Le Capellain, Joaquín García Monge, Omar Dengo y Ricardo Fernández Guardia.

Las relaciones entre estos personajes se construyeron y mantuvieron en la medida en que participaron en el funcionamiento de los Ateneos, uno de los ejemplos más interesantes es el de Salvador R. Turcios. El hondureño fue un elemento importante para el sostenimiento de los ateneos participando activamente como secretario del Ateneo de El Salvador desde su fundación, para asumir en 1915 la dirección de la organización, en el mismo periodo fue un asiduo colaborador en el Ateneo de Honduras.

Además, los intelectuales centroamericanos tuvieron la oportunidad de vincularse con espacios similares en América Latina, Europa y Estados Unidos. En 1914 el Ateneo de El Salvador publicaba la “Nómina de los socios correspondientes del Ateneo de El Salvador en América y Europa”, figurando, desde México hasta Chile, intelectuales como: el uruguayo José Enrique Rodó, el venezolano César Zumeta; el colombiano Baldomero Sanín Cano, el peruano Clemente Palma; el

boliviano Ricardo Jaimes Freyre; los argentinos Octavio Enrique Bunge, Leopoldo Lugones y Manuel Ugarte; los dominicanos Max Henríquez Ureña y Américo Lugo; los mexicanos Amado Nervo, Salvador Díaz Mirón y José Juan Tablada, y el español Gumersindo Bustos, entre otros. En el lado europeo sobresalieron los centroamericanos radicados en España, Italia y Francia: Alberto Masferrer, Rubén Darío, Enrique Gómez Carrillo y los andinos José María Vargas Vila y Francisco García Calderón⁴²⁰. Pero resaltaba aún más la presencia de la única mujer miembro de un Ateneo centroamericano: Gabriela Mistral.

Como parte de su tarea de divulgación del conocimiento, los Ateneos intercambiaron publicaciones entre ellos y con otros proyectos editoriales como la *Revista de América* de París, *Bohemia* de la Habana; *Suramérica* de Bogotá; *Revista Nacional* de Quito; *Regeneración* de Los Ángeles California; *Zig- Zag* de Chile; *Archivos de Psiquiatría*, *Caras y Caretas*, *Fray Mocho* y *Nosotros* de Argentina y *Revista de Revistas* de México.

Este sucinto recorrido de las revistas de los Ateneos da un panorama de la organicidad que construyeron los intelectuales centroamericanos durante las primeras décadas del siglo XX.

5.4 La red trascendental

La creación de los Ateneos y su intento de unificación en términos intelectuales permitió, en algún punto, sintonizar sus lecturas de las sociedades centroamericanas y sus análisis sobre el momento histórico. Por ello sobresale su articulación en torno a una narrativa que retomó el ethos y el pathos ocultista para construir un imaginario nacionalista que permitió la secularización de sus sociedades con una síntesis del binomio materialismo vs idealismo.

Los vínculos que se construyeron, desde inicio del siglo XX, permitieron la articulación de una red que se mantuvo a lo largo de al menos treinta años, a pesar

⁴²⁰ “Sección Notas y Apuntes”, en *Ateneo de El Salvador. Revista de Ciencias, Letras y Artes. Órgano del Centro del mismo nombre*, año 2, n°15, San Salvador, enero de 1914, pp. 95-96.

de que algunos de estos personajes estuvieron fuera de Centroamérica. Los primeros referentes de esta red fueron dos de los intelectuales centroamericanos más sobresalientes: el nicaragüense Rubén Darío y el costarricense Jorge Castro Fernández. Tanto Darío como Castro recibieron al ocultismo de distintas formas ya fuera en sus obras literarias o como parte de las organizaciones ocultistas que se instalaron en Centroamérica. A ellos habrá que agregar la figura de Rogelio Fernández Güell quien no solo desde su trabajo intelectual sino también como esoterólogo enlazó a los intelectuales y centroamericanos con sus pares en México, Estados Unidos y Europa.

Para mediados de la segunda década del siglo XX estos referentes cambiaron. Si a inicio de la centuria un personaje como Fernández Güell fue uno de los principales referentes por haber participado del gobierno de Madero y articulado al movimiento ocultista en México y Centroamérica, en la década de los años veinte encontraremos a personajes vinculados a otro tipo de expresiones ocultista. Es decir, si la presencia y cercanía de los centroamericanos a inicios del movimiento armado de 1910 se basó en su militancia ocultista, especialmente dentro del espiritismo, para esta segunda década ese elemento pasó a un segundo plano cobrando relevancia la coincidencia en valores y premisas esotéricas entre las que destacaron el milenarismo y el mesianismo.

Consideramos que este tránsito de privilegiar la presencia del ethos y el logos ocultista sobre la militancia correspondió a la función que tuvieron los Ateneos como filtros de las premisas esotéricas. Es decir, el proceso de secularización y sacralización, propio de la modernidad ocultista, fue validado al instalarse dentro de un espacio de carácter científico, literario y artístico. Esto permitió que los valores y los imaginarios ocultistas se normalizaran dentro de los discursos políticos y artísticos. Esta neutralización del discurso ocultista no dejó de lado las militancias, lo que sí propició fue su convivencia con otro tipo de subjetividades esotéricas.

Una de nuestras hipótesis es que la aseveración de que existió una red teosófica que aglutinara a personajes como Vasconcelos, Gabriela Mistral, Haya de la Torre y Sandino es una construcción de la academia latinoamericanista.

Consideramos que esta lectura no contempla la complejidad del momento histórico e invisibiliza a una serie de actores que fueron importantes para la construcción de una potencial red ocultista.

Para dimensionar hasta qué punto podemos hablar de este tipo de articulaciones creemos que hay que tomar en cuenta una serie de elementos que nos permitan organizar el análisis. El primer elemento a considerar es la categoría red. En nuestro análisis la elaboración de una red no necesariamente responde a las interacciones entre individuos, sino que implican:

[a] conjunto de relaciones efectivas entre personas u organizaciones estructuradas en un espacio y temporalidad determinados con un objetivo particular que a partir de los intercambios, la colaboración y los conflictos dan cuenta de las dinámicas e intereses de las facciones o grupos que actúan en el campo social o político. Las relaciones que constituyen una red son dinámicas, por ello, los vínculos no siempre son armónicos ni duraderos. Si la intención es incidir en el rumbo de un proceso o un problema en el momento en que deje de haber coincidencia, la existencia de la red se pone en juego. La efectividad de las relaciones de una red puede concretarse de distintas formas ya sea en términos materiales, discursivos o simbólicos con distintas vigencias.⁴²¹

A partir de esta definición consideramos que las relaciones efectivas organizadas en torno a los valores y el imaginario ocultistas se establecieron en los Ateneos centroamericanos. En estos espacios se expresaron las coincidencias y las tensiones entre los políticos e intelectuales, y a partir de ellas se definieron sus dinámicas y el grado de penetración en sus respectivas sociedades. De manera que la forma en que se construyeron los vínculos e intereses será importante para el surgimiento de los actores que dirigirán la acción colectiva.

Un segundo elemento importante para analizar una red ocultista tiene que ver con el tiempo y el espacio en el que se articulan los vínculos. En el caso que nos ocupa el espacio tiene un peso significativo. Considerando que, casi siempre, una red necesita de un soporte para articularse, una red ocultista no podría existir en un

⁴²¹ Galicia, Alejandra G., “De la red antiimperialista de solidaridad con Sandino a la solidaridad latinoamericana con el FSLN”, en *América Latina Hoy*, 2022, p.3. La elaboración de esta definición se fundamenta en el texto de Izmizcoz, J.M y Arrollo, L, “Redes sociales y correspondencia epistolar. Del análisis cualitativo de las relaciones personales a la reconstrucción de redes egocentradas”, en *Redes. Revista hispana para el análisis de redes sociales*, 2011, pp. 98-138.

espacio donde los tópicos ocultistas tuvieran poco impacto. De ahí la importancia de México y su Revolución. Insistimos que el proceso mexicano no definió la inclinación esotérica de los intelectuales centroamericanos, lo que sí aportó fue un contexto permeado del ethos y el logos ocultista los cuales pudieron incorporar, o no, como parte de sus expresiones políticas, intelectuales y artísticas.

Dentro de este segundo elemento no debemos dejar de lado la temporalidad. En muchas ocasiones los vínculos son determinados por el tiempo, ciertamente dentro de las redes podemos hablar de relaciones muy duraderas o esporádicas. Pero desde la perspectiva que venimos argumentando los lazos que se crean en una red están determinados por la coyuntura, entendida esta como la conjunción de procesos históricos que en un momento dado les permite redireccionar su rumbo y objetivos o los mantienen intactos. La coyuntura es el momento en que los actores de un proceso tienen la oportunidad de proyectarse históricamente, incidir en los acontecimientos y desplegar sus intereses a partir de la reflexión o la acción política.

A partir de esta definición son importantes los hechos que se presentaron en la década de los veinte del siglo XX en México y Centroamérica. La reconstrucción de instituciones en México, así como la institucionalización de la Revolución y la elaboración de un nacionalismo respondió a neutralizar a los enemigos del naciente régimen. Mientras que en Centroamérica la presencia estadounidense dividió los intereses de las élites de la región instalándose de forma ilegítima y creando malestar entre los sectores más progresistas. En estos años México, Centroamérica y el Caribe, experimentaron importantes intervenciones por parte de Estados Unidos que definirán el rumbo de su historia durante el siglo XX.

Por último, consideramos que un elemento a resaltar es preguntarnos ¿cómo se materializan las relaciones que articulan una red ocultista? Es en este punto donde la existencia de una pluralidad de subjetividades esotéricas nos permite afirmar que los intelectuales latinoamericanos que participan de una red ocultista lo hacen desde distintas posiciones y a partir de diferentes expresiones.

En el caso de nuestra red privilegiaremos la efectividad de las relaciones dispuestas en torno a los términos simbólicos y discursivos en clave ocultista que

los actores elaboraron en su conjunto o a partir de las cuales estructuraron su acción y su reflexión. Lo importante de esta narrativa fue su permanencia en el tiempo y su impacto en otros imaginarios que permitieron su reproducción o reinterpretación.

Con estos elementos proponemos que una red ocultista consiste en la articulación efectiva de las distintas subjetividades esotéricas en torno a un objetivo común. Hipotéticamente una red de este tipo se articularía en torno a valores, principios e imaginarios de la modernidad ocultista, y su objetivo sería reivindicar la idea trascendental de América Latina.

La coyuntura que permitió que se manifestaran estos vínculos fue el surgimiento de la guerrilla en Nicaragua encabezada por Sandino. A partir de este hecho los políticos e intelectuales centroamericanos se articularon para rechazar la presencia e intervención de Estados Unidos en sus países. Este grupo, que actuó como bloque, hizo efectivos los lazos que construyeron en los Ateneos. Discursivamente apelaron a una noción de hermandad rescatando el imaginario del origen y futuro común de los pueblos latinoamericanos. Así la defensa de la raza latina frente a la amenaza sajona se materializó con el levantamiento sandinista, de la forma más heroica que podían esperar.

Uno de los valores que articularon estos planteamientos fue la solidaridad entendida como la unión de los países latinoamericanos, lo que implicó la conformación de un bloque que podía enfrentarse a otros. La unidad continental fue concebida desde un espectro amplio que incluyó desde el ámbito jurídico hasta el poético.

En este momento la coalición de intelectuales centroamericanos utilizó sus contactos fuera de la región para nivelar el cerco cultural y político que pretendía imponer la presencia estadounidense. La intervención más importante en esta lógica será la de los intelectuales, escritores y diplomáticos hondureños Froylán Turcios y Rafael Heliodoro Valle. Esta dupla fue importante primero por ser referentes en la constitución y funcionamiento de los Ateneos centroamericanos, y después por los contactos que construyeron fuera de Centroamérica.

Turcios fue presidente del Ateneo de Honduras de 1912 al menos hasta 1923, mientras que Heliodoro Valle, desde México, fue una de las plumas más publicadas en la revista de esta asociación. Ambos interpelaron a los distintos contactos que tenían fuera la región centroamericana, especialmente Valle, ya con una trayectoria reconocida en México y como parte de una de las organizaciones antiimperialistas que agrupaban a un espectro amplio de latinoamericanos en este país —la Unión Centro Sudamericana y de las Antillas (UCSAYA)⁴²²— comenzó a estructurar un movimiento solidario con Sandino de la mano del nicaragüense Pedro José Zepeda.

El primer intento que articuló a los intelectuales centroamericanos fue el Comité Pro Sandino fundado en 1928, tanto en México como en Costa Rica, con la siguiente justificación: “para allegar auxilio moral y económico a los ciudadanos rebeldes que en la manigua nicaragüense opone a la invasión norteamericana, la heroica labor de salvar ante la historia la dignidad de Centroamérica.”⁴²³

Desde México Zepeda y Valle junto con otros latinoamericanos, que formaron parte de organizaciones como La Liga Antiimperialista de las Américas (LADLA) y la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) comenzaron a accionar solidariamente para apoyar a Sandino y sostener la resistencia nicaragüense conformando así el Comité Manos Fuera de Nicaragua (MAFUENIC). Esta red que en otro trabajo denominamos Red Antiimperialistas de Apoyo y Solidaridad (RAAYS) consistió en:

La convergencia del comunismo, el aprismo, el unionismo, entre otras posturas, proporcionó a la lucha nicaragüense apoyo económico, propagandístico, militar y diplomático por parte de intelectuales, artistas, políticos y hombres de acción que participaron en organizaciones políticas, espacios editoriales, manifestaciones de solidaridad e incluso dentro del mismo EDSNN.⁴²⁴

⁴²² Galicia, Alejandra G., “Revista Ariel La propaganda de la Red Antimperialista de Solidaridad con Augusto C. Sandino. 1927-1930”, en SUZUKI C., *et.al. Redes Culturais Colaborativas Latino-Americanas. Vol.3 Organismos Internacionais nas Políticas Culturais para a América Latina. Arte, cultura resistência*, São Paulo, FFL/ USP, 2021, p.101.

⁴²³ Repertorio americano, n°17, marzo de 1928.

⁴²⁴ Galicia, Alejandra G., *La Revolución y el Guerrillero. El papel de México en el conflicto entre Nicaragua y Estados Unidos: La emergencia de Augusto C. Sandino*. [Tesis de Maestría] Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 81.

La RAAYS, que funcionó de 1927 a 1930, se conformó por dos subredes: una encargada de lo militar y otra de la propaganda. Para la conformación de ambas estructuras el papel de los hondureños fue importante. En el caso de la estructura militar Heliodoro Valle, junto con un grupo de centroamericanos, ayudaron a que algunos latinoamericanos se incorporaran al EDSNN, otorgando cartas de recomendación y salvo conductos para llegar a Tegucigalpa donde Turcios proporcionaría de una estructura para el arribo al Cuartel General de Las Segovias.⁴²⁵ De la misma forma Valle fue el canal por el cual algunos de los intelectuales más renombrados pretendieron integrarse a la lucha de Sandino. Tal fue el caso de Haya de la Torre. En una carta de inicios de 1928 el líder peruano escribe al hondureño:

Querido Rafael Heliodoro (...) En la Argentina el movimiento a favor del viaje a Nicaragua es enorme. Palacios [Alfredo] vendrá velis nolis. Ayúdanos. La oposición vendrá de [Adolfo] Díaz y [Calvin] Coolidge. Hay que precisarlo. Tú, hombre de visión (porque eres en diarisimo como el Niño Fidencio, en medicina, monarca adolescente de estas regiones) comprenderás la fuerza que tiene que los países grandes e importantes de nuestra América se interese en Nicaragua como, a través de Palacios, está ocurriendo ahora en la Argentina. ⁴²⁶

En cuanto al ámbito de propaganda Froylán Turcios tomó la batuta. Una de las facetas más valiosas del poeta hondureño fue la de editor. Turcios combinó su actividad política en los gobiernos de Manuel Bonilla y Francisco Bertrand Barahona (1903-1907 y 1911-1912), y posteriormente su participación como diplomático, con su oficio editorialista que se vio fortalecido con el apoyo de la Tipografía Nacional para sacar a la luz algunas de sus publicaciones. Entre 1906 y 1928 publicó revistas como *Esfinge*, *Revista de Altas Letras*, *El Ateneo de Honduras*, *Revista mensual, órgano del centro del mismo nombre*, *Hispano-América*, *El Boletín de la Defensa Nacional* y *Revista Ariel*.

Estos antecedentes serán tomados en cuenta para que Turcios se hiciera cargo del ámbito de la propaganda a favor del EDSNN. En 1927 el poeta hondureño

⁴²⁵ Galicia, Alejandra G., "De la red antiimperialista de solidaridad con Sandino a la solidaridad latinoamericana con el FSLN", *Ibid.*p.6.

⁴²⁶ Carta de Víctor Raúl Haya de la Torre a Rafael Heliodoro Valle. Torreón, 26 de enero de 1928. Biblioteca Nacional de México, Fondo Rafael Heliodoro Valle, exp. 1019., doc. 9.

fue designado por Sandino como su representante internacional y *Revista Ariel* fue considerada como la vocera de su movimiento. En esta ocasión queremos detenernos en el ámbito de la propaganda porque consideramos que fue en este ámbito donde hubo cierta recepción del ethos y el logos esotérico que no logró concretarse, como en otras publicaciones, pero se logra detectar su presencia en las líneas editoriales del hondureño.

Editorialmente *Revista Ariel* es la síntesis de tres proyectos: *Esfinge*, de la cual retomó la impronta modernista; *Hispano-América*, de la que recuperó la intencionalidad hispanista y de *Boletín de la Defensa Nacional*, con la que siguió con su denuncia de la ocupación norteamericana.⁴²⁷ De Turcios no hay certeza de que haya pertenecido a alguna organización ocultista, pero como director del Ateneo de Honduras, y de la revista de esta organización fue promotor, del ethos y el logos ocultista. Por ejemplo, en 1914 en la incorporación de Agustín Santiago Brizio al Ateneo hondureño se leyó el trabajo titulado “La grande alma universal o anima mundi”⁴²⁸ en el cual encontramos disertaciones científicas fundamentadas desde la lógica ocultista. Reproducimos una parte de este discurso:

Nosotros también navegando en un océano inmenso de la Evolución con el sabio francés Le Bon y con los filósofos de la vieja escuela y novísima Escuela Espiritualista, arribaremos directamente al misterio del Anima Mundi, donde interrogando á la erudición de H.P. Blavatsky con su lenguaje sibilino nos describe así: La Grande Alma Universal ó el Alaya. Como la llaman los budistas del norte, es la esencia Divina que penetra, impregna, anima y forma desde el más diminuto átomo hasta el hombre y el deva.⁴²⁹

A pesar de su conocimiento de este tipo de reflexiones creemos que éstas no definieron su línea editorial en *Revista Ariel*.

Turcios configuró uno de los discursos antiimperialistas más potentes de la región. Desde 1925, en *Boletín de la Defensa Nacional*, el hondureño recuperó la figura del Ariel rodoniano para plantear su posición contra el puritanismo y el

⁴²⁷ Galicia Alejandra G., “Froylán Turcios y Revista Ariel”, en *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, n°13, 2019, pp. 102-118.

⁴²⁸ Salgado, Bern, “La grande alma universal o anima mundi”, en *Ateneo de Honduras. Revista mensual, órgano del centro del mismo nombre*, año II, N°9. pp. 267-272.

⁴²⁹ *Ibid*, p. 269.

materialismo de lo sajón, y exaltando la tradición, el espíritu y el cultismo del hispano. Uno de los elementos que dieron a la narrativa del hondureño su particularidad fue su proyecto modernista que coincidió con la noción trascendental de América Latina al armonizar con preceptos como el hispanismo, el modernismo y un claro antinorteamericanismo.

En otro trabajo planteamos que el imaginario que Turcios construyó en *Revista Ariel* en torno a Sandino se caracteriza por ser épica y devota,⁴³⁰ de este proceso participaron algunos de los más importantes intelectuales de la época. Turcios puso de manifiesto el papel del intelectual latinoamericano que vinculó la militancia política con la creación artística, y esta fue su consigna editorial. Como parte de esta línea primaron las analogías para explicar y dimensionar la importancia política, así como para estetizar al levantamiento armado. Se destacaron los distintos aspectos que exaltaron y escencializaron los objetivos y los sujetos involucrados en la guerrilla nicaragüense. Frases como “General de Hombres Libres” y “El pequeño ejército loco”, de Henri Barbusse y Gabriela Mistral, respectivamente, generaron gran empatía con el público latinoamericano por resaltar actitudes de heroísmo, virilidad y arrojo, valoradas positivamente en el accionar político de la época.⁴³¹

Como parte de su enfoque hispanista en *Revista Ariel* encontramos figuras como Darío, Rodó, Bolívar, Martí y Morazán. La selección de autores latinoamericanos para reforzar la línea modernista, antiimperialista y unionista, incluirá nombres como José Santos Chocano, Antonio Caso, José Ingenieros, Manuel Ugarte, Porfirio Barba Jacob, Max Grillo, Gabriela Mistral, Ramón del Valle Inclán, Daniel Cosío Villegas, Isidro Fabela, entre otros. Además, añadirá a algunos políticos como el unionista Salvador Mendieta, el comunista Hernán Laborde y el joven Víctor Raúl Haya de la Torre. En esta publicación también se hicieron presentes los miembros de los Ateneos centroamericanos: Visitación Padilla,

⁴³⁰ Galicia, Alejandra G., “Sandino en Ariel: representaciones del héroe en una revista antiimperialista”, en Kozel, Andrés, Grossi, Florencia y Moroni, Delfina, *El imaginario antiimperialista en América Latina*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini- CLACSO, 2015

⁴³¹ *Ibid.*

Joaquín Bonilla, Rafael Heliodoro Valle, Joaquín García Monge, Guillermo Bustillo Reyna, Arturo Martínez Galindo, entre otros.

En *Revista Ariel* encontramos atisbos de Oriente. Si bien en *Esfinge* ya estaba presente la literatura orientalista, en *Revista Ariel* encontraremos los poemas del japonés Noto Souroto y el libanés Khalil Gibran, además de notas que destacaron las luchas de liberación que encabezaran Mahatma Gandhi, Rabindranath Tagore y Abd el-Krim. Llamen la atención escritos como “El cuerpo es podredumbre” adjudicada a Budha, pero escrito por Gaspar de la Noche, uno de los seudónimos de Turcios:

“...—El cuerpo, Majestad, ha sido comparado por el Solo Santo a una herida. El Solo Santo ha dicho: Esta herida tiene nueve orificios, una piel húmeda la cubre, por cada poro esta cosa inmunda desprende sucios y asquerosos olores—
—Eres un sabio— dijo el rey “⁴³²

Este tipo de incorporaciones no implica la existencia plena de un imaginario esotérico, consideramos que para este momento la impronta ocultista pasa a segundo plano para informar sobre la conformación del campo antiimperialista en América Latina. Por ello encontraremos información sobre las conferencias antiimperialistas, las posiciones en contra de las conferencias panamericanas y la fundación de las principales organizaciones antiimperialistas. En este momento Turcios se consolidó como articulador del antiimperialismo latinoamericano. Lo interesante de su trabajo durante 1928 fue que superó su antinorteamericanismo modernista para pasar, en el discurso, a reforzar las posiciones antiimperialistas de otras organizaciones latinoamericanas. En este sentido, Turcios amplió sus criterios editoriales e incluyó la participación de organizaciones obreras, campesinas y estudiantiles como parte del repertorio de *Revista Ariel*. En esta etapa, se pueden encontrar desde cartas a Sandino, en el clásico tono heroico, hasta las proclamas y noticias de las principales organizaciones antiimperialistas.

La publicación hondureña no se limitó a informar sobre el rumbo político y militar del EDSNN, sino que dio a la lucha nicaragüense un sentido más amplio. Así,

⁴³² De la Noche, Gaspar, “El cuerpo es podredumbre”, en *Revista Ariel*, año III, n° 53, pp. 1022.

se cumplió plenamente la tarea de una revista cultural, pues no solo fue parte de un proyecto político, sino que permitió la circulación de ideas y de un discurso en el continente que rebasó las fronteras físicas, creó un sentimiento de empatía a partir de la ficticia sincronización del tiempo y el espacio, dando la impresión de que sus miembros podían compartir problemas, proyectos e identidades. Con ello, logró que la lucha antiimperialista tuviera un impacto a nivel continental y trascendiera en el tiempo.⁴³³

En esta etapa de *Revista Ariel*, se consolidó el discurso identitario en clave hispanófila y un imaginario épico y devoto a la figura de Sandino⁴³⁴. El discurso identitario giró en torno a la distinción rodoniana entre lo hispano y lo estadounidense, más que lo anglosajón, y puso en el centro de la discusión la colusión entre las oligarquías latinoamericanas, especialmente la nicaragüense, con los intereses norteamericanos. Bajo la figura de traidores se incluyó a los gobiernos y oligarquías que avalaron la presencia de Estados Unidos en la Sexta Conferencia Panamericana realizada en La Habana, Cuba, durante 1928. Para Turcios el conflicto se sintetizó en la confrontación entre la raza latina y la raza sajona, y bajo este marco publicó sus propios textos con diversos seudónimos:

A Sandino

Sandino, tú eres grande y es grande tu heroísmo;
contemplas, aterrado el hondo cataclismo
de tu patria oprimida, y tú cerebro fragua
tu locura sublime: salvar Nicaragua
Sabes que tu aventura culminará en la muerte
porque la bestia rubia es agresiva y fuerte:
pero nada te importa, tus débiles legiones
ante el avance del bárbaro serán como leones
y al sentir el zarpazo de la bestia que hiere
morirán satisfechos clamando: ¡Así se muere!
En tanto los mastines lamen la garra impía
de la bestia altanera de torva mirada,
sin comprender, idiotas, que ha de llegar el día
en que la raza nuestra, opresa y subyugada
ha de seguir tus huellas ¡Oh sublime Sandino!

⁴³³ Galicia, Alejandra G., "Sandino en Ariel: representaciones del héroe en una revista antiimperialista", *Ibid.*

⁴³⁴ *Ibid.* p 151

Apóstol y bandera del pueblo indolatino.⁴³⁵

El tono épico que caracterizó a *Revista Ariel* tiene una de sus bases en la desventaja numérica, en términos políticos y militares con los que contaba el EDSNN al enfrentarse a Estados Unidos. Si bien como vocera de la guerrilla sandinista la revista dirigida por Turcios publicó las principales noticias referentes a los combates en las montañas de Las Segovias, exaltando los resultados que daba la estrategia de guerra de guerrillas, las emboscadas y el derribamiento de los aviones norteamericanos, las analogías giraron en torno a dos referentes: la mitología romana y la cristiana. La primera, tuvo como principal intención magnificar la figura de Sandino otorgándole una condición heroica, y enalteciéndolo moralmente.⁴³⁶

La magnificación a la figura de Sandino, se basó en el martirologio y la santificación, se hizo extensiva a todo latinoamericano, definiendo actitudes, valores y cualidades para ser patriota. Dentro de este discurso se encontró presente la prédica y la capacidad de superar adversidades, que enaltecía al sujeto por ofrecer su vida en aras de la libertad y la soberanía de Nicaragua y de América Latina. Así, se consagró la imagen del mártir como ideal del militante latinoamericano.

Hasta aquí queremos hacer un par de puntualizaciones sobre las premisas en las que se fundan la noción de las redes teosóficas que vinculan a Sandino y a Vasconcelos. La primera es que los vínculos entre Vasconcelos y Sandino no existieron. Si bien la figura del pensador mexicano es una referencia para los Ateneos centroamericanos esto no quiere decir que haya participado en la construcción de la red solidaria con Sandino. La presencia de Vasconcelos en este periodo será esporádica y muy puntual. Por ejemplo, su presencia en *Revista Ariel* no corresponde a manifestaciones de apoyo a Sandino, como llegó a hacerlo Gabriela Mistral, sino a la presencia de algunos escritos, que, a través de la práctica editorial del recorte, reforzaron el discurso antiimperialista de Turcios. Sí hay una visita de Vasconcelos a Centroamérica, pero esta ocurre en 1930 año en que la red

⁴³⁵ Misarrou, "A Sandino", en *Revista Ariel*, 1928.

⁴³⁶ Galicia, Alejandra G., "Sandino en Ariel: representaciones del héroe en una revista antiimperialista", *Ibid.*

encabezada por Turcios y Valle está disuelta. De las pocas declaraciones que dio sobre la lucha nicaragüense destaca una entrevista para la revista costarricense *Sandino*. Ante la pregunta ¿qué conducta convendrá adoptar, a los nicaragüenses que han sostenido la bandera de la autonomía?, Vasconcelos responde:

Comprendo que la situación del patriota frente a esta organización abrumadora, parece desesperada. Y veo dos caminos: El heroísmo del sacrificio inmediato, este es el camino para pocos y para los elegidos; pero hay otro más modesto: el de mantener el espíritu patrio por medio de la educación popular.

La entrevista continúa:

E.— ¿El sacrificio de Sandino y de los nicaragüenses que lo siguen en las montañas en su lucha contra el imperialismo, salvará a Nicaragua y evitará que el continente Hispano-Americano sea absorbido por los norteamericanos, o precipitará los acontecimientos?

V. — Creo que los ejemplos de honor son siempre fecundos

E. —¿Han vencido los yankees a Sandino, o ha sido el pueblo de Nicaragua y los gobiernos Centro y Latinoamericanos entregados a los yankees, los que han impedido el triunfo completo?

V.— A Sandino no lo han vencido los yankees; lo hemos vencido nosotros con nuestra indiferencia. Lo ha vencido el continente hispánico con su silencio, con su egoísmo, con su inconsecuencia.⁴³⁷

Podría pensarse que la relación de Heliodoro Valle y Vasconcelos es clave para establecer un lazo entre el pensador mexicano y la red de solidaridad. Tampoco creemos viable esta opción. Para 1928 cuando se articularon las relaciones entre los distintos actores y organizaciones para apoyar a Sandino en México, Vasconcelos ya está distanciado de la clase política mexicana, y comenzó sus confrontaciones con el grupo Sonora. Si consideramos que la solidaridad con Sandino tuvo el visto bueno del presidente Calles, es de pensarse que Vasconcelos no se involucraría en un movimiento avalado por el presidente mexicano, por más cercanía que haya tenido con Valle. Aún más, en vísperas del fraude electoral del que será objeto Vasconcelos en 1929 cuando fue candidato a la presidencia de México.

⁴³⁷ “Editorial”, en *Sandino. Revista Antiimperialista*, año II, n° 4, 1930, p.2.

La segunda puntualización que queremos hacer es que ante la pluralidad de expresiones propias del movimiento ocultista notamos un desdibujamiento del ethos y el logos ocultista. Esta dilución corresponde a una aceptación o validación de las premisas y el imaginario esotérico, y de la dinámica de sacralización y secularización. Este es el punto donde la línea modernista turciana, el ethos y el logos ocultista se encontrarán. Los tópicos de la épica, el martirio y la heroicidad que se asignaron a Sandino fueron los parámetros que todo latinoamericano tenía que cumplir para ser considerado patriota definiendo éstas como una conducta cívica. Este tipo de elementos nos permite ver hasta qué punto existió una red entre las principales personalidades latinoamericanas en los años veinte o, más bien nos permite observar que estamos frente a un contexto marcado por todo tipo de expresiones ocultistas que encuentran coincidencia en ciertos tópicos.

La estructura solidaria dispuesta en torno a Sandino estuvo vigente hasta 1929, año en que Sandino y Turcios rompen relaciones debido a varios desencuentros con respecto del rumbo que debía seguir la solidaridad latinoamericana y las decisiones que tomó el guerrillero para mantener la lucha contra la ocupación estadounidense en Nicaragua. Frente a unas elecciones super vigiladas por Estados Unidos en el país centroamericano, Turcios consideró que esta era una de las soluciones al conflicto, creía que los comicios electorales era la única vía en la que llegaría la paz a Centroamérica. Sandino rechazó abiertamente esta posición, y siguió considerando la presencia estadounidense una afrenta a la soberanía nicaragüense, por ello planeó viajar a México para solicitar apoyo diplomático y militar, como el otorgado por Calles en 1926.

Ante esta ruptura, poco quedó de la red de solidaridad. Las organizaciones antiimperialistas que en un inicio apoyaron a Sandino se disputaron la representación y vocería del EDSNN. Todas fallaron en su objetivo. De la red solo quedó el discurso épico y devoto que posicionó a Sandino como la figura antiimperialista más importante del momento. A primera vista estos elementos parecen estar muy alejados de la noción de la América trascendental, sin embargo, recordemos que una de las características de la efectividad de los vínculos de una

red es su materialización en discursos, y más adelante este discurso glorioso de Sandino será reinterpretado por el mismo guerrillero para dar forma a su resistencia en el periodo de 1930 a 1934.

CAPÍTULO 6

Sandino: el hombre símbolo

6.1. El México espiritista y Sandino

La Revolución Mexicana fue considerada por muchos de los sujetos esotéricos, especialmente por ideólogos y propagandistas, una oportunidad para consolidar a las distintas doctrinas y organizaciones ocultistas. Este fue el caso del espiritismo que, durante el movimiento armado y su institucionalización, tuvo una importante presencia pública. La cercanía y militancia de una parte de la naciente élite política a esta corriente fue común durante el Maximato, periodo en el cual se fundó el Partido Nacional Revolucionario (PNR) y acaeció una férrea embestida contra la iglesia católica en lo que se denominó la Guerra Cristera.⁴³⁸

Una de las escuelas espiritistas que vio en el proceso mexicano un parteaguas para la realización de su proyecto doctrinario fue la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal (EMECU). Desde mediados de la década de 1910

⁴³⁸ La Guerra Cristera (1926-1929) fue el conflicto armado que protagonizaron algunos sectores de la jerarquía católica y organizaciones de laicos, del Bajío y el occidente de México, y el gobierno encabezado por Plutarco Elías Calles. El origen de la confrontación fue la aplicación de las restricciones que la Constitución de 1917 imponía a la Iglesia Católica para participar dentro de la vida pública del país. El conflicto terminaría en 1929 cuando el gobierno y la jerarquía católica acordaron “un *modus vivendi* que permitió, sin modificar la legislación vigente, dar tranquilidad a la institución eclesial de que la aplicación de la ley no se haría de manera particularmente estricta, lo cual bastó a los obispos, mas no a los luchadores cristeros quienes se vieron abandonados en su lucha y rápido fueron exterminados por el gobierno”. Ruiz Guerra, Rubén y Ruiz Marrón, Rubén, “Iglesias y Religión”, en Torres Parés, Javier y Villegas Moreno, Gloria, *Diccionario de la Revolución Mexicana*, México, UNAM, 2010, p.288.

la EMECU intentó vincularse con los grupos revolucionarios en México con poco éxito, sin embargo, fue hasta 1929 que encontró en el movimiento sandinista, instalado en este país, el espacio propicio para influir doctrinalmente.

Entre junio de 1929 y mayo de 1930 Augusto C. Sandino realizó su segunda estancia en México con la intención de obtener apoyo diplomático, político y militar del gobierno para sostener su guerrilla en Las Segovias. Ante la ausencia de una respuesta positiva por parte del presidente Emilio Portes Gil, el guerrillero nicaragüense realizó distintas actividades, en Veracruz, Yucatán y Ciudad de México, entre las que destacó su adhesión a la EMECU.

Este encuentro fue vital para la resistencia sandinista, ya que permitió su rearticulación al adoptar la doctrina y el proyecto político de la EMECU. La incorporación de los preceptos trincadistas en el EDSNN, tanto en organicidad como en cuestiones ideológicas, permitieron a Sandino materializar el discurso trascendental que los intelectuales latinoamericanos conformaron en *Revista Ariel* convirtiéndose en el mártir y símbolo de la lucha antiimperialista latinoamericana.

6.1.1. La Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal (EMECU)

La EMECU fue fundada en 1911 en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, por el electricista español Joaquín Trincado. Como parte de nuestra tipología de sujetos esotéricos Trincado puede ser considerado como un ideólogo y líder espiritista. La poca información que existe sobre su biografía se reduce a contados estudios realizados por miembros de la EMECU que tienden a ser hagiográficos⁴³⁹ o en textos de divulgación donde se hace una revisión parcial de su obra.⁴⁴⁰

Como se ha mostrado en el caso de otros ideólogos y líderes esotéricos latinoamericanos,⁴⁴¹ la biografía sobre Trincado se caracteriza por ser una saga

⁴³⁹ Mendoza Vallejo, José Rafael, *Joaquín Trincado. Algo de su vida y su obra*, Caracas, 2001.

⁴⁴⁰ Moraes, Diego, *Maestros del esoterismo en el Río de la Plata*, Montevideo, Ediciones B, 2006, pp. 25-35.

⁴⁴¹ Véase los casos de la comuna fundada por Juan José Durando en Entre Ríos (1887-1916) y la fundación de la Sociedad Dhâranâ en Brasil por Henrique José de Souza (1924-1969). Villalba,

heroica, fantástica y maravillosa. En este relato destaca el evento que le permitió acceder a la gnosis para legitimar su papel como portavoz de una verdad divina.

Uno de los momentos más importantes en este tipo de narrativas es el proceso de iniciación que consiste en experimentar viajes, físicos o ficticios, a lugares sagrados de Oriente u Occidente en los que el personaje adquiere algún tipo de poder, conocimiento o atributo que le permiten ser el canal de comunicación entre el macrocosmos y el microcosmos. Este hecho justifica la fundación de alguna institución, sociedad o escuela que suele estar vinculada estrechamente con su persona.⁴⁴²

Joaquín Trincado se formó en la Compañía de Jesús en Zaragoza y estudió electricidad en Madrid. Viajó a Portugal, Italia, Bélgica y Francia donde adquirió valiosas experiencias en materia de electricidad que plasmó en su obra. Según los biógrafos y apologetas de Trincado, sus primeros contactos con las corrientes esotéricas fueron resultado de un viaje que realizó a Jerusalén donde conoció la Cábala Mosaica, experimentó la mendiumnidad y escribió una biografía de Jesús de Nazareth.⁴⁴³

A la par de esta experiencia en Medio Oriente, arribó a Buenos Aires en 1903 donde se afincó y ejerció su oficio. En 1909, tras una serie de penurias económicas y personales se le reveló el espíritu de su madre el cual frustró su intento de suicidio. Ese mismo año se integró a la organización espírita Constancia (creada en 1877 y afiliada a la Confederación Espiritista Argentina desde 1900); en dicha organización comenzó a tener contacto con las ideas de Allan Kardec, sin embargo, rompió con la misma, en 1910, por diferencias en cuanto a los abordajes

Mariano “Juan José Durandó y la Colonia San José. Espiritismo y curanderismo en Entre Ríos” y Archanjé Vidaurre “O brasil teosófico-budista na década de 1920. Consideracoes a respeito da Sociedade Dhâranâ de Henrique José de Souza” en Bubello, et. al., *op. cit.* pp. 97-127, y 129-166.

⁴⁴² Vidaurre Archajó, Marcelo, *Ibid.* p. 138.

⁴⁴³ Según José Rafael Mendoza el viaje de Trincado a Jerusalén no tiene una fecha cierta. Se sabe que no fue un viaje que realizara desde Buenos Aires, sino que si sucedió fue desde Bilbao. Si bien existen muchas especulaciones sobre suceso, se tienen noticias sobre el viaje hasta 1931, *Ibid.*

de las lecturas kardecistas, y las prácticas de la organización espírita acusándolos de charlatanes, mixtificadores, cobardes, detractores y supercheros.⁴⁴⁴

Un año después de esta ruptura, el 20 de septiembre de 1911, fundó la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal y comenzó la sistematización de su pensamiento en una vasta publicación de textos:

Paralelamente a la gestión de la Emedlcu [sic], Joaquín Trincado fue un escritor muy activo. Redactó 46 libros de los cuales solo publicó 14. Entre los publicados se destacan *Buscando a Dios* (1911); *Magnetismo en su origen* (1916); *Filosofía Austera Racional* (1920)-probablemente su libro más importante- *Los cinco amores* (1922); *Profilaxis de la vida* (1922); *Conócete a ti mismo* (1924) , *Los extremos se tocan* (1929) y *Código de amor* (1934).⁴⁴⁵ [Cursivas del autor].

La EMECU adquirió personalidad jurídica ocho años después de ser fundada. Este proceso de institucionalización delineó un proyecto espiritista de dimensiones internacionales. La creación de estructuras y mecanismos para llevar a cabo dicho objetivo contó con distintas dimensiones que fueron desde la elaboración de una doctrina, la definición de prácticas y códigos morales para regular conductas individuales, la creación de estructuras sociales y un proyecto político de alcance regional.

La base del proyecto de Trincado fue el espiritismo kardecista. Según Radamés de los Reyes:

Al igual que Kardec, Trincado quiso unificar y estructurar las creencias y prácticas espiritistas. Aunque acepta los elementos fundamentales de los principios kardecianos, y consideró a Kardec como un apóstol precursor, opinaba que en la obra del francés no estaba toda la verdad, producto de que en el siglo XIX la humanidad todavía no estaba preparada para asimilar la doctrina espírita. De ahí que Trincado expusiera una nueva doctrina que, aunque en esencia respetaba la kardeciana, en muchos aspectos la rectificaba, además de aportarle ciertos elementos.⁴⁴⁶

El trincadismo retomó cinco premisas básicas del espiritismo kardecista. La primera fue la intención de conciliar la ciencia, la filosofía y la religión, a partir de la

⁴⁴⁴ Moraes, Diego, *Ibid.* 28

⁴⁴⁵ Según Moraes recientemente se han dado a conocer obras como *Jesús hombre no Dios; La verdadera vida de María de Jericó; Primer rayo de luz; Filosofía enciclopédica universal; Alafaquí vademécum: Espiritismo estudiado y Discurso del obispo Strossmayer.*

⁴⁴⁶ Reyes, Radamés, "El trincadismo, una variable del espiritismo", en *Signos*, n°43, 1996, pp. 137-138.

cual se planteó la coexistencia del espíritu y su supremacía sobre la materia. La segunda fue la existencia de un “creador universal”. La tercera fue la supervivencia del espíritu después de la muerte y su comunicación con el mundo material. La cuarta fue la posibilidad de la reencarnación y la coexistencia de una pluralidad de mundos habitados, y por último recuperó la idea de la fraternidad universal.

Con estos fundamentos Trincado edificó la estructura y la doctrina de su movimiento. La formalización de la EMECU consistió en la elaboración de estatutos que dieran identidad a su movimiento y normaran el funcionamiento de la escuela, así como el de sus adherentes.⁴⁴⁷ La constitución de la identidad de la EMECU incluyó un lema, una bandera, una proclama y una serie de axiomas que definieron el perfil de la escuela y la diferenciaron de otros grupos espíritas.⁴⁴⁸

Lema: SIEMPRE MÁS ALLÁ

Bandera: EL ESPIRITISMO LUZ Y VERDAD

Proclama: El Universo, Solidarizado.
El mundo todo comunizado.

La Ley es una. - La Substancia es una. Uno es el principio. - Uno es el fin. Todo es magnetismo universal.

Apotegmas Propios y Adoptados.

Máximas: Por el fruto conocerás el árbol. Si nada sacrificas, a nada tienes derecho.

Consejo: Busca tu consuelo en la verdad. Debes ser señor de ti mismo y esclavo de tu deber.

Mandatos: Conócete a ti mismo. Ama a tu hermano

Axioma: En él está la vida, y la vida es la luz de los hombres.

Sistema de enseñanza. Por conferencias verbales y medianímicas, a puerta abierta y gratuitas, con método propio sobre magnetismo espiritual y lecturas morales, sociológicas y científicas, también de su archivo propio.

⁴⁴⁷ La EMECU, como organización, fue presentada ante el Ministerio de Justicia e Instrucción encabezada por el Dr. Matienzo. El cual cuestionó los estatutos por considerar que las atribuciones de la Escuela rebasaban las atribuciones de la Constitución argentina. Por lo cual se puso en duda el reconocimiento de la Escuela por parte de las autoridades argentinas. Aun así, los estatutos de la EMECU entraron en vigencia en abril de 1919.

⁴⁴⁸ El uso de estos elementos dio formalidad al funcionamiento interno de la EMECU. Estatutos de la Escuela Magnético-Espiritual de la Comuna Universal.
<https://drive.google.com/drive/folders/0BwtHxk4sDOVqYIQyNEhqT1VEdzA>

Una de las características de la organicidad de la EMECU fue la centralidad que adquirió Trincado como articulador de la institución y la doctrina. En el artículo 8 de los estatutos de la escuela se señala:

Art. 8. La dirección y el poder ejecutivo de la Escuela, en lo material, moral y espiritual, radica invariablemente y exclusivamente, en el maestro nato (hoy fundador), auxiliado por dos secretarios, nombrados por méritos y derechos, morales y espirituales, y de justicia [...]⁴⁴⁹

Doctrinalmente el trincadismo se fundamentó en la premisa que sostiene que “el Todo es una Ley Universal, es decir, que el mundo debe ser regido por la comuna de Amor y Ley; para que el mundo pueda ser comunizado es necesario la destrucción de obstáculos materiales y espirituales que devienen en una atmosfera apocalíptica”:⁴⁵⁰

La doctrina trincadista relacionó el discurso cristiano con principios del magnetismo dándoles un carácter de dogma a partir de los que pretendió explicar todos los aspectos del mundo material y espiritual de la humanidad.⁴⁵¹ Estos planteamientos estuvieron acompañados de un férreo anticlericalismo que incluyó el rechazo a las instituciones religiosas y sus doctrinas por considerarlas: “una calumnia que reprime la libertad de pensamiento de los hombres; siembra el parasitismo en sus distintas formas; y se sostiene sobre la fuerza y la violencia como sistema de lucha.”⁴⁵² En la misma lógica Trincado condenó el curanderismo, las adoraciones, adivinaciones, las idolatrías y los milagros por considerarlos irracionales y falsos.

Su noción de progreso se apegó al evolucionismo imperante, y partió de la premisa que consideró al hombre imperfecto siendo su principal objetivo el

⁴⁴⁹Art. 8. Estatutos de la Escuela Magnético-Espiritual de la Comuna Universal <https://drive.google.com/drive/folders/0BwtHxk4sDOVqYIQyNEhqT1VEdzA>

⁴⁵⁰ El texto de Radamés de los Reyes es uno de los pocos textos que han analizado académicamente el espiritismo trincadista. Respecto a este punto, recuperando al mismo Trincado se apunta: “llegará la hora de un cataclismo geológico, se hundirán los continentes e islas, surgirán otros, la tierra será más hermosa y los hombres libres de toda injusticia social y prejuicios religiosos, podrá entregarse al trabajo creador bajo un nuevo orden social” *Ibid.* p. 138.

⁴⁵¹ Como electricista, Trincado sostuvo la premisa de que la luz solo puede lograrse mediante el concurso de los polos positivos (espíritu) y negativo (materia) teniendo como neutral la razón, de ahí retomó al magnetismo como un elemento fundamental de su doctrina

⁴⁵² *Ibid.*

perfeccionamiento individual. A partir de esta idea propuso como fin de la humanidad la anulación de razas, castas y nacionalidades para unificar a todos los pueblos en una gran familia eliminando la causa de las guerras y, al igual que otros proyectos ocultistas consideró, que la paz y la unidad debían ser encabezadas por una raza capaz de fundir en si misma a todas las razas.⁴⁵³

Como parte de esta lógica Trincado elaboró una teleología en la que la humanidad tendía a evolucionar hacia una síntesis del espiritismo, el racionalismo y el comunalismo. Este sistema pretendía promover el amor y la justicia, y buscaba la fraternidad de los hombres por provenir todos de la misma matriz. Sobre estas ideas Trincado elaboró una interpretación histórica basada en el Antiguo Testamento, los mitos griegos y el evolucionismo. Su explicación partió del pasaje bíblico de Adán y Eva, ubicó a la Atlántida como origen de las civilizaciones y al “descubrimiento” de América como inicio del mundo moderno. Dentro de esta exégesis consideró a su movimiento el inicio de una Nueva Era que pretendía salvar al mundo.

En su libro *Política del creador Gobierno del Espiritismo*, Trincado propuso la institucionalización de la justicia, la paz y el amor como las bases de su plan sociocomunal. Este proyecto retomó como antecedentes el *altépetl* de los pueblos originarios⁴⁵⁴ y las ideas de Tomás Moro, Tomás Campanella, Guillermo Godwin, Saint Simon, Robert Owen, Esteban Cabet, August Comte, Proudhon y Bakunin. Esta concepción tendió a ser confundida con los preceptos marxistas que el mismo Trincado rechazó por considerar que el eje de la doctrina de Marx era la violencia. En 1919 Trincado se posicionó respecto del comunismo:

Cuando hace ocho años fundé mi Escuela, nadie habría querido creer, lo que ahora ¡presenciamos[...] ¡Comunismo se oye por todas partes! y mi escuela que lo

⁴⁵³ *Ibid.* p. 137.

⁴⁵⁴ El *altépetl* es una unidad territorial y política que caracterizó a los pueblos de Mesoamérica. Según Enrique Flores Cano el *altépetl* “abarcaba ‘tanto el centro urbano o cívico, como el territorio entero de la ciudad, incluso su zona rural’. Sus elementos básicos eran un territorio dividido en barrios llamados *calpolli* (gran casa), habitados por familias unidas por lazos de sangre, un gobernante (tlatoani), un templo principal que era a la vez símbolo de soberanía y residencia del dios patrono, y una gran plaza que servía para las celebraciones, los ritos colectivos y mercado.” Flores Cano, Enrique, “Altépetl”, en *Fractal*, vol. 12, n°42, p. 12.

proclama no se alegra [...] La Comuna que proclama esta Escuela es justa, de paz, de armonía, de bienestar, por el progreso y la sabiduría, uniéndolo bajo el credo “Espiritismo Luz Y Verdad” y esto no lo tienen los Marxistas, los Bolshevistas, los Espartaquistas, los Socialistas, los Anarquistas ni partido ninguno, porque solo la solidaridad humana lo puede tener, y en unión de los Espíritus, que hombres fueron y lo vuelven a ser y para ello trabajan en común con los hombres.⁴⁵⁵

El ideólogo español consideró al comunismo como enemigo de la “Ley Natural y Divina” por ser partidario del derramamiento de sangre de pobres y ricos por igual, por imponer un dogma que divide. Es decir, Trincado se opuso a la doctrina marxista por su análisis de clases y por plantear una confrontación entre ellas.

Vale la pena detenerse un momento en la función que tiene la violencia en la doctrina trincadista. Para Trincado la guerra no es parte de su lógica del progreso, sin embargo, se vuelve necesaria en la medida en que puede anular los antagonismos: “se mata con la guerra eliminando las causas que la originan.”⁴⁵⁶

En la guerra no solo ganan los vencedores sino también los perdedores, pues de ambos surgió la diplomacia como un mecanismo para evitar futuras catástrofes. Los vencidos de la lucha armada son vencedores de sí mismos pues es una regla general que triunfe la razón de sus instintos.⁴⁵⁷ Esta lógica es parte del surgimiento del socialismo porque “el socialismo que es doctrina revolucionaria, que convulsiona a los débiles y alienta a los fuertes para pasar a la comunidad donde el triunfo es completo, porque acaban las guerras y el luto de los hombres se convierte en alegría, convirtiéndose cada hombre en un apóstol del comunismo que es justicia equitativa y amor desinteresado y tanto mayor apóstol será, cuantos más sacrificios hiciera.”⁴⁵⁸

El grado de organicidad y elaboración teórica que alcanzó la EMECU se reflejó en la difusión de su doctrina y su recepción fuera de las fronteras argentinas. En un corto tiempo proliferaron los libros de Trincado y surgió la revista *La Balanza*, el

⁴⁵⁵ Trincado Joaquín, “Al mundo todo”
<https://drive.google.com/drive/folders/0BwtHxk4sDOVqYIQyNEhqT1VEdzA>

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ *Ibid.* p. 45

⁴⁵⁸ *Ibid.*

principal órgano de difusión de la EMECU. *La Balanza*, como otros órganos de difusión de las organizaciones espíritas, se encargó de difundir la doctrina espiritista, con el detalle de no tener como principal referente a Kardec sino al mismo Trincado que dictaba conferencias, se comunicaba epistolarmente con los lectores, y avalaba las cátedras que iban fundándose, etc. Dentro de la publicación se reflejaron los elementos propios de la doctrina trincadista, por ejemplo, se retomó como oficial su periodización histórica (Nueva Era),⁴⁵⁹ y siempre inició con los lemas y proclamas de la EMECU.

La EMECU formó parte de un amplio espectro de organizaciones ocultistas porteñas entre las que se encontraban: la Escuela Científica Basilio, la Familia Porteña o Iglesia Expectante;⁴⁶⁰ dentro de este campo su prédica fue una de las más radicales específicamente por sus postulados comunialistas y la confusión que ocasionaban al ser equiparados a la recién asimilada teoría comunista. Al igual que la Escuela Científico Basilio, tuvo un alcance exponencial en el continente americano estableciendo cátedras en Estados Unidos, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Bolivia, Cuba, Puerto Rico, República Dominicana, Uruguay, Colombia y Venezuela.⁴⁶¹ Para 1931, según, *La Balanza* registra 144 cátedras en operación en todo el continente.⁴⁶²

En los estatutos de la EMECU se declaró la intención de expandirse a nivel internacional al declarar como finalidad:

“la comunización de todo el mundo en una sola familia, hasta en lo material, no tiene por nacionalidad una nación determinada, sino que es universal: pero acata y cumple las constituciones y leyes civiles y de justicia de cada nación constituida legalmente [...] lo que quiere decir que, en el sentido moral y espiritual de las cosas,

⁴⁵⁹ Según nuestro rastreo de la revista *La Balanza* no podemos, aún, determinar el año de su fundación. Suponemos que esta tuvo que haber surgido más o menos en los años en que la EMECU se fundó. El ejemplar más antiguo que ubicamos fue en 1926 en el Fondo Augusto C. Sandino del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica de la Universidad Centroamericana en Managua, Nicaragua.

⁴⁶⁰ Bubello, Juan Pablo, *Historia del esoterismo en Argentina. Ibid.* pp. 90-91.

⁴⁶¹ Moraes, Diego, *Ibid.*, p. 29. Vale la pena anotar que es una de las escuelas que aun cuentan con una importante vigencia en la región latinoamericana.

⁴⁶² *La Balanza*, 1931. IHNCA-UCA. ACS D16 G15627

esta Escuela no reconoce fronteras [...] y desde esta cátedra extenderá sus ramas a todo el mundo, procurando la fraternidad universal”⁴⁶³

Para realizar esta tarea se pretendió: la propagación de los principios “de moral y sabiduría” por medio de la imprenta y el arte; la formación de una biblioteca con las doctrinas elaboradas por Trincado y otro tipo de obras del dominio público; abrir el número posible de cátedras sucursales de la Escuela; la fundación de casas comunales admitir a todo adherente sin distinción de tendencias partidistas y religiosas; admitir donaciones o administrar bienes de viudas o incapaces, durante los periodos usufructuarios.⁴⁶⁴ En resumen: promover la comunización de todos los seres y todas las cosas, sobre entendiéndose que la EMECU podía adquirir, retener y operar bienes y propiedades en todos los órdenes sociales, según la Constitución, las leyes civiles y comerciales.

Este proyecto de expansión se concretó con la fundación de la Unión Hispano- Américo-Oceánica (U.H.A.O) el 12 de octubre de 1920 y la Organización del Templo Azul el 1 de noviembre de 1925. La finalidad de la U.H.A.O fue la realización de la paz y la fraternidad y, al igual que la EMECU, contó con una estructura que dio organicidad, identidad y le dotó de bases, lemas y una bandera.

Para 1921 esta estructura ya estaba delineada. El proyecto de la U.H.A.O consistió en la unificación de los países, de distintas partes del mundo, a través del idioma español, el cual, en términos del trincadismo, era el fundamento para la conformación de una sola raza. De manera que una de las sentencias de esta organización fue: “La paz del mundo no será estable más que en la fusión de todas las Razas en una sola Raza”,⁴⁶⁵ por ello declaró como su objetivo:

[...] perseguimos y queremos por justicia y amor fraternal, la unidad de intereses espirituales, morales, materiales, civiles y políticos de la gran raza, para luego

⁴⁶³ Art. 3 de los Estatutos de la Escuela Magnético-Espiritual de la Comuna Universal.

⁴⁶⁴ Art.4. Estatutos de la Escuela Magnético-Espiritual de la Comuna Universal.

⁴⁶⁵ Unión Hispano -Américo Oceánica. Institución Protocolizada, que han firmado todos los pueblos de idioma Español, cuya Unión es la Base de la Paz Universal. Del estudio de la historia se derivó en justicia el gran “Referendum” básico que es un Código de Franca FRATERNIDAD, Buenos Aires, 12 de octubre de 1921, archivo personal de la autora.

elevarnos luego de ésta, a la unidad universal, que no podría llegar primero, de las naciones de habla española.⁴⁶⁶

La U.H.A.O colocó a España como articulador de este proyecto de unificación, lo cual será evidente en su emblema que consiste en el *árbol de la raza* que sienta sus raíces en el territorio español y del que emergen 28 pueblos entre ellos: Argentina, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, Filipinas, Guinea Española, Guatemala, Haití, Honduras, México, Marruecos, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, Santo Domingo, San Salvador, Rio de Oro, Uruguay y Venezuela. Trincado definió este proyecto en los siguientes términos:

[...] no podemos querer proclamar la raza hispana como superior a las otras razas, pero es esta la que representa al árbol más fecundo, de cuyo árbol han nacido veinte lozanas ramas con cada escudo que piden su unión fraternal, para cumplir con su Madre España, la misión que el destino les señaló: el bloque diamantino sobre el que se sienta el trono de la paz universal, de la justicia y el amor, para toda la familia humana.⁴⁶⁷

Este proyecto de unificación, como otros que ya hemos examinado, recuperó la noción imperialista de la corona española, que en términos del trincadismo representó “el acto más sublime de la fraternidad, la paz y el amor universal”.⁴⁶⁸ Es decir, al igual que para Vasconcelos, la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo representó a la raza capaz de fundirse con todas las razas, lo que en el futuro implicaría que la humanidad se constituiría en una sola familia.

La creación de la U.H.A.O se enmarcó en el fin de la Primera Guerra Mundial, especialmente frente al papel que desarrollaron en este periodo Estados Unidos, Inglaterra y Alemania. Para Trincado la política de Kellogg se encargó de impedir la unificación de los pueblos hispanoamericanos. Desde esta argumentación se insistió en la unión sin importar ideologías entre individuos y la conciliación entre las naciones. Por ello, destacó la elaboración de la bandera arcoíris que según los principios trincadistas representa la unión y fraternidad de los hombres y de los pueblos, así como los colores con los que se forman las banderas de todos los pueblos.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ *Ibid.*



Figura 7. Propaganda de la U.H.A.O "La hora de las grandes soluciones".
Fondo Gumersindo Bustos, Biblioteca América,
Santiago de Compostela.

En el primer aniversario de la U.H.A.O, desde Buenos Aires, se expidió el *Referéndum básico para la Unión Hispano-Américo-Oceánica*, y se definió el tipo de convivencia entre los pueblos que formarían parte de esta unión. Destacaron consignas como: cualquier ofensa hecha a algún país de la unión será considerada una ofensa para el conjunto; los países miembros no pueden declararse la guerra ni cerrarse las fronteras. La U.H.A.O, instauró el 12 de octubre, fecha emblemática, como el día de la consagración de filiación histórica entre Europa y América. José León Suárez escribió para el Boletín de la U.H.A.O:

Significa que el hispanismo es la base y la guía directriz para resolver el magno problema de la formación de los pueblos americanos. Cada uno puede y debe tener sus características propias, pero todos deben conservarse fundamentalmente iguales por su común origen. Esta bandera hispanista no excluye la valiosa

contribución de otras razas, sino que pretende, en cumplimiento de ineludibles leyes de biología e historia, dar una norma a la fusión de todas. [...] Solo así gozaremos de los inmensos beneficios de un entendimiento de ideas y sentimientos entre pueblos que hoy suman millones de habitantes y que podrían ser el doble dentro de poco más de cincuenta años. [...] La base de asimilación y fusión nos ha sido deparada por la naturaleza y no está entre nuestras manos cambiarla y sustituirla, Apenas si depende de nosotros conservarla, y, a lo sumo, modificarla y perfeccionarla.⁴⁶⁹

La identidad que Trincado otorgó a la U.H.A.O fue un proceso que incluyó la composición de un himno el cual reforzó el destino unionista bajo la guía española.⁴⁷⁰ Este proyecto respondió al imperialismo cultural como una nueva forma de intervención en América Latina. Dicho proyecto tuvo la intención de mermar la presencia norteamericana dentro de las élites político-intelectuales latinoamericanas y reforzar las relaciones entre los países latinoamericanos y España a partir de principios metafísicos.

Esta iniciativa coincidió con otras que con la misma intención decidieron recuperar el legado de España en América. El gallego Gumersindo Bustos, también residente en Buenos Aires, elaboró desde inicios del siglo XX una iniciativa de acopiar las principales obras de la América hispana. La Biblioteca América, fundada el 30 de junio de 1904 e incorporada a la Universidad de Santiago de Compostela, a decir de su promotor:

Tiene por objeto cooperar a la difusión de la cultura americana en España propagando a la vez cuanto pueda ser útil o necesario a los que se interesen por los hombres y cosas de América. Su caudal bibliográfico, importante ya, pues cuenta con cerca de diez mil volúmenes, permite documentarse a los que la visiten en asuntos históricos, geográficos y estadísticos.⁴⁷¹

La iniciativa de Bustos encontró importante eco entre la intelectualidad argentina, y su participación no se hizo esperar a través de significativas

⁴⁶⁹ León Suárez, José, "Significado del Día de la Raza", 19 septiembre, 1928, en *Boletín de la U.H.A.O.* 12 octubre, 1972.

⁴⁷⁰ La cuarta estrofa del HIMNO DE LA UNIÓN HISPANO AMERICO-OCEÁNICA dice:

Misión es hispana por la Ley Suprema
Hacer de los hombres la fraternidad
Por la unión de los pueblos, libres, sin cadenas
Formando un solo alma en un solo hablar
Que vibra, que canta cual un solo emblema
Y ya extranjeros por siempre no habrá.

⁴⁷¹ Gumersindo, Bustos, "Biblioteca América" en Labarta, Enrique, *Plantar un roble, Diálogo entre D. Simón y la Muerte*, Buenos Aires 1925.

donaciones y trabajos manuales para la ornamentación de la Biblioteca. En este contexto, Joaquín Trincado colaboró con la donación de sus textos: *El espiritismo estudiado*, *El espiritismo en su asiento*, *Filosofía austero racional*, *El Magnetismo en su origen*, *Primer rayo de luz* y *Profilaxis de la vida*, así como una serie de folletos propagandísticos de la U.H.A.O.

6.1.2. El trincadismo en México

El propósito de Trincado de diseminar su doctrina en los países de habla hispana estuvo acompañado de la intención de intervenir en importantes procesos históricos.

Antes de la fundación de la U.H.A.O., el líder de la EMECU tuvo su primer intento de exportar su doctrina a México en pleno conflicto armado. Ubicamos el interés de Trincado hacia México en el año de 1916 con la circulación de su texto *La Revolución de México y el crimen de Norteamérica*. En este trabajo Trincado desplegó su interpretación del progreso de la humanidad:

El proceso de las humanidades, es sencillamente la conquista de la Libertad verdadera; sin la cual no se puede continuar y llegar al más alto grado de progreso: y sin éste, no se puede ni mentar Civilización; cuanto menos poseerla: y en el mundo, no hay libertad: y sólo principios de progreso y por ésto no hay Civilización, y ésta le impone acomodarse a las conciencias y obliga a los hombres a luchar a vida o muerte, por la libertad primero; para conquistar el progreso y traer la civilización a su trono, que sólo se compone del Sillón Justicia y del Dosel Amor.⁴⁷²

Esta exegesis histórica cumple con los elementos propios de las lecturas esotéricas de la época. Trincado también recuperó a la Atlántida como origen de la humanidad, y consideró al Nuevo Mundo como el territorio en el que se realizaría el progreso de las civilizaciones a partir de un nuevo proyecto imperialista hispano. Según esta interpretación, el territorio de América Latina sería el lugar donde se alcanzaría plenamente la libertad de la humanidad y el progreso.

En esta interpretación Trincado consideró relevante el papel de México por considerar que tras el hundimiento de la Atlántida este territorio albergó a los

⁴⁷² Trincado, Joaquín, *La Revolución de México y el crimen de Norteamérica.*, p. 2.

atlantes sobrevivientes. En el prólogo de *La Revolución de México y el crimen de Norteamérica* señala:

En el hundimiento de la Atlántida, no todos sus moradores perecieron; llegaron muchos llevados por las aguas, a las nuevas costas descubiertas y es México el más privilegiado, recibiendo numerosa humanidad mucho más progresada que los naturales y sus recuerdos son esas grandes piedras, que se encuentran levantadas y grabadas y en general en todo el mundo, esos monumentos, son de esa fecha por ser el cataclismo mayor que la tierra había sufrido, [...] los [territorios] descubiertos en las tres Américas, territorios reservados en la Ley de la Creación, para el desarrollo de la libertad y vertedero de los progresos de todos los antiguos continentes y amparo de los hombres rebeldes, a las leyes despóticas de los supremáticos de todo el mundo, ya sean religiosos o civiles y reservado también su descubrimiento, al tiempo y los hombres que marcaban el crepúsculo del despertar de la humanidad, cuando la supremacía, todo lo quería inyectar por la fuerza bruta y la infame inquisición. La Ley Divina, no descuida ni olvida nada; y ciego debe ser, el que no vea que las Américas, han sido el Refugio de la Libertad y de sus defensores, perseguidos por las religiones, únicos enemigos del progreso y verdugos de la libertad⁴⁷³

México, además de ser el beneficiado con lo mejor de la Atlántida, específicamente el régimen comunalista, es el territorio receptor del “más rebelde, aguerrido y temerario de la occidental España”: Hernán Cortés.⁴⁷⁴ El encuentro de los restos de la Atlántida con el elemento español es, a juicio de Trincado, inmortal pues: “Los unos, libres de hecho por un régimen colectivo y comunal; y los otros, llevados por la Ley, a unificar naciones, en una sola nación y esto, es del secreto metafísico, que el prejuicio no ha dejado a los hombres ahondar y comprender, por la sola causa religión, que anestesia los sentimientos; pero el hecho de la Ley y sus designios, es la unidad.”⁴⁷⁵

Como parte de la interpretación de la historia del trincadismo cada continente, nación, pueblo y familia tendría un deber que cumplir para la evolución conjunta de la humanidad. A partir de esta concepción México fue considerado como el “hermano mayor” del resto de los países latinoamericanos, por su origen atlante, y se interpretó que su tarea era la instauración del comunalismo en el resto del continente: “[...] y ésta es la causa desde Tierra del Fuego hasta Texas, las

⁴⁷³ *Ibid.* p. 6.

⁴⁷⁴ *Ibid.* pp. 6-7.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

costumbres indias sean como cortadas por un solo patrón, aunque definieran a mayor o menor furor, pero ésto [sic] es el Etnicismo, que lo da el clima y el suelo."⁴⁷⁶

Para Trincado el articulador de tal proeza tenía que ser Francisco Villa, que fue considerado la reencarnación de Hernán Cortés:

He ahí la ley que no cambia, he ahí la ley que ha de regir al mundo, desde estos días, he aquí porqué los hombres hoy luchan por ideales que uno solo comprende, pero que todos preconiben y van tras de su aroma, tras de su belleza, tras de su luz. ¿Podrá vencer alguien a estos hombres? Nadie los puede vencer, porque su Ética es la del Creador y su etnicismo es el de los hombres hechos, que presienten la luz de amor, y ésto es lo que sienten y tienen y han visto en México, Villa y los suyos, porque México es la cabeza de América, como España que sembró en México, es la cabeza de Europa y no desmentiréis a Bismark, y si lo desmentís, tomar el plano geográfico y os lo dirá. Pero yo digo que en ocasión de luto en España, un hombre como Bismark dijo, "Si España se hunde, con sus escombros, aplastará toda la Europa". Y yo digo, si México se hunde, se hundirá toda la América del Sur, aunque la Argentina sea la tierra de promisión.⁴⁷⁷

Esta lectura no dista de aquellas que consideraron al levantamiento armado un hecho llamado a redimir al mundo e instaurar la paz. En consonancia con las interpretaciones de los sujetos esotéricos cercanos al constitucionalismo, Trincado también recuperó la premisa del linaje de elegidos para definir el lugar mesiánico de Francisco I. Madero y Venustiano Carranza. En lo que se distingue la interpretación de Trincado a la de sus contemporáneos es en considerar que para redimir a la humanidad la Revolución Mexicana estaba destinada a suprimir la propiedad privada para colectivizarla e instalar la comuna universal:

Entonces nace el socialismo como entidad, basado en los principios de humanidad y por el mal los hombres se unían sin diferencias de clases, razas ni castas, lo que anula Reinos y Repúblicas llegando al trono de la justicia por el comunismo, que se inicia como todo principio en el campo de batalla, porque se resisten los pagados de las religiones por la propiedad privada, que es lo que México persigue en su revolución, la abolición de la propiedad privada y colectiva para hacerla propiedad comunal nacional y el fin es el que manda la ley de la Creación, por lo que se justifican los medios que Villa y Carranza emplean, y no son responsables del mal que se causen los que se resisten a sus principios que son los mandados en la ley del más.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ *Ibid.* p. 8.

⁴⁷⁷ *Ibid.* p. 20.

⁴⁷⁸ *Ibid.* p. 40.

Los planteamientos que Trincado realiza en *La Revolución de México y el crimen de Norteamérica* están encaminados al establecimiento de un proyecto comunalista en México de la mano de Francisco Villa. No se sabe si el caudillo tuvo conocimiento de los planes de Trincado, sabemos que el líder español escribió una carta dirigida a Villa que no tuvo respuesta.⁴⁷⁹ Desde este momento Trincado fue definiendo el papel que tenía la guerra y del sujeto protagonista de esta gesta en su interpretación histórica.

La inserción de la EMECU en México se da en el proceso de institucionalización del movimiento armado y en un contexto de apertura política e ideológica en muchos sentidos. Ubicamos la instalación de la EMECU en territorio mexicano el 10 de agosto de 1923 con la fundación del Centro Familiar Espírita “Unión Fraternal” de la Ciudad de México dirigida por Javier G. Cabrera. En un inicio esta organización no se diferenció del prototipo de organizaciones del mismo corte: se basaba en el espiritismo kardeciano, hacían difusión de las sesiones espíritas y contaban con un órgano de difusión llamado *El heraldo de ultratumba*.

La conformación de la “Unión Fraternal” significó una competencia para la Federación Espírita Mexicana con la cual inmediatamente comenzó a confrontarse.⁴⁸⁰ El trincadismo fue visto como un peligro para los miembros de la Federación Espírita Mexicana, por considerar que la EMECU pretendía imponerse “como los papas por las buenas o por las malas”⁴⁸¹. Después de cuatro años de operar en territorio mexicano el trincadismo ya era uno de los tres principales enemigos del espiritismo mexicano, junto con la Sociedad Teosófica y el

⁴⁷⁹ Carta de Joaquín Trincado a Pancho Villa, 16 de julio de 1914. Citada en Trincado, Joaquín, *La Revolución de México*, *ibid.* p. 47.

⁴⁸⁰ Existían serias diferencias entre la Federación Espírita Mexicana y la que sería la Cátedra Regional Mexicana. La primera se apegaba a los postulados de Kardec, mientras que la segunda a partir de 1925 se enfocó en divulgar la doctrina de Trincado. La Federación Espírita Mexicana puede leerse como una organización más abierta a la divulgación del esoterismo en general al ofertar textos que fueron desde Nietzsche hasta Besant mientras que la Cátedra Regional Mexicana se encargó de divulgar solo los textos de Trincado y algún otro autor cercano a éste. Por último, la Federación Espírita Mexicana pertenecía a la Federación Espírita Internacional y mantenía contacto con federaciones como la Federación Espírita Española, la Cátedra Regional Mexicana pertenecía solo a la EMECU.

⁴⁸¹ “¡Alerta Espiritistas!”, en *El Heraldo Espírita*, 1, de diciembre de 1928, p. 15.

movimiento de *La vida impersonal*. Según sus críticos, la doctrina de Trincado, caracterizada por su dogmatismo, era muy pretenciosa y:

carece de sentido, y a su lenguaje altanero, grosero y mordaz, a sus conceptos ridículos sobre el juicio final (ya efectuado según ellos) sobre la aparición del hombre saltando de un arbolito; sobre el parto de la tierra que no acaba de parir, sobre su famoso año de justicia, que años vienen y años van y no se realiza; sobre todo a su espantajo lema: “el que no está conmigo está contra mí”⁴⁸²

Para 1924, la “Unión Fraternal” a través de su órgano de difusión se declaró adherente a la EMECU.⁴⁸³ Desde este año comenzó a ser evidente que la organización era la encargada de difundir la doctrina trincadista. A partir del número de marzo todas las secciones de *El Heraldo de Ultratumba* estuvieron impregnadas de las premisas de la EMECU. Por ejemplo, apareció la sección “La vida de Jesús dictada por él mismo” en la que el espíritu de Jesús de Nazareth aseguraba haberse revelado a Trincado para escribir el texto homónimo a la sección.

En la misma lógica la “Unión Fraternal” distribuyó los textos: *Discurso del Obispo Strossmayer; El Primer rayo de Luz; El método supremo. El magnetismo en su origen; El espiritismo en su asiento; Filosofía Austera Racional; Los Cinco Amores, Política del Creador y Gobierno del Espiritismo; Profilaxis de la Vida y Medianímica.*

La influencia de la EMECU en la “Unión Fraternal” se reflejó en una reestructuración al interior de esta organización que cambió su nombre al de Cátedra Regional Mexicana de la EMECU, y a partir de la cual comenzó su expansión hacia Estados Unidos, Centroamérica y el Caribe. En esta misma lógica *El Heraldo de Ultratumba* se transformó en *El Heraldo del Espiritismo*.

⁴⁸² “No atacamos, nos defendemos”, en *El Heraldo Espírita*, 1, agosto, 1929, p. 14.

⁴⁸³ *El Heraldo de Ultratumba*, n°1, marzo 1924. *El Heraldo de Ultratumba. Periódico quincenal espírita. Netamente mediunimico* fue el órgano oficial de la Unión Fraternal. En un inicio se planeó que la publicación fuera semanal, pero se definió al poco tiempo como quincenal. Sus lemas fueron: “Todo hacia Dios por infinito amor”; “Buscad la verdad; ella os hará libres” (Jesús de Nazareth); “Caridad es la llave del oro del Más Allá” (Ada) y “Nacer, morir, volver a nacer, y siempre progresar esta es la ley” (Allan Kardec). Su cuerpo editorial estuvo conformado por seres descarnados y fue administrado por Javier G. Cabrera.

Las reformas que sufrirá la publicación se relacionaron al perfil del público al que quería llegar la EMECU. Aparecieron nuevas secciones que se centraron en el sector obrero mexicano al que se dirigió el discurso comunalista en secciones como “Colaboración para nuestros Hermanos Obreros”. Igualmente se reprodujeron los discursos de Trincado dictados desde la Cátedra Central de Buenos Aires como “Dualidad del Hombre” o textos provenientes de los archivos de la EMECU como “Los hombres de la Tierra no son malos”⁴⁸⁴.

Como parte de una Nueva Era, 1925 fue proclamado el “año de justicia” lo que en términos de la EMECU significó: “que empiece la justicia; que se hace parte de la justicia”. No se trata de un año convencional sino que dentro de la lógica del trincadismo se refiere a que comienza: “*la administración del universo a cargo del Gobierno del Creador, el espiritismo universal*, fracciona días, que nunca son iguales, sino que son de una duración, tan larga como lo necesario al cumplimiento de los designios a efectuarse en él, que luego la historia los señala epopeyas”.⁴⁸⁵ Entre 1925 y 1927 se abrieron cátedras de norte a sur del territorio mexicano (Durango, Coahuila, Veracruz, Tamaulipas, Oaxaca, Chiapas). En el caso de Centroamérica y el Caribe la EMECU se hizo presente en Guatemala y República Dominicana.

Como parte del proyecto de la EMECU, la Cátedra Regional Mexicana no se limitó a divulgar la doctrina trincadista sino que intervino abiertamente en la política mexicana intentando cooptar a los políticos más influyentes no solo para posicionar al trincadismo en el espectro de organizaciones ocultistas en México sino para involucrarlos en las iniciativas de la U.H.A.O. En 1926, en plena Guerra Cristera, la portada de *El Heraldo del Espiritismo* contenía el siguiente comunicado:

Hemos sentado como principio axiomático que:
Las religiones son causa del mal mundial; por lo tanto, todos los adherentes a esta Cátedra Regional están con la política seguida por nuestro hermano P. E. Calles en el asunto religioso.

⁴⁸⁴ “Dualidad del hombre. Conferencia leída el día 14 de junio de 1924 en el salón de la EMECU Cátedra Central de Buenos Aires”, en *El Heraldo de Ultratumba*, n°20, marzo 1924.

⁴⁸⁵ “Humanidad Terrena ¡Atención! Conferencia para el día 20 de junio de 1925. Tema Año de Justicia”, *Heraldo del Espiritismo*, n°12, 15 de agosto de 1925.

El giro de la Cátedra Regional Mexicana de la divulgación del trincadismo a un discurso de tono más político y menos doctrinario se dio con el relevo en la dirección de Javier G. Cabrera por Jaime Schlittler. A partir de 1927 el *Heraldo del Espiritismo* comenzó a posicionarse frente a la presencia norteamericana en la Cuenca del Caribe, especialmente desde febrero de ese año Nicaragua se convirtió en el foco de atención. La presencia de los marines en esa región fue un motivo para que los dirigentes de la EMECU y de la Cátedra Regional Mexicana pusieran especial empeño en proyectar a la U.H.A.O.

Si bien este esfuerzo comenzó en 1925 cuando la Comisión Pro 12 de Octubre y Unión Universal se concentraron en buscar el reconocimiento oficial de la U.H.A.O. por parte de gobiernos, ateneos, publicaciones periódicas y universidades de la región— en este año se consiguió la adhesión de organizaciones principalmente de México, Argentina y España⁴⁸⁷—, será en 1927 cuando el proyecto de la U.H.A.O. se difundió como una opción frente a los acontecimientos en Nicaragua.

Desde este momento el levantamiento de Sandino se hizo presente en las páginas del *Heraldo del Espiritismo*. En noviembre de 1928 se reprodujo una de las cartas que Sandino envió a Turcios. Es particularmente interesante que la misiva, con fecha del 4 de agosto de 1928, sintonizara con algunos de los preceptos trincadistas, pues se hacía alusión a la defensa de la patria y de la raza, la realización de un frente común, además de elogiar—en términos diplomáticos—a la Doctrina Carranza y hacer referencia a un número importantes de hispanohablantes.

⁴⁸⁶ *Heraldo del Espiritismo*, Tomo IV, abril 1926, n°3.

⁴⁸⁷ “En este año se logró el reconocimiento de Colombia, Costa Rica, Cuba, El Salvador, Perú, Nicaragua, Honduras, República Dominicana, Filipinas y Venezuela, la Universidad Lisboanense de Brasil, la Liga Fraternalista Universal y la Liga Contra el Analfabetismo”, en *Heraldo del Espiritismo*, Tomo II, 15 de noviembre de 1925.

Para 1929 la presencia de la EMECU en México obtuvo resultados con el reconocimiento de más de 40 de las 73 cátedras registradas hasta el momento.⁴⁸⁸ En términos políticos la EMECU intentó acercarse al General Calles sin mucho éxito, y declaró abiertamente su apoyo al candidato del Partido Comunista Mexicano, el coahuilense Pedro V. Rodríguez Triana (1890-1960), el cual perdería junto con José Vasconcelos, la elección presidencial de la que saldría victorioso Pascual Ortiz Rubio (1877-1963). Sin embargo, estos dos fracasos políticos de la EMECU serían olvidados ante la incorporación a sus filas de la figura antiimperialista más importante del momento: Augusto César Sandino.

6.1.3. Sandino en Yucatán

Con la ruptura entre Sandino y Turcios termina una de las etapas más exitosas de la resistencia sandinista. Tal distanciamiento no solo afectó la relación entre el poeta y el guerrillero, sino que trastocó toda la estructura de solidaridad que se creó desde México. Podríamos decir que esta fue la primera de una serie de desavenencias entre Sandino y las organizaciones antiimperialistas que lo apoyaron desde 1928.

Con la ausencia de Turcios dos ámbitos de la solidaridad quedaron descabezados, uno fue la representación internacional de Sandino y el otro fue la propaganda a favor del EDSNN. Esta fractura de la guerrilla a nivel externo intentaría reorganizarse con el viaje de Sandino a México en junio de 1929. El objetivo de este viaje fue buscar el apoyo diplomático y militar del gobierno mexicano para sostener la lucha en Las Segovias, sin embargo, la estancia de once meses fue poco fructífera para la lucha sandinista.

Lo que podríamos calificar como un fracaso de la empresa sandinista tiene, al menos, dos explicaciones. La primera está relacionada con el restablecimiento de relaciones diplomáticas entre México y Estados Unidos, proceso que puso en

⁴⁸⁸ *Heraldo del Espiritismo*, Tomo III, 15 abril, 1929.

segundo plano el apoyo que el gobierno mexicano había otorgado a los liberales nicaragüenses desde 1926. Desde su arribo a México Sandino pidió reunirse con el presidente Emilio Portes Gil (1890-1978), sin embargo, esta petición fue ignorada hasta inicios de 1930, con magros resultados para el guerrillero, que fue confinado al estado de Yucatán.

La segunda explicación tiene que ver con las pugnas entre las distintas organizaciones antiimperialistas que conformaron la RAAYS, nos referimos a la confrontación que se dio entre los comunistas y los unionistas centroamericanos. Ambos grupos se disputaron la representación de Sandino, al inicio esta tarea quedó a cargo de los comunistas, pero debido a una serie de malas interpretaciones respecto a la ayuda que se enviaba a Nicaragua desde México, y la insistencia de Sandino a reunirse con el gobierno mexicano, que en ese momento perseguía a los comunistas, esta relación se tensó y se rompió con las acusaciones a Sandino de traidor al movimiento antiimperialista latinoamericano.

Ante este panorama los centroamericanos que quedaron cerca de Sandino se vieron en la necesidad de compensar las pérdidas, y las tareas de Turcios quedaron a cargo de Pedro José Zepeda, un nicaragüense que llegó a México a estudiar medicina en la Universidad Nacional. La presencia de Zepeda como parte de la resistencia liberal la ubicamos desde 1926 siendo el enlace entre el gobierno mexicano y el depuesto vicepresidente Juan Bautista Sacasa. En 1927 fue uno de los fundadores del primer comité Pro Sandino en México y fue parte fundamental en el ámbito político de la RAAYS por su cercanía con la élite política mexicana.

Ya como representante de Sandino, Zepeda agendó las actividades del guerrillero que se centraron en la propaganda de la figura de Sandino especialmente en los estados de Yucatán, Veracruz y la Ciudad de México. Esta actividad permitió visibilizar la presencia del guerrillero en México, y propició su encuentro con importantes personajes, como lo fue el vicepresidente de la Sociedad Teosófica Jinarajadasa en Yucatán. En este encuentro Jinarajadasa contrastó las versiones que existían sobre el conflicto entre Nicaragua y Estados Unidos, y al respecto señaló:

En Nicaragua sentí agudamente el factor de violencia de los países latinoamericanos; me refiero a la política de partido. Nunca había yo estado en un país donde los odios políticos fuesen tan profundos como en Nicaragua. Los liberales odian a los conservadores, y a su vez son odiados con la misma intensidad. La mayoría de mis amigos eran liberales, y precisamente por eso quise tener una reunión con un grupo de conservadores conspicuos, para conocer su punto de vista. A los dos partidos les hice la misma pregunta: «No queréis que se vayan los norteamericanos?» Y los dos contestaron sin vacilar: «No» Yo entonces les pregunté la razón, y la respuesta fue que si los yanquis se retiraran, los liberales, que ahora están en el poder, encarcelarían o asesinarían a los conservadores con acusaciones falsas; y los liberales me dijeron exactamente lo mismo respecto a los conservadores. Algunos meses más tarde, en Yucatán, en México, hablé con el Jefe rebelde Sandino, y escuché de sus labios una historia completamente diferente concerniente a liberales y conservadores. Creo que ahora puedo presumir de estar bien enterado de los asuntos de Nicaragua. La razón de este encarnizamiento se me dio en Méjico. Refiriéndose a la propensión del mejicano a tomar las armas para defender sus derechos políticos, en vez de recurrir a medios constitucionales, un mejicano me dijo: Ve usted, un mejicano se confía en un yanqui mucho antes que en un mejicano.» Y ésta es aproximadamente la verdad, en la mayoría de las naciones de América del Sur; se tiene más confianza en el extranjero que en uno de su propia sangre.⁴⁸⁹

A pesar de la importancia de este encuentro Sandino no se vinculó con la teosofía, pero si fue vidente que no estaba cerrado a este tipo de expresiones organizativas.

Prácticamente aislados y sin el apoyo de las organizaciones antiimperialistas, Zepeda se acercó a la EMECU. No queda claro cómo es que se construyó este vínculo, sin embargo, consideramos que el nicaragüense tenía cierta relación con la escuela de Trincado antes del arribo de Sandino a México. En entrevista con el último hijo de Zepeda confirmamos la adhesión de su padre a una organización de corte hermético,⁴⁹⁰ no suena arriesgado afirmar que esta organización era la EMECU. Creemos que este acercamiento era un movimiento casi natural entre los políticos e intelectuales centroamericanos tomando en cuenta que personajes como Froylán Turcios y Alberto Masferrer, incluidos en la RAAYS, mostraron cierto interés por la EMECU, especialmente por el proyecto de la U.H.A.O.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Jinarajadasa, C., *Un año de viaje por América Latina, op. cit.*

⁴⁹⁰ Entrevista a Mario Zepeda. Ciudad de México, realizada el 1 de abril de 2017.

⁴⁹¹ *El Heraldo Espírita*. Tomo V, octubre de 1928, p.15.

Zepeda vio en la estructura e ideología de la U.H.A.O una forma de compensar la pérdida del apoyo de la RAAYS. El 18 de septiembre de 1929 Zepeda firmó con Jaime Schlittler, presidente de la subcomisión Regional Mexicana de la U.H.A.O, un acuerdo que constó de una sola base:

I°- PRIMERO- Entendiendo el Sr. General Sandino y el Representante del Ejército Libertador Nicaragüense Sr. Dr. Pedro José Zepeda el significado de la Bandera creada por el Secretario General Sr. Joaquín Trincado para su Escuela Universal, como “Bandera de siete colores, cuyo escudo es una estrella de catorce puntas con un Ancla-Balanza en el centro que también dio para la Unión Hispano Américo Oceánica; llevando como escudo el Árbol de la Raza Hispana, o el Escudo o nombre de cada Nación hermana que la consagre con las letras U.H.A.O y adhiriéndose a los altos fines que la citada Unión persigue.⁴⁹²

En este acto Zepeda recibió la bandera de la U.H.A.O que Sandino se comprometió a defender. Esta adscripción de Sandino será documentada al dejarse retratar con los símbolos más importantes, como por ejemplo la bandera de siete colores.

La relación que comenzaba entre Sandino y la EMECU durante 1929 y 1930 también estuvo encaminada a hacer propaganda a favor de la lucha sandinista. En carta de Zepeda a Schlittler se confirma la reproducción en *El Heraldo Espírita* de una carta dirigida al presidente de los Estados Unidos para que retirara a los marines norteamericanos de territorio nicaragüense.⁴⁹³

Es así como, bajo la representación de Pedro Zepeda, Sandino se vinculó a la organización espírita, pero será en Yucatán donde comenzó su formación como militante de la EMECU.⁴⁹⁴

Como gran parte de México en el Estado de Yucatán surgieron una serie de organizaciones de corte ocultista. La presencia de dichas organizaciones, especialmente de la teosofía, fueron fundamentales para sostener el gobierno del socialista Felipe Carrillo Puerto. Como lo ha documentado Beatriz Urías Horcasitas durante el periodo de 1922 a 1923, Carrillo Puerto utilizó la simbología y la doctrina

⁴⁹² “Copia Literal” IHNCA, UCA, ACS, Sin clasificación

⁴⁹³ Carta de Jaime Schlittler a Pedro José Zepeda, 13 de junio de 1930. IHNCA, UCA, ACS, D16G2 5.733.1

⁴⁹⁴ Carta de Sandino a Joaquín Trincado, s/f. incluida en Somoza García, Anastasio, *El verdadero Sandino o el Calvario de Las Segovias*, Managua, Amerrisque, 2007, p.306.

teosófica para repartir tierras, organizar a los trabajadores en ligas campesinas e implantar políticas de higiene y salud sexual.⁴⁹⁵ En el mismo sentido usó la premisa de la Atlántida para posicionar a los mayas como una civilización superior con un futuro trascendente, además de ejercer un liderazgo mesiánico.



Figura 8. Foto de Sandino con la bandera de siete colores de la EMECU, La Balanza, 15 de febrero 1935.

En este contexto la EMECU se instaló en Yucatán en 1927 con la fundación de la Cátedra 40 "Luz y verdad" en el puerto de Progreso⁴⁹⁶. Hasta 1929 esta cátedra participó activamente en la difusión de la doctrina trincadista insertándose en los principales círculos de políticos e intelectuales yucatecos. En el marco del día de la raza La Cátedra 40 abogó frente al presidente de la república, el Congreso de la Nación y con las autoridades estatales para que reconociera a la U.H.A.O. Al mismo tiempo envió la iniciativa a organizaciones obreras, al presidente del partido

⁴⁹⁵ Urías Horcasitas, Beatriz, "El poder de los símbolos/ los símbolos en el poder: teosofía y 'mayanismo' en Yucatán (1922-1923)", en *Relaciones*. Vol. XXIX, 2008, pp. 179-212.

⁴⁹⁶ *El Heraldo Espírita*. Tomo V, 1. septiembre 1927, p.10.

socialista, a la logia masónica “Francisco Morales G” y a los principales diarios de la península: *El diario de Yucatán* y *la Voz de la Península* ⁴⁹⁷

Cuando Sandino llegó a Yucatán en 1929 se encontró con uno de los estados con mayor penetración de las corrientes ocultistas debido a su presencia en el ámbito oficial que incluía a las organizaciones obreras y campesinas. De manera que ideas como la unidad del género humano y la igualdad de los hombres sin importar ideología, sexo y raza, o la premisa que sostenía que esta región sería el lugar donde las distintas razas se sintetizarían eran bastante comunes.

Sandino se incorporó a la cátedra 40 y comenzó a estudiar la doctrina trincadista, poniendo especial atención en los libros *Los Cinco Amores* y *El espiritismo estudiado*, y participando de sesiones mediunimicas. El 7 de febrero de 1930, ya en la Ciudad de México, *El Heraldito Espiritista* registró la visita de Sandino a sus instalaciones. En sesión especial un espíritu se manifestó para entregar el siguiente mensaje al guerrillero:

Nuestra Escuela, la que hoy tiende la mano para recibir a un hermano digno como vos, es una unión dirigida por un hombre de nobles aspiraciones y los espíritus que han venido a impulsar y proteger esta Escuela, no pretenden liberar una Nación, pretenden liberar un MUNDO ENTERO que está ofuscado y sumido en la esclavitud más grande por los que han turbado la tranquilidad del hombre: los falsos sacerdotes. ⁴⁹⁸

Con la adhesión de Sandino a la EMECU y la U.A.H.O ambas partes se beneficiaron. Sandino y su ejército creyeron encontrar una estructura que reemplazaría a la solidaridad de la RAAYS, mientras que Trincado encontró una oportunidad para materializar sus proyectos políticos de la mano de una de las figuras antiimperialistas más importantes de la época.

⁴⁹⁷ *El Heraldito Espiritista*. Tomo VI, noviembre de 1928, p. 7.

⁴⁹⁸ “Comunicación recibida el sábado 8 de febrero de 1930, en el Consejo Regional Mexicano, estando de visita el Hno. Gral. Augusto César Sandino. Medium: Clotilde Muñoz de Romero”, en *El Heraldito Espiritista*. Tomo VII, marzo, 1930

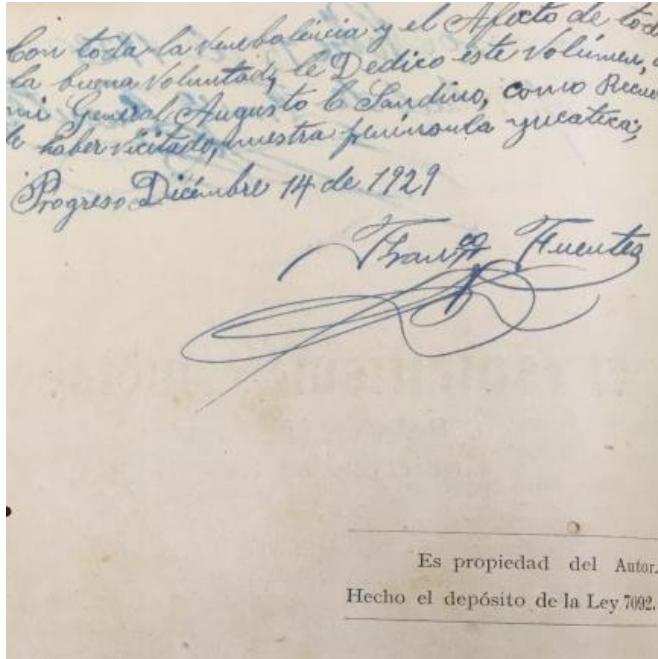


Figura 9. Dedicatoria de Francisco Fuentes a Sandino en el libro *El espiritismo estudiado* fechada en Progreso Yucatán el 14 de diciembre de 1929

6.2. Augusto C. Sandino y su proyecto espiritista.

Al regreso del guerrillero a Nicaragua en 1930, la resistencia sandinista se enfrentó a un nuevo panorama político, ideológico y militar. Durante la estancia de Sandino en México se fortaleció a la Guardia Nacional nicaragüense con apoyo de los marines, que poco a poco se retiraron de la Cuenca del Caribe. Con este hecho la lucha sandinista dejó de ser una resistencia a la ocupación estadounidense y pasó a protagonizar un conflicto interno. Con esta nueva alineación política, Sandino quedó al margen de la reorganización partidaria en Nicaragua, aunque no dejó de ser un actor fundamental para la vida política desde su cuartel general en Las Segovias.

En este contexto la incorporación del guerrillero al movimiento trincadista adquiere un sentido. En términos ideológicos la adhesión de Sandino a la EMECU también incluyó estructurar su movimiento a partir de la doctrina de Trincado. Podríamos pensar que el trincadismo otorgó al sandinismo un nuevo corpus

doctrinal, pero la evidencia muestra que más que adoptar nuevas ideas ambos movimientos se complementaron para materializar sus objetivos.

Esta fusión tuvo varias dimensiones. Una de las que salta a la vista es la adopción de la identidad trincadista al incluir el lema espírita “*Siempre Más Allá*” que sería utilizado en las cartas, comunicados y partes de guerra al lado del ya conocido “*Patria o muerte*”. De igual manera Sandino conjuntó la bandera rojinegra, con la que se dio a conocer su movimiento en los primeros años, y la bandera de los siete colores de la U.A.H.O.

Una segunda dimensión es la recuperación de premisas trincadistas con dos intenciones, la primera fue utilizar esta doctrina como horizonte de lectura de la realidad, y la segunda para hacer propaganda a la escuela de Trincado. En esta lógica Sandino declaró que dentro de su Ejército no existían prejuicios de clase, raza, científicos o religiosos. A demás expresó no estar cerca de ninguna religión sino estar guiado por la razón y creer en la efectividad del magnetismo para transmitir pensamientos.⁴⁹⁹ Igualmente retomó premisas como: la existencia de la reencarnación, la de un mundo suprasensible y creyó viable la comunización del mundo a partir de un sentido de justicia.

La tercera dimensión que ubicamos es la política que cuenta con dos expresiones. Primero fue retomar el proyecto de sociedad de Trincado para la creación de Comuna del Río Coco que incluiría la estructura político administrativa de la EMECU y un código de conducta vinculado a la moral trincadista. Por último, retomaría el proyecto unificador de la U.A.H.O como complemento del *Supremo Sueño de Bolívar*. Situamos la concreción de estos proyectos en 1931 con la publicación del *Manifiesto Luz y Verdad* y posteriormente con la firma de los acuerdos de paz; para concluir en la fundación del campamento *Luz y Sombra*, la creación de la Cooperativa del Río Coco y la explotación de las minas de oro en la región de Las Segovias entre 1933 y 1934.

⁴⁹⁹ Belausteguigoitia, Ramón. *Con Sandino en Nicaragua*, Managua: Aldilá Editor, 2010, p.145.

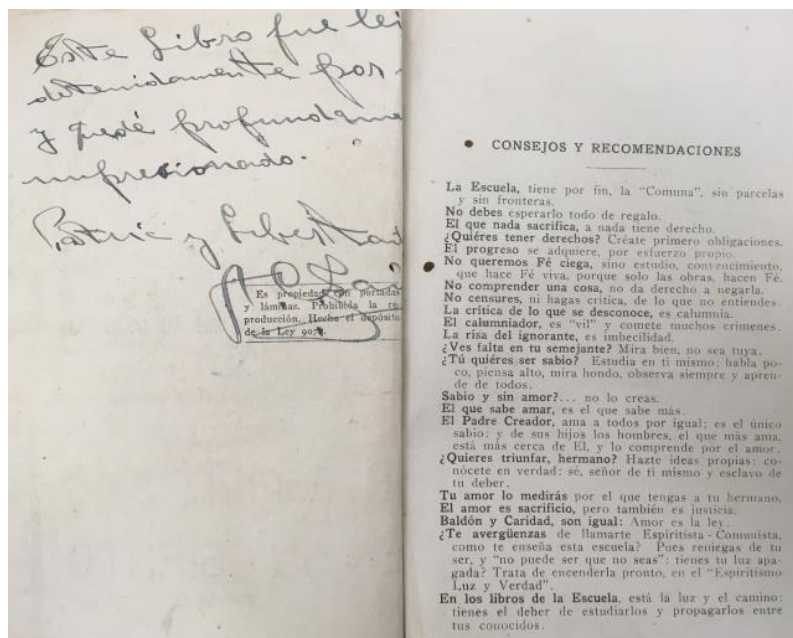


Figura 10. Notas de Sandino en el texto *Los cinco Amores*, S/F

La simbiosis entre trincadismo y sandinismo.

Hasta 1930 las proclamas, cartas o proyectos escritos por Sandino no contaban con un impronta trascendental y mesiánica. Sus escritos durante el periodo de 1927 a 1930 se articularon en torno a la idea de la expulsión de la intervención norteamericana en Nicaragua y el fortalecimiento de la nación nicaragüense. Es hasta su estancia en México que las consignas y emblemas trincadistas se hicieron presentes en la documentación oficial del guerrillero.

La recepción de la doctrina de Trincado por parte de Sandino tiene como base su filiación liberal. Durante los seis años de lucha armada que sostuvo Sandino contra los marines estadounidenses su concepción política se distanció de la clásica oposición entre liberales y conservadores que regía la vida política de Nicaragua. Con su adhesión a la doctrina de la EMECU su liberalismo se radicalizó y se sintetizó en un proyecto social que se basó en una noción de caridad frete a los desposeídos.

Para justificar este proyecto Sandino retomó los fundamentos trincadistas de la historia, el tiempo⁵⁰⁰ y la humanidad que darían un sentido mesiánico a su movimiento. Uno de los tópicos que recuperó fue el de la Atlántida en el *Manifiesto a los hombres oprimidos de nuestro litoral Atlántico*. En este escrito el continente perdido también fue considerado el origen de la civilización y del continente americano: “De los mares surgió este continente cuando se hundió la Atlántida hace 87 siglos. La Atlántida existió en el lugar que hoy se llama MAR MEDITERRANEO”⁵⁰¹

En la misma lógica de otros proyectos ocultistas consideró a América Latina como la tierra prometida, pues en ella se instauraría la Comuna Universal por sus antecedentes comunialistas representados por los atlantes y Jesús. Esta interpretación condenó a Inglaterra, Alemania y Estados Unidos por sostenerse en la esclavitud. Comparándose con estas prácticas sostuvo que su ejército: “está compuesto de negros, indios, blancos, etc, etc, [sic] y sin prejuicio de raza ni clase, esta propuesta implantará en Nicaragua los principios de Fraternidad Humana.”⁵⁰²

Sandino, también ubicó a España como articulador de todo relato histórico, enfatizando que el imperio español fue el punto de partida para la fusión de todas las razas del mundo y el que dio forma al continente americano. Estas ideas permitieron legitimar la continuación de su lucha, y dieron sentido a la misión del EDSNN.

Con estas premisas Sandino intentó animar y contener a sus tropas. En carta al coronel Abraham Rivera Sandino le pidió:

Tenga Ud. fé [sic] y confianza razonada y esa misma, trate Ud. de inyectarles a quienes le rodean, para que de ese ambiente alagador [sic], se recargue la atmosfera que respiren.

Tenga usted presente que la ley divina que nos rige es solo una:
La del amor.

⁵⁰⁰ Por ejemplo, en carta de Sandino a Trincado puede leerse: “Paz y amor mi querido hermano. Oportunamente fue en mi poder su muy atenta nota fechada en esa “Ciudad Capital” el día 11 del mes 4 del año 20 NUEVA ERA [...]. Carta citada en Somoza García, Anastasio, *El verdadero Sandino o el Calvario de Las Segovias*, Managua, Amerrisque, 2007, p.305.

⁵⁰¹ Sandino, Augusto. *Manifiesto a los hombres oprimidos de nuestro litoral Atlántico*, 20 de junio de 1930, IHNCA AH ACS 01

⁵⁰² *Ibid.*

De esa ley de amor se deriban [sic] los demás. La ley del amor solamente reconoce a la justicia, su hija predilecta que nació de sus entrañas.⁵⁰³

Junto al tono de denuncia y belicosidad que caracterizaron sus proclamas se incorporaron el amor y el espíritu como tópicos de acción política, así como los códigos de valores del trincadismo, que ponía énfasis en una particular valoración del trabajo y la familia.

Otra de las aportaciones del trincadismo al pensamiento de Sandino fue un acérrimo anticlericalismo, pero muy acorde con las premisas del espiritismo adoptó un cristianismo que proporcionó una concepción de lo social. Este horizonte permitió elaborar una lectura binaria de la lucha de Sandino, por medio de la cual se fue perfilando una narrativa apocalíptica y mesiánica del movimiento. En carta a Hilario Chavarría explicó:

[...] que fue en la ciudad de Haydebarat en la India donde tomaron los cuerpos de Adán y Eva y que en Antioquía fue en donde se fundó 10 años después de Jesús la iglesia cristiana. [...] Y nos dice que hay que tener presente que dentro de los mismos soldados yanquis vinieron multitudes de ignorantes empujados como máquinas por los dirigentes de tal Casa Blanca. Pero que en realidad no es Casa Blanca sino que uno de aquellos Sepulcros Blanqueados de que habló Jesús. Que por dentro están blancos y bonitos, pero que por dentro están podridos y fétidos.⁵⁰⁴

Posicionarse del lado de la bondad dotaba a Sandino y a su ejército de una misión trascendental dentro de la configuración geopolítica del momento. Esta concepción reforzó la idea heroica que los intelectuales latinoamericanos elaboraron de Sandino, su lucha y su ejército en la primera fase de su levantamiento. De manera que a partir de este horizonte tanto la figura de Sandino como su guerrilla fueron adquiriendo dotes épicos.

La presencia de la EMECU también incluyó las prácticas espíritas del trincadismo como parte de las filas del EDSNN. En una de las pocas cartas que se conocen entre Sandino y Trincado, el guerrillero le pide al maestro:

Creo de alta importancia de que si Ud. lo cree conveniente, ordene a cualquiera de nuestras Cátedras en Centroamérica o México para que venga a este Cuartel

⁵⁰³ Carta a Abraham Rivera de 14 de octubre de 1930. Recogida en SOMOZA García, Anastasio, *El verdadero Sandino o el Calvario de Las Segovias*, Managua, Amerrisque, 2007, pag. 226.

⁵⁰⁴ *Ibid.* 9.

General de nuestro Ejército, un hermano resignado al sacrificio y versado en nuestros trabajos de Espiritismo para que se nos faciliten más las comunicaciones espíritas. Los gastos, pueden ser costeados por la misma Cátedra de donde venga, después nuestro Ejército reembolsará.⁵⁰⁵

Incluso, podemos encontrar la impronta de Trincado en los lineamientos de socialización y conducta de los sandinistas. Por ejemplo, se incluyó como parte del saludo entre miembros del EDSNN la frase “Paz y amor, querido hermano”. Cabe resaltar que, creyendo o no en las ideas de Trincado, los sandinistas asumieron los lineamientos, valores y jerarquías que el mismo Sandino impuso en documentos como la “Pauta para la Organización del Ejército Autonomista de Centroamérica”.

Esta reconfiguración político-ideológica de Sandino encontró eco frente a otras luchas antiimperialistas como la de Abdel Krim, Chain Kai Shek y Mahatma Gandhi, las cuales, al menos en la prensa latinoamericana de la época comenzaron a vincularse. En el periódico hondureño *El Cronista* encontramos la siguiente nota:

Gandhi se dirige a Sandino

El “Cronista” de Tegucigalpa de fecha del 25 del corriente publica el siguiente mensaje que el Mahatma Gandhi, envió a Augusto C. Sandino

Poona 7- A Sandino
Nicaragua.

Hasta mi prisión ha llegado el mensaje al pueblo americano y el manifiesto a sus compatriotas, documentos que conceptúo valiosísimos porque revelan el espíritu de amor que anima su generoso corazón. Veo que al otro lado del mundo la fraternidad junta a los hombres, cosa grata a los ojos de Dios. Van al cielo mis oraciones por la realización de su notable anhelo.

Gandhi.⁵⁰⁶

La Comuna del Río Coco

Para Sandino el espiritismo trincadista fue un proyecto político y social. Como parte de los propósitos de la EMECU se incluyó: “Art. 4. Inciso 5°. Levantar casas y casas comunales, donde dar cabida a la maternidad desheredada, adoptando por propios a todos los niños menores sin padre reconocido, dándole toda la instrucción moral cívico-comunal, carrera, arte u oficio, llegando en lo posible a formar ciudades modelo de cultura, trabajo y belleza, por el puro amor fraternal,

⁵⁰⁵ Somoza García, Anastasio, *Ibid.*, p.306.

⁵⁰⁶ “Gandhi se dirige a Sandino” en *El Cronista*, Tegucigalpa, 1930.

único modo de llegar al gran desiderátum del Amor Universal, sin el cual no es posible el bienestar de todos ni la ansiada paz verdadera.”⁵⁰⁷

Esta propuesta se reforzó en el artículo 18 de los estatutos de la EMECU:

Art. 18. La Escuela Magnético- Espiritual de la Comuna Universal, para su progreso ascendente y bien común de los suyos (y llamamos a todos los hombres y mujeres de la tierra)instalará paulatinamente según sus medios; talleres de artes y oficios e industrias, de todo lo necesario a la vida, fábricas en general, colonias agrícolas, granjas de experimentación, educación y salud, escuelas primarias y universidades gratuitas para sus adherentes, llegando hasta la fundación de ciudades comunales, propendiendo a la implantación de la comuna universal, sin parcelas y sin fronteras.⁵⁰⁸

En el Reglamento y Régimen de la Asamblea Comunal, la EMECU perfiló el tipo de noción que se tiene de la Comuna. Orgánicamente debía basarse en la asamblea comunal conformada por sabios que representaban al consejo ejecutivo del Maestro. Esta asamblea tenía las atribuciones de: “proveer, administrar y distribuir los intereses materiales de la comuna, para ello demandará la elaboración de una serie de ministerios como: Ministerio de Fomento, Obras y Agricultura; Ministerio de Orden e Investigación; Ministerio de Relación, Unión y Propaganda; Ministerio de Moral, Instrucción y Educación; Ministerio de Ciencias, Artes y Literatura; Ministerio de Higiene y Facultativo; Ministerio de Infancia y Maternidad”.⁵⁰⁹

Cada una de las decisiones de la asamblea tendrían que ser avaladas por el Maestro y cada una de las tareas realizadas por los ministerios debía basarse en la obra de Trincado. Uno de los elementos más importantes de este proyecto fue la centralidad de la familia, que sería objeto de regulación de varios de los ministerios para preservar esta institución.

La última parte de la vida de Sandino estuvo marcada por el proyecto de la Cooperativa del Rio Coco, ubicada al norte de Nicaragua. Este proyecto estuvo

⁵⁰⁷ Art. 4 de los Estatutos de la Escuela Magnético-Espiritual de la Comuna Universal.

⁵⁰⁸ Art. 16 *Ibid.*

⁵⁰⁹ Reglamento y Régimen de la Asamblea Comunal.
<https://drive.google.com/drive/folders/0BwtHxk4sDOVqYIQyNEhqT1VEdzA>

basado en las concepciones del trincadismo, que consideraba a la comuna como el ideal más bello y armónico, al procurar la justicia y la verdad. Con la firma de los acuerdos de paz en 1933 Sandino se concentró en la creación de este proyecto en Nicaragua.

El proyecto cooperativista de trincado pretendió materializar la idea de la Comuna Universal en América Latina, representando al continente como el lugar predilecto de la historia para impartir justicia al mundo mediante la creación del hombre nuevo, donde la regeneración del indio se convertía en una prioridad.

Al igual que en el EDSNN en la Comuna del Río Coco se impusieron normas de conducta y etiqueta acordes a los principios de la EMECU. Por ejemplo, se sustituyeron los nombres personales por el genérico *hermano*, lo que nos habla del grado de codificación y aplicación de premisas del pensamiento de Trincado que existía al interior de la comuna, además de que los altos grados de la organización fueron ocupados por la gente más cercana a Sandino. Como celador de la EMECU en Nicaragua Sandino se convirtió en el principal representante de Trincado en el país centroamericano, su hermano Sócrates Sandino, José Pedro Zepeda y su esposa Blanca Arauz fungieron como parte de los pilares de este nuevo proyecto. Especialmente Blanca Arauz, quien fue Gerente General.

También se adoptó el abrazo como un saludo que daba cuenta de la fraternidad y por considerar que los fluidos se transmiten mucho mejor, así como una igualdad en cuanto a la distribución del vestido o la comida, sin importar jerarquía en el ejército.⁵¹⁰

El proyecto de la U.H.A.O

La fusión entre el sandinismo y el trincadismo también se presentó en sus proyecciones continentales. Se puede decir que el proyecto de unificación trincadista encontró eco en *El Supremo Sueño de Bolívar*, documento redactado el 20 de marzo de 1929 en el cual se planteó la unificación de los países

⁵¹⁰ Belausteguigoitia, Ramón, *op. cit.*, p.124.

latinoamericanos.⁵¹¹Dicho plan fue presentado al gobierno mexicano con la intención de que liderara el proyecto, sin embargo, ante la negación del presidente Emilio Portes Gil a entrar en contacto con Sandino el proyecto quedó pausado.

Años más tarde *El Supremo Sueño de Bolívar* fue recuperado por el mismo Sandino y por Trincado al considerar que el contenido de este proyecto complementaba las proposiciones de la U.H.A.O. En 1931 Sandino escribió:

Ninguna duda me queda de la gran influencia espiritual de nuestra Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal, ante los hermanos espíritus maestros de la Cosmogonía y sinceramente lamento no haber tenido las explicaciones necesarias antes de escribir nuestro bosquejo del proyecto “PLAN DE REALIZACIÓN DEL SUPREMO SUEÑO DE BOLÍVAR” del que Ud. ya tiene conocimiento.

Sin embargo, todo ha sido un bosquejo, y quizá con ello solamente hayamos logrado despertar simpatías a ese respecto, en las colectividades, para que cuando nuestro proyecto sea aceptado, le hagamos la reforma de UNIÓN HISPANOAMERICANA OCEÁNICA en vez de AMÉRICA LATINA.⁵¹²

Con casi tres años de diferencia el proyecto de la U.H.A.O y el *Supremo Sueño de Bolívar* coincidían en puntos sustanciales. Como, por ejemplo: la circulación libre de productos entre los pueblos; la unificación de la estructura comunicacional en todo el territorio latinoamericano; la creación de un Supremo Tribunal de la Unión que mediara entre los países de habla española a partir del principio de la no violación de la soberanía nacional de los países miembros.⁵¹³

La pretensión de fusionar el *Supremo Sueño de Bolívar* con la U.H.A.O. iniciaría en 1933 con la “Pauta para la Organización del Ejército Autonomista de Centroamérica”. En este documento se propuso expulsar a Estados Unidos de la región con la creación de un ejército de centroamericanos que, además, unificara primero a las naciones centroamericanas y, posteriormente, permitiera la construcción de un bloque hispanoamericano. La base de este ejército sería el EDSNN que según Sandino sería considerado “la vibración espiritual de la raza indo-hispana”.⁵¹⁴

⁵¹¹ Sandino, Augusto C. “Plan de Realización del Supremo Sueño de Bolívar”, 20 de marzo de 1929, El Chipotón, Nicaragua. IHNCA-UCA, ACS D11G10020

⁵¹² Somoza García, Anastasio, *Ibid.* pp. 305-306.

⁵¹³ Unión Hispano -Américo Oceánica

⁵¹⁴ Pauta para la Conformación del Ejército Autonomista de Centroamérica, IHNCA-UCA, ACS D11G1003.

Si bien la base para la conformación del Ejército Autonomista de Centroamérica era la experiencia sandinista⁵¹⁵, el movimiento de resistencia centroamericano se caracterizaría por el protagonismo de Sandino al ser considerado como el articulador del movimiento armado. El primer artículo de la Pauta para la Organización del Ejército Autonomista señala:

Es institución militar del Ejército Autonomista de Centroamérica encabezado por el ciudadano indo-hispano General Augusto C. Sandino, se compone de indo-hispanos voluntarios de uno u otro sexo de las cinco secciones centro-americanas y de cualquiera que practique las doctrinas de fraternidad universal y quiera unirse a nuestro ejército dispuestos a defender con su propia vida la UNIÓN Centro-americana; reconociendo como único Jefe Supremo al Ciudadano Indo Hispano General Don Augusto C. Sandino, quien constituye en estos momentos álgidos de nuestra historia la Suprema Autoridad Moral de Centro- América, por lo que continuará defendiendo con todo honor de legítimo indo hispano la Autonomía Centro-americana.⁵¹⁶

La articulación del movimiento devino en la personificación de éste en la figura de Sandino de una forma velada. Dentro de la pauta no se hace referencia explícita al proyecto de la U.H.A.O, sino que se presenta como un replanteamiento de las premisas sandinistas:

8. Los poderes del Ejército Autonomista de Centro- América, siempre estarán constituidos en el Cuartel General del Ejército en que permanezca el Jefe Supremo del mismo, baluarte de nuestra autonomía, en donde seguiremos sosteniendo nuestro doctrinario “PLAN DE REALIZACIÓN DEL SUPREMO SUEÑO DE BOLIVAR”, el que desde esta misma fecha queda declarado en visos por el Ejército Autonomista de Centro- América⁵¹⁷

Sin embargo, este proyecto claramente se identificó con el plan de la EMECU, ello se verá en el uso de símbolos. Según el punto 11 de la “Pauta para la Conformación del Ejército Autonomista de Centroamérica” se hace hincapié en que esta nueva entidad “[...] usará bandera y divisa roja y negra.- las

⁵¹⁵ En la institución militar del Ejército Autonomista de Centro-América, es la sucesión de la epopeya segoviana en Nicaragua, gallardamente llevada a feliz término por el Ejército Defensor de la Soberanía Nacional de Nicaragua, que encabezó el ciudadano indo-hispano General Augusto C. Sandino, durante los años de 1926 a 1933; por lo que todos los grados expedidos con anterioridad por nuestro Jefe Supremo, y los que sean expedidos en lo futuro serán reconocidos oficialmente por el congreso de la Federación Centroamericana, al triunfo de nuestra causa, para lo cual le será expedido a cada interesado se despachó correspondiente. *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*

comunicaciones de jefes, oficiales y sellados, se encabezará con las palabras: “MUY QUERIDO HERMANO”, y al finalizar irán suscritas las palabras “SIEMPRE MÁS ALLÁ”, las cuales serán reconocidas oficialmente en todo el ejército, y así mismo serán el trato de hermanos que individualmente se darán todos los miembros del Ejército Autonomista de Centro-América”⁵¹⁸

Sin mencionarlo tácitamente, dentro del contenido de la “Pauta”, el pensamiento de Trincado permea el proyecto político. No se trata de unificar sin objetivo a Centroamérica primero y posteriormente a toda la América Latina en torno a España, sino de hacerlo en el marco de “la balanza de la justicia”.

14- El Jefe Supremo del Ejército Autonomista de Centro-América ciudadano indo-hispano General Don Augusto C. Sandino, jura ante el Creador Universal, y ante el pueblo centro-americano, no tener compromisos políticos con nadie que sus actos se ajustan al fiel de la balanza de la Justicia, asumiendo la responsabilidad de ellos ante el mundo y la Historia.⁵¹⁹

En este texto Sandino, al igual que Trincado, pone en alta estima el papel de España por considerar que el imperio español dio a América lengua, civilización y su sangre.⁵²⁰

6.3 Sandino el símbolo

Una de las características del proyecto trincadista, y del espiritismo en general, es el proceso de trasmutación por el que debe pasar el sujeto para conectarse con la Totalidad. Las características y el objetivo que debía realizar el sujeto soteriológico, clave fundamental para la EMECU, fueron definidas por Trincado desde su texto *La Revolución de México y el crimen de Norteamérica*. Para el ideólogo este sujeto es identificado con el hombre que ha sido elegido para cumplir una función y que es consciente de su papel en el mundo.

Ante la negativa o la imposibilidad de acercarse a Francisco Villa, Trincado trasladó la tarea del sujeto soteriológico a la figura de Sandino que, ya para el año de su adhesión a la EMECU, era considerado el ícono del imperialismo y su lucha

⁵¹⁸ *Ibid.*

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ Belausteguigoitia, Ramón, *op. cit.*

una epopeya, nociones que provenían del discurso trascendentalista que articuló la RAAYS. La continuidad entre este imaginario y la doctrina trincadista confirieron de una impronta mesiánica a la figura de Sandino y al mismo EDSNN.

Este es uno de los últimos elementos que queremos señalar como una incorporación importante al corpus ideológico en esta segunda etapa del sandinismo. Consideramos que la noción mesiánica es fundamental para sostener la resistencia del EDSNN en tanto que puso en el centro la figura de Sandino y otorgó sentido y disciplina a su ejército.

Este es un elemento muy polémico en la historiografía sandinista. La actitud mesiánica de Sandino fue calificada por Somoza como megalomanía y egocentrismo⁵²¹, pero también ha sido alabada y emulada por muchos simpatizantes de Sandino y su movimiento. No es nuestra intención reforzar ninguna de estas posiciones sino explicar que la asunción de los elementos mesiánicos tanto de Sandino como de su ejército responden a la lógica de secularización y sacralización propia del ocultismo. Una de las expresiones de esta dinámica consiste en asumir actitudes que permiten realizar el proceso de transmutación, alcanzar la fusión con la totalidad, dentro de estructuras en las que se pretende la comunión ente el individuo y la comunidad.

Después de su adhesión a la EMECU Sandino era un convencido de escuchar voces que le aseguraban la legitimidad y triunfo de su movimiento. Persuadido de ser el elegido a llevar a cabo la instalación de la Comuna Universal impregnó a su ejército de esta idea. Desde 1930 varios documentos dan fe de cómo el mesianismo trincadista le permitió a Sandino posicionarse como una figura articuladora del proyecto unionista de la EMECU. Por ejemplo, en la ya citada “Pauta para la organización del Ejército Autonomista de Centroamérica” se puede leer: “Todo jefe que con posterioridad se levante en armas uniéndose al Ejército Autonomista de Centro-América, está obligado a participar al jefe del supremo mencionado ejército, quien le elegirá la región en cual debe operar.”⁵²²

⁵²¹ Somoza García, Anastasio, *El verdadero Sandino o el Calvario de Las Segovias*, op. cit.

⁵²² *Pauta para la Organización del Ejército Autonomista de Centroamérica*, *Ibid*, p. 3.

La actitud mesiánica de Sandino fue el resultado de un proceso que lo llevó de ser considerado apóstol del trincadismo a un mártir. Este proceso encontraría su corolario en el asesinato del guerrillero con el que materializaría los vaticinios que, desde 1928 en *Revista Arie*, presagiaban que su muerte era inminente, pero sus ejecutores no serían los marines norteamericanos sino el gobierno con el que había pactado la paz.

Sandino: de apóstol a mártir del trincadismo.

El tránsito que recorrió Sandino de apóstol a mártir se enmarca en la lógica ocultista.

El sacrificado muere, parece, pero no de la noche a la mañana, de inmediato y sin aviso. No, en absoluto. Se trata más bien de un suceso esperado y atenido. El neófito se prepara; como si se tratara de un rito de iniciación, se inviste con los hábitos simbólicos de oficiante, media sobre ella con amplio margen. Con certeza, sabe de antemano que pronto ha de llegar su hora. Sin embargo, no por ello desfallece, sino al contrario, actúa con premura; ágil, se dedica a plasmar en símbolos a petrificar en sus sueños sus últimos ideales.⁵²³

Para Trincado el apóstol es el encargado de predicar la doctrina de la EMECU y el predestinado para instaurar la Comuna Universal, además, de ser una materialización de la libertad, justicia y amor. Por eso en su interpretación de la Revolución Mexicana calificó a Villa como apóstol, definiendo que su tarea era la implantación de la comuna y la fraternidad de los hombres:

Apóstol del comunismo y lo retrata de socialista y de ese escalón, el penúltimo, por cierto, de la ascensión a la justicia y que ya forma la antecámara del Amor, Villa ha pasado y está abriéndose la puerta del trono del Amor desinteresado, que sólo puede asentarse en la Comuna Universal, pero que tiene que empezar por colectividades y no donde los hombres quieren, sino donde la ley sembró la semilla para que de allí se extienda frondosa a todas las colectividades o naciones y luego todas se unan y formen un solo cuerpo en el universo todo. Eso ve Villa y eso le trajo a la tierra y cumple se deber.⁵²⁴

⁵²³ Lara Martínez, Rafael, *Salarrué o el mito de la creación de la sociedad de la mestiza salvadoreña*, San Salvador: Dirección de publicaciones e impresos, 1991, p. 77.

⁵²⁴ Trincado, Joaquín, *La Revolución de México y el crimen de Norteamérica*, op. cit., p. 34.

A pesar de que el apóstol es para Trincado la materialización del amor y la justicia no se presentaría como tal, ni mucho menos en un contexto pacífico. Es en la guerra donde surge el apostolado pues, si bien la guerra se hace para autodestruirse, el apóstol tiene la tarea de liderar la empresa e instaurar la paz. De manera que no importa si el elegido es un bandido, sino que tenía que haber atravesado por una serie de penurias. En la encarnación de lo divino el apóstol no espera ningún tipo de beneficio, se somete a su tarea sin considerar los peligros porque, en palabras de Trincado, “no se pertenece”. Este sujeto portador de la divinidad no se forja en la universidad ni en los salones, sino:

donde la ley modela al apóstol, es en medio de la naturaleza y derramando lágrimas en la soledad. En el desprecio y persecución de los hombres, y aún en estos sufrimientos el apóstol, no sabe, no puede odiar y perdona siempre la ofensa personal. Pero no perdona el faltar a la ley, sus castigos no son corporales ni materiales, pero lo impelen sus enemigos y en ley, recoge las armas de sus contrarios para vencerlos con ellas, y si es obligado, mata los cuerpos. No es responsable él; es que se suicidan los que no quieren entrar en la ley y el apóstol no puede ceder porque tiene el inexorable mandato de vencer y de implantar la ley que en él entró.⁵²⁵

Estos elementos son perceptibles en varias de las expresiones de Sandino como parte de la estructura del EDSNN. Es interesante ver como el guerrillero predicó la doctrina trincadista en sus comunicaciones al interior del ejército para disciplinar y dar sentido a su lucha. El periodista vasco Ramón Belausteguigoitia, quien visitó el Cuartel General en 1933, sorprendido de las convicciones que movían al ejército sandinista documentó esta actitud: “Aún en los soldados de aire menos despierto he visto una profunda convicción de justicia de la causa que defienden y de una especie de poder sobrenatural que les ayuda. ‘Es que tenemos la justicia contra los machos’, ‘Es que Dios nos ayuda’, son frases que he oído frecuentemente entre los jefes y los soldados”⁵²⁶

Sandino sostenía que durante su estancia en México supo de 28 apóstoles que como él lucharía por la instauración de la justicia. Esta actitud fue inculcada por Sandino a parte de su ejército, insistiendo al coronel Rivera escribe: “En mi

⁵²⁵ *Ibid.* p. 34

⁵²⁶ Belausteguigoitia, Ramón, *op. cit.*

anterior le hablé algo de las leyes divinas y de las naturales [...] mi intención ha sido convertirlo en un apóstol de nuestra causa, probándole que no estamos en esta lucha por el acaso, sino cumpliendo la ley de la Justicia y del amor”⁵²⁷

Para fusionarse con lo divino Sandino se fue preparando para la trasmutación. Es en este punto donde la soteriología se expresa: el individuo sabe que la muerte lo acecha, acepta este hecho y lo espera. Con este acto, Sandino mitifica la historia, es decir: la hace sacrificio. Acorde a la noción espírita de vida y muerte, la vinculación de los dos extremos se sintetiza en la realización del proceso de evolución espiritual y, por ende, su perfección está dada por su experiencia física que en vida debe alcanzar la conciencia y su reintegración con el Todo.

Esta lógica es extendida no solamente en términos individuales, sino también colectivos. En el *Manifiesto Luz y Verdad* de 1931 este argumento es palpable. El pequeño manifiesto justifica la lucha armada que sostiene el EDSNN al considerar que: “Impulsión divina es la que anima y protege a nuestro Ejército desde su principio y así lo hará hasta su fin”.⁵²⁸ Con la venia divina el EDSNN enmarca su lucha dentro de la profecía del fin del mundo, que para él significa que: “Las trompetas que se oirán van a ser los clarines de guerra, entonándolo los himnos de libertad de los pueblos oprimidos en contra de los opresores.”⁵²⁹

Este tipo de interpretaciones ubica a los nicaragüenses como los elegidos para implantar la justicia en el mundo. El manifiesto cierra con la siguiente sentencia:

Cábenos la hora hermanos de que hemos sido en Nicaragua los escogidos por la justicia sobre la tierra. No temáis mis queridos hermanos; y estad seguros, muy seguros, bien seguros que muy luego tendremos el triunfo definitivo en Nicaragua, con lo que quedará prendida la mecha de la “EXPLOTACIÓN PROLETARIA” contra los imperialismos de la tierra.”⁵³⁰

⁵²⁷ Somoza García, Anastasio, *op. cit.*, 2007, p.240

⁵²⁸ Sandino, Augusto, *Manifiesto Luz y verdad. Manifiesto a los miembros de nuestro ejército defensor de la soberanía nacional*. Chipotón, Las Segovias, 15 de febrero de 1931.

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ *Ibid.*

Sandino, cultivo y purificación del cuerpo

En la lógica soteriológica es fundamental el cultivo del espíritu, en este caso el intelecto y la purificación del cuerpo. Como parte de su adhesión al espiritismo y en su papel de apóstol, Sandino puso énfasis en ambos elementos. Las entrevistas con los periodistas españoles José Román y Ramón Belausteguigoitia dan cuenta de la asimilación del papel de guía de Sandino. Las observaciones de ambos giraron en torno a su carácter templado, su vegetarianismo, sus prácticas yóguicas y el higienismo que causaba la admiración de estos personajes.

Los reportajes dan cuenta del contraste de una personalidad persuasiva y reflexiva con la empresa encabezada por el guerrillero nicaragüense. Llama la atención, por ejemplo, la descripción que hace Belausteguigoitia:

Hay en su rostro macerado por las privaciones de la campaña, un efecto raro como de dos caras superpuestas. Diríase que las comisuras de sus labios, dibujadas en dirección distinta, señalan como dos expresiones diversas; una, que expresa alegría juvenil, y la otra, que revela el dolor y las preocupaciones. Visto a la luz se encuentra uno con una fisonomía rejuvenecida. En la sombra, quizás las líneas de la preocupación se espesan y da la impresión de una vida cansada.⁵³¹

Esta imagen dio a Sandino el apodo de *El Viejo* por considerarlo más que un anciano un hombre sabio, “un padre y un hombre inexorable con los que claudicaban”.⁵³² Sandino también fue calificado de vidente o médium, o simplemente que las fuerzas de la naturaleza actuaban en él. En una ocasión afirmó: “yo mismo lo he experimentado no una, sino muchas veces. En varias ocasiones he sentido una especie de trepidación mental, palpaciones algo extraño dentro de mí”. Según el mismo Sandino este tipo de experiencias le revelaron acontecimientos que posteriormente sucederían.⁵³³

La inmólación de Sandino

La purificación del cuerpo dentro de la lógica esotérica no se limita a su cultivo, sino que también se lleva a su máxima expresión: ofrendar la vida en

⁵³¹ Belausteguigoitia, Ramón, *Ibid*, p.125.

⁵³² *Ibid*. p.129.

⁵³³ *Ibid*.p.147.

reconocimiento de la divinidad. Este proceso fue incluido en la lógica de esta segunda etapa de la lucha encabezada por Sandino. Como divulgador del espiritismo trincadista, la actitud de ofrendar la vida fue normalizada por Sandino dentro del EDSNN.

La inmolación está fundada bajo la noción de reencarnación concebida desde el esoterismo como una experiencia individual. Según Blavatsky la justicia y el amor se revelan en el autosacrificio, pues:

El dar a otros más que a uno mismo; el propio sacrificio. Esto es lo que ha distinguido tan preeminente a los maestros más grados de la humanidad, tales como Gotama Buda o la historia de Jesús de Nazaret en los evangelios bastando solo ese rasgo para conservarles el respeto y el agradecimiento perpetuos de las generaciones que les han sucedido [...] Una de las reglas fundamentales de la Teosofía es justicia consigo mismo, considerándonos como una unidad de la humanidad colectiva, y no como un yo personal, pero tampoco menos excepto cuando, gracias al beneficio propio podemos beneficiar a los muchos.⁵³⁴

De manera que todo teósofo y espiritista debe buscar como fin último la armonía y hermandad de la humanidad sin importar razas y condiciones sociales, y debe ser el ejemplo y guía para los demás por ser un ser evolucionado espiritualmente. Para Sandino este proceso es una experiencia de transmutación que no consiste en ver y escuchar a Dios sino una revelación del amor expresado en la justicia.

Sacrificio, alegría, salvación, desinterés y amor al prójimo son elementos que la historiografía latinoamericana rescata de Sandino. Particularmente la primera característica es una constante que se presenta desde 1928 dentro de los círculos intelectuales latinoamericanos que lo califican de la siguiente forma:

Los hispanizantes políticos que ayudan a Nicaragua desde su escritorio o su club de estudiantes, harán cosa más honesta yendo a ayudar al hombre heroico, héroe legítimo, como tal vez no les toque ver otro, haciéndose sus soldados rasos. [...] Cuando menos, si a pesar de sus arrestos verbales, no quieren hacerle el préstamo de sí mismos deberían ir haciendo una colecta continental para dar testimonio visible de que les importan la suerte de este pequeño Ejército loco de voluntad de sacrificio.⁵³⁵

⁵³⁴ Blavatsky, Helena P., *La clave de la teosofía*, Buenos Aires: Ediciones Kier, 1963, p. 185.

⁵³⁵ Mistral, Gabriela, "Sandino. Contestando a una encuesta" en *Revista Ariel*, n°61,1928, p. 1149.

Este tipo de alusiones fueron consolidando la imagen de un Sandino santo y lo convirtieron en un ejemplo a seguir. Es en la figura del guía o iluminado que se determinarán una serie de conductas y aspiraciones dentro del EDSNN, así se definieron los valores y creencias que giraban en torno a la muerte, el autosacrificio y la trascendencia para realizar el bien común. Morir o quitar la vida se consideraba un acto necesario para el triunfo de la lucha. La revolución se convirtió en una religión, y no necesariamente en la concepción de ligar fuertemente los vínculos con Dios, sino como ese conjunto de creencias y normas morales que regulan la conducta individual, y que incluyen las prácticas rituales, de veneración y culto a lo divino.

En este marco, consideramos el asesinato de Sandino como una inmolación ya que desde la lógica del espiritismo el ofrecer la vida en reconocimiento a la divinidad implicó un acto estético del cual el guerrillero era consciente. Michel Dospital recoge este testimonio del propio Sandino: “No es fácil ser héroe para siempre estando vivo, solo muerto se puede ser héroe para siempre y ser además símbolo óseo que muerto también se contribuye y quizás más.”⁵³⁶

Esta actitud delineó una serie de elementos que definieron los hechos que desembocaron en su asesinato el 21 de febrero de 1934. Según Wunderich desde mediados de 1933 se desarrolló un proceso que llevaría a la muerte tanto a Sandino como al movimiento que encabezaba:

El problema fundamental fue que la voluntad política para realizar el convenio de paz no continuará evolucionando. En su lugar los conflictos fueron reduciéndose cada vez más al plano militar. La responsabilidad principal la tuvo la Guardia Nacional, aunque también influyeron otros factores. Fue un drama en el que jugaron un papel activo los políticos de los grandes partidos, los periodistas y hasta el propio Sandino, sin que nadie pudiera evitar el desenlace final.⁵³⁷

Entre los factores que no permitieron la evolución de los acuerdos de paz fue que frente a la imposibilidad de armar un partido político Sandino tuvo que adoptar, militarmente, una actitud defensiva frente a la Guardia Nacional que amenazaba, en toda ilegalidad, su proyecto en el Rio Coco. Lo que implicaba que

⁵³⁶ Citado en Dospital, Michel, *Siempre Más Allá*, Managua, n°3 20016, p. 13

⁵³⁷ Wunderich, Volker, *Sandino. Una biografía política*, Managua: IHNCA-UCA, 2010, p. 362.

la existencia del EDSNN fuera en lo formal también ilegal, pues no podían existir dos ejércitos en un mismo territorio en paz.

En agosto de 1933 Sandino proclamó la Unión Centroamericana y por ende la fundación del Ejército Autonomista de Centroamérica que, como ya vimos, tenía a Sandino como Jefe Supremo. Este hecho violaba completamente los acuerdos de paz firmados y lo posicionaba como un actor político fundamental. Las tensiones en estos meses era la regla y repercutieron en la salud del guerrillero. Las comisuras en los labios que describe Belausteguigoitia, según Wunderich, indican el estado de un estomago delicado, y aunque Sandino no estaba enfermo⁵³⁸ y es descrito con un buen ánimo, lo que le afectaba eran los viajes que realizaba a Managua pues se consideraba en constante peligro y temía por un atentado. Los cinco últimos días de su vida estuvieron marcados fuertemente por la agudización de esa tensión.

El 16 de febrero Sandino comenzó una negociación con el presidente Sacasa en torno al resguardo que había sido proporcionado a Sandino y su ejército, puso énfasis en el problema de institucionalización de la Guardia Nacional, que siendo una organización fundada por los Estados Unidos no se encontraba dentro del marco constitucional nicaragüense. Se sabe que los términos de estos acuerdos fueron favorables a Sandino y que de inmediato el responsable de la Guardia Nacional, Anastasio Somoza, confabuló con la estructura de esta organización para asesinar al guerrillero.

El 21 de febrero el presidente Sacasa celebró una cena en la residencia oficial ubicada en la Loma de Tiscapa, al final de la reunión el auto en el que viajaba Sandino fue interceptado por una patrulla de la Guardia Nacional. Junto con sus oficiales Estrada y Umanzor fueron dirigidos cerca del aeropuerto de la ciudad y abatidos, sus cuerpos fueron enterrados en un lugar secreto.

Sandino era un convencido de que cada uno tiene un destino, y que él y sus soldados cumplían con la voluntad suprema de liberar a Nicaragua. A la pregunta

⁵³⁸ Sandino padecía de paludismo y en los últimos años de su vida la enfermedad se manifestó, especialmente, durante sus viajes a Managua.

de Belausteguigoitia: ¿Cree usted en el destino, en la fatalidad?, Sandino respondió: ¿Pues no he de creer? Cada uno de nosotros realiza lo que tiene que hacer en este mundo.⁵³⁹

A pesar de sus convicciones en sus últimos momentos Sandino no dejó de mostrarse como un mortal. En los testimonios recogidos por Eduardo Pérez Valle se documenta que, en comparación de Estrada y Umanzor, que asumieron resignados su sentencia, Sandino no creía en lo que acontecía: "Al parecer, ya en el campo, pidió que le dieran permiso para orinar. Tal vez buscaba una forma de escapar. Pero cuando un guardia le increpó: '¡Orínese aquí no más rejodido!' lanzó un hondo suspiro y comprendió que su muerte era inevitable."⁵⁴⁰

Sandino era consciente de su muerte, pues sería el único paso que lo llevaría a convertirse en símbolo. Este sería el estado en el que podría dar trascendencia a su lucha, le garantizaría una victoria. Con su muerte comenzaba el mito. Reproducimos uno de los testimonios más llamativos que fueron recuperados de los sandinistas de los años treinta:

El Gran Sandino antes de marcharse la última vez a Managua tuvo el presentimiento de su inícuo [sic] fin [...] Pero nos dejó un sobre cerrado con instrucciones de abrirlo solamente en caso de que muriera y nueve días después de ella. [...] nueve días después el sobre fue abierto y el alma del General fue llamada por una médium en Yucapuca. El General Sandino nos habló y dijo que él y los compañeros habían muerto por lo mismo, por lo que habían peleado siete años y que la patria necesitaba que hubiera paz aunque siguieran asesinandonos. Que la providencia disponía que su espíritu vagara por nueve años en planos superiores y perfeccionamiento, pero que en el décimo año, su espíritu volvería a Nicaragua para terminar su ideal de liberación en medio de los vientos libertadores que sacudían a la humanidad.⁵⁴¹

Un año después del asesinato de Sandino murió Joaquín Trincado y la EMECU entró en crisis. Como toda organización que dependía de su ideólogo y fundador su legado entrará en conflicto, más en el caso de una organización tan extendida como lo fue la EMECU. La disputa por su sucesión y liderazgo se dará incluso entre los hijos de Trincado y los dirigentes de las Cátedras regionales

⁵³⁹ Belausteguigoitia, Ramón. *Ibid.* p.146.

⁵⁴⁰ Citado en Wunderich, Volker, *Sandino. Una biografía política*, Managua, IHNCA-UCA, 2010, p.371.

⁵⁴¹ "Justicia y Libertad" IHNCA.ACS. D16G24.1.3.

como lo fue en el caso mexicano con Jaime Schlittler. Las tensiones giraron en una premisa central del espiritismo: la comunicación con los muertos. Mientras que la Cátedra Central de Buenos Aires pedía dejar descansar el espíritu de Trincado, los trincadistas más ortodoxos sostenían que esta decisión era contraria a las premisas del espiritismo.

CONCLUSIONES

El año 1934 fue decisivo para muchos procesos en América Latina y España. En México el general Lázaro Cárdenas asumió la presidencia de la República y, junto con él, la institucionalización de la Revolución Mexicana entró en una nueva etapa en la que los campesinos y obreros se integraron en una estructura política donde la estética vasconceliana se consolidó como parte central del nacionalismo mexicano. En Nicaragua, con la muerte de Sandino, inició la dictadura de Anastasio Somoza. Ante la persecución de sandinistas que emprendió la Guardia Nacional, la familia del guerrillero fue acogida en El Salvador por el gobierno del general y teósofo Maximiliano Hernández Martínez, ya con la matanza de Sonsonate a cuestas. Mientras, en España se perfilaba el inicio de la Guerra Civil que tendría como uno de sus principales saldos la persecución, asesinato y exilio de miles de republicanos, muchos de ellos militantes de la masonería, la teosofía y el espiritismo, los cuales llegaron a Latinoamérica, especialmente a México y Argentina.⁵⁴² Comenzaba así una nueva etapa para el movimiento ocultista de la región.

A lo largo de este trabajo intentamos explicar la importancia del esoterismo, sus corrientes y la historicidad de las mismas en la construcción de la modernidad de las sociedades latinoamericanas, en este caso específicamente de México y Centroamérica. Dejando de lado los prejuicios hacia este fenómeno y las ambigüedades conceptuales, retomamos la definición del esoterismo que lo describe como una forma particular de pensar propia de Occidente. Desde este punto de partida entendimos al ocultismo como una expresión moderna de lo esotérico que se adaptó a las variables políticas, culturales, económicas y militares que caracterizan el tránsito del siglo XIX al XX.

⁵⁴² Chaves, José Ricardo, "Jalones para la historia de la teosofía en México", *op., cit.*

A partir de este marco propusimos una serie de variables para analizar nuestro objeto de estudio. En primer lugar, creímos necesario ubicar los elementos que permitieran ayudarnos a darle forma al esoterismo del periodo estudiado. Partiendo de las características faivreanas del esoterismo (correspondencias, naturaleza viva, imaginación, transmutación, concordancias y transmisión de conocimientos), recuperamos las corrientes esotéricas que abrevaron del neoplatonismo, del cristianismo y de algunas nociones hindúes porque, consideramos, tuvieron una importante recepción en América Latina. Por ello ponemos en el centro de nuestra caracterización del esoterismo de esta época el mito como punto de partida como explicación del mundo; las categorías belleza, amor, verdad y unidad como aspiraciones; la solidaridad, la caridad y la estética como los máximos valores para la redención de una civilización que se percibía en crisis.

Ciertamente la expresión moderna del esoterismo es el ocultismo, por ello consideramos pertinente contextualizar su surgimiento en la coyuntura del tránsito del siglo XIX al XX. De ahí que pensamos que la relación esoterismo y modernidad se expresa en dos niveles. El primero como un movimiento de carácter transnacional y democratizador que consta de una pluralidad de posturas que conviven, coexisten y se confrontan a partir de distintas intencionalidades e intereses de los sujetos que asumen la construcción de su realidad en clave ocultista. El segundo como una modernidad en sí misma que pone en el centro a la humanidad y que en un doble movimiento seculariza y reencanta al mundo.

Es importante reconocer ambas expresiones porque en ellas podemos dimensionar el impacto de las corrientes esotéricas en la configuración de las sociedades latinoamericanas del siglo XX. Como movimiento masivo, democratizador y transnacional el ocultismo fue un movimiento orgánico con doctrinas, estructuras organizativas y líderes bien definidos. Cuando aludimos a una modernidad ocultista no pensamos en la configuración moderna del esoterismo, sino a una forma de concebir la realidad a partir de los valores, imaginarios y actitudes, propias del ocultismo que permiten pensar e incidir en la realidad.

La modernidad ocultista pretendió sintetizar lo material y lo espiritual para propiciar la modernidad, y al mismo tiempo buscó la moralidad de las sociedades. El sujeto de esta modernidad es aquel que individualmente procura la gnosis de forma individual, ya sea a partir del perfeccionamiento intelectual o mediante la práctica de la caridad, la justicia, el amor o la solidaridad. Esta forma de pensar y actuar se fundamenta en una visión jerárquica del mundo que busca sublimar la realidad a partir de su estetización.

Además, la modernidad ocultista se basó en el movimiento simultáneo de la secularización y sacralización de la realidad que operó en los ámbitos científicos, artístico/literario y político. Al coincidir y polemizar con los discursos científicos de la época, el ocultismo encontró validez para sostener sus explicaciones de la humanidad, el mundo y su historia. En su diálogo con el arte, el ocultismo configuró una actitud creadora que otorgó a la humanidad la capacidad para armonizar y dotar de belleza a la realidad. Mientras, en su interacción con lo político permitió el surgimiento de expresiones mesiánicas y martirológicas, así como nociones de pueblos destinados a redimir a la humanidad.

En América Latina la modernidad ocultista impactó en distintas dimensiones. La primera dimensión fue su papel como una fuente que permitió la articulación de importantes movimientos en la región como las independencias de Cuba y Puerto Rico o el movimiento revolucionario mexicano de 1910. La recepción que tuvieron corrientes como el espiritismo y la teosofía radicó en que la intención de sintetizar lo material con lo espiritual permitió construir una tercera opción política que abrió la puerta a nuevas concepciones de lo público dando espacios a mujeres, obreros, campesinos, estudiantes e indígenas, a nuevas expresiones religiosas, a nuevas formas de sociabilidad, a nuevas expresiones científicas, etc. Esta apertura a la pluralidad dejó en segundo plano, aunque no suprimió, la lectura jerarquizada y moralizadora de la realidad propia del ocultismo.

Una segunda dimensión fue la importancia que tuvo la experiencia subjetiva en la que el desarrollo y la evolución de la mente tuvieron un lugar protagónico. Al considerar al ocultismo como un neohumanismo, la centralidad que tiene el género

humano es importante, pues a partir de considerarse el articulador de la vida y su vínculo con la totalidad se convierte en un ente creador por antonomasia. Esto es central porque es la transmutación personal la que da paso a la transformación de las demás esferas del despliegue de la humanidad. Es en este punto donde encontraremos distintas manifestaciones de seres creadores, que van desde las expresiones artísticas, literarias, intelectuales y soteriológicas siempre con el objetivo de armonizarse con la totalidad.

En una tercera dimensión encontramos la configuración de lo que denominamos América Trascendental, es decir la forma en que los intelectuales, políticos y artistas recibieron la modernidad ocultista y elaboraron una lectura particular de la realidad donde existió: una interpretación del tiempo mítico, el espacio telúrico, la aspiración a la transmutación individual, primero, y, colectiva, después, y la idea de la utopía imperialista hispánica. Consideramos que esta fue la base de una serie de proyectos donde lo político, lo científico y lo estético se conjuntaron. Para ejemplificar lo anterior analizamos los casos de la propuesta de José Vasconcelos como ministro de educación entre 1921-1924, y de Sandino en la segunda etapa de su resistencia contra la presencia estadounidense en Nicaragua, 1930-1934.

El desarrollo de este argumento nos permitió evidenciar que las posiciones que sostienen la existencia de una red en términos teosóficos entre los principales políticos, intelectuales y artistas no se puede comprobar. Entre Vasconcelos y Sandino no hay relación alguna, apenas coincidencias. Sin embargo, si existen una serie de personajes y espacios que permiten crear la ilusión de que existe una relación entre el pensador mexicano y el guerrillero nicaragüense. Nos referimos a un grupo de centroamericanos que se articularon desde al menos la década de los años diez del siglo XX en espacios de sociabilidad como lo fueron los Ateneos centroamericanos en donde participaron todo tipo de sujetos esotéricos, desde aquellos con una clara militancia en organizaciones esotéricas hasta los que vieron en el discurso ocultista elementos válidos para la modernización de sus naciones y la viabilidad de realizar la anhelada unidad centroamericana.

Contrario a lo que se ha creído, las élites centroamericanas estuvieron en estrecho contacto entre ellas, así como con sus pares en Norteamérica, Sudamérica y Europa. Las distintas articulaciones que se dieron en los Ateneos permitieron compartir lecturas y diagnósticos de la realidad centroamericana, no solo en la región sino también fuera de ella. Lo interesante de este conjunto de intelectuales, escasamente estudiado, es que los intercambios políticos e intelectuales que sostienen de inicios de los años diez hasta al menos 1925, permitirán la articulación de la resistencia de Sandino a partir de 1928.

Cuando consideramos que solo podemos hablar de la existencia de una red en términos de efectividad relacional, nos referimos a que las relaciones que los distintos actores establecen dejan constancia de que al menos esas relaciones tenían un objetivo, y este resultado puede ser material, discursivo o simbólico. En el caso del grupo de centroamericanos que analizamos existe un resultado discursivo, pues creemos que las disertaciones que se realizaron dentro de los Ateneos sobre: la presencia de Estados Unidos en territorio centroamericano, la hispanofilia celebrada cada 12 de octubre, la idea de recuperar a los pueblos originarios como antecedentes de estos países, la necesidad de buscar la armonía, la belleza y la verdad como categorías que ordenaran a las sociedades centroamericanas o que incluso consideraran a la poesía como una forma de transmisión del conocimiento, nos habla del grado de penetración que tuvo el discurso ocultista como una opción viable de lectura de la realidad.

Por eso es importante encontrar a muchos miembros de este grupo en distintos lugares de América Latina, Estados Unidos y Europa. La presencia de estos actores en México, específicamente en los años veinte, les permitió experimentar el potencial y materialización del discurso ocultista. De ahí su inserción en espacios encabezados por Vasconcelos, que en algún sentido materializaba una serie de disertaciones que venían dándose en otras esferas de la sociedad mexicana desde finales del siglo XIX.

De alguna forma tanto las relaciones establecidas en los Ateneos, así como la narrativa que elaboraron, se sintetizó en el apoyo que darán a la guerrilla

encabezada por Sandino. No fue casualidad que Froylán Turcios, uno de los principales actores de los ateneos, haya sido el vocero del ejército sandinista, y que muchos de los centroamericanos de este grupo hayan formado parte de la estructura de solidaridad que funcionó entre 1927 a 1930 entre México y Las Segovias, ya fuera como parte de la estructura de inteligencia o de propaganda. Lo que queremos resaltar de esta estructura es el discurso épico, hispanista y martiroológico que dejó como resultado.

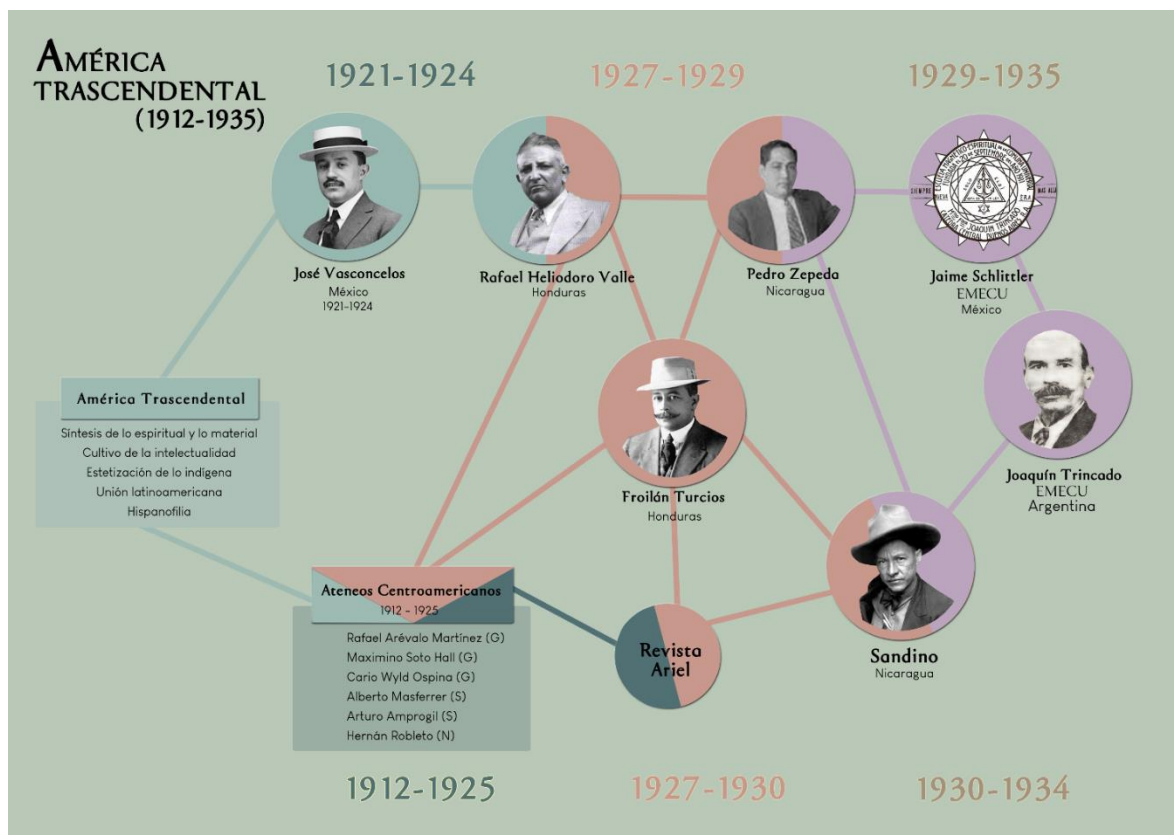
La dimensión internacional que adquirió Sandino y su ejército a partir del trabajo de esta estructura fue lo que lo enaltecía como la figura antinorteamericana y dio a su movimiento el prestigio al que muchas corrientes intentaron influenciar. Desde esta coordenada consideramos que se da el contacto entre Sandino y la EMECU. Como vimos este vínculo se establece en México estimulado por actores centroamericanos. Mostramos que su acercamiento a la EMECU delimitó el rumbo de la lucha sandinista hasta 1934. Tanto el discurso épico, hispanista y martiroológico como su adhesión al proyecto de la EMECU serán los catalizadores del desenlace de la guerrilla nicaragüense.

Al esquematizar la relación entre Vasconcelos y Sandino a partir de sus vínculos efectivos en clave ocultista podemos demostrar que no existe ninguna relación directa entre ellos. Lo que sí existe son una serie de vínculos entre los intelectuales centroamericanos que se construyó en dos nodos: los ateneos centroamericanos y el México posrevolucionario.

Las relaciones entre estos centroamericanos se dan en tres momentos distintos. El primero que va de 1912 a 1925 periodo en el que se fundan los ateneos y plantean un programa de reunificación centroamericana, apelan a un hispanismo y retoman las categorías del ethos ocultista para intervenir en sus realidades. En este periodo muchos centroamericanos viajaron y se establecieron en México, algunos colaborando en los procesos culturales de reconstrucción institucional.

El segundo momento, que va de 1927 a 1930, encontramos la articulación de los centroamericanos en torno a la resistencia sandinista. En este momento tres personajes serán claves: los hondureños Rafael Heliodoro Valle y Froylán Turcios, y

el nicaragüense Pedro Zepeda. El resultado de este momento será el discurso épico, devoto y martiroológico de *Revista Ariel*.



Esquema 1. Red de la América Trascendental (1912-1935).

Elaboración: Alejandra G. Galicia.

Ilustración: Itzel García de Jesús.

El Tercer momento va de 1930 a 1935. Después de la ruptura entre Turcios y Sandino, y de la negativa del gobierno mexicano a apoyar al guerrillero, el único vínculo que quedó activo fue el de Pedro Zepeda quien relacionó a Sandino con la EMECU, haciendo posible uno de los primeros ensayos de las comunas trincadistas en la región. Estas relaciones duraron hasta el asesinato de Sandino en 1934.

Más que establecer relaciones entre personajes como Sandino y Vasconcelos, habrá que reconstruir el panorama ocultista para dar cuenta de las distintas expresiones que adquieren corrientes como el espiritismo y la teosofía. De esta forma, podemos establecer más que relaciones similitudes, por ejemplo: Sí hay un personaje con el que Sandino comparte una visión de mundo y un proyecto

político no es con Zapata o con Villa, como la historiografía sandinista señala, sino con Francisco I. Madero. Tanto Madero como Sandino comparten su filiación espiritista, y aunque el espiritismo que profesaron no es el mismo, su adhesión a esta corriente si definió su actitud soteriológica.

Otra similitud es la de Vasconcelos y Trincado. Desde diferente actitud frente al ocultismo, coinciden en que la refundación de la civilización occidental se dará en territorio latinoamericano a partir del rescate de la España imperial. Entre los elementos que podemos seguir analizando, a partir de la reconstrucción del panorama ocultista latinoamericano, encontramos: la recuperación de la Atlántida; la existencia de la bandera multicolor para representar la unidad de la región, los proyectos educativos encaminados a propiciar el surgimiento del hombre nuevo o las configuraciones redentoras de la humanidad ejemplificadas en este trabajo con los casos de la Revolución Mexicana y la guerrilla sandinista.

Por último, hay una serie de planteamientos que este trabajo apunta como subsecuentes análisis o reflexiones. Pensamos que considerar al ocultismo como una expresión de la modernidad en América Latina abre distintas posibilidades de interpretación y reinterpretación de la historia intelectual de la región. De igual forma este trabajo puntualiza una serie de vertientes que quedan pendientes por analizar. Hay un mundo de publicaciones ocultistas que está en espera de ser descubierto, analizado y sistematizado. La influencia entre el movimiento ocultista con otros ámbitos de la reproducción social como la educación, el arte, la ciencia, la política, la tecnología, está recién siendo examinada.

Una de las hipótesis que surgen de esta investigación que creemos arriesgada y controversial, pero no por eso descabellada, es la de escudriñar si el movimiento ocultista fue una fuente ideológica para la Revolución Mexicana, pues como lo hemos demostrado con el análisis que realizamos sobre el pensamiento y acción de Vasconcelos la variable ocultista fue importante para la interpretación del momento histórico. Para poder validar o descartar esta afirmación es necesario reconstruir el panorama ocultista del México de finales del siglo XIX e inicios del XX, ejercicio que no se encuentra lejano.

En este mapeo debe haber un lugar especial para las expresiones esotéricas elaboradas desde los distintos países latinoamericanos como es el caso de la EMECU, y toda su labor ideológica y política. Este trabajo nos ha demostrado que especialmente la escuela de Trincado merece un estudio en concreto que tome en cuenta la complejidad que tiene esta organización. El primer elemento en el que se debe poner atención es en su estructura orgánica, pues más que la expresión de una nueva sociabilidad nos encontramos frente a un grupo que pretendió influir en la constitución de las naciones latinoamericanas ya fuera desde los procesos revolucionarios o desde los canales institucionales. A esto hay que sumar que es una organización que sigue existiendo y funcionando, y que los libros de Trincado siguen circulando. El pensamiento de Trincado es otro de los pendientes que tenemos en la esoterología latinoamericana, esta sí es una labor de mucha paciencia no por la abundante producción de textos o la profundidad del pensamiento del español, sino por lo rebuscado de su lenguaje que resulta ser abrumador.

Creemos que para abordar las expresiones ocultistas latinoamericanas debemos de dejar de lado no solo los prejuicios sino también ese halo de encanto que se crea en torno a ciertos personajes. Aquí apelamos no necesariamente a la objetividad positivista que tanto preocupa a los historiadores del esoterismo occidental, sino a la rigurosidad y la apertura epistemológica. Esto nos lo mostró el análisis sobre Sandino y la EMECU. Las lecturas que se han realizado sobre la parte ocultista de Sandino y que ensalzan su filiación a la masonería y mencionan de forma tangencial su adscripción a la EMECU no reparan, primero, en las fuentes consultadas y el acceso a las mismas, y segundo, en todas las implicaciones ideológicas de esta adhesión al proyecto sandinista porque hay ciertos elementos muy controversiales. En el caso de las fuentes no se ha podido determinar la logia masónica a la que perteneció Sandino ni el grado que obtuvo, por eso en esta investigación preferimos basarnos en documentos difíciles de hallar, pero disponibles para los interesados de seguir analizando esta etapa del guerrillero. En cuanto a las implicaciones ideológicas la presencia de la doctrina trincadista en la última etapa de la guerrilla

nicaragüense nos lleva a cuestionar las versiones que apelan a las influencias anarquistas y comunistas del proyecto de Sandino.

En lo personal, considero que es en los planteamientos comunialistas del trincadismo donde se ha dado una sobreinterpretación del proyecto sandinista vinculándolo con Prudho, Bakunin, el anarquismo magonista o con la escuela racionalista de Ferrer y Guardia. Si ponemos un poco más de atención en el pensamiento de Trincado hay una serie de preceptos que no cuadran necesariamente con el pensamiento anarquista, por ejemplo, la idea de instaurar un imperialismo hispano. Esto no quiere decir que no exista algún elemento en común entre el trincadismo y cierto anarquismo, pero esta relación también está pendiente de ser explorada. Lo interesante de todo esto no es necesariamente si Sandino fue o no anarquista o comunista o socialista, como lo planteó en los setentas el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), sino que se adhirió al trincadismo, que se consideraba una tercera opción de interpretación política que fue muy atractiva para ciertos grupos al conciliar lo material con lo espiritual.

Quisiera terminar esta reflexión con un planteamiento que estuvo presente durante toda la investigación y que explica la desconfianza de estudiar el fenómeno esotérico en la historia contemporánea. Tiene que ver con la relación que se establece entre esoterismo, esencialismo y fascismos. Una de las constantes críticas a muchos de los personajes ubicados como cercanos al esoterismo del siglo xx es su apoyo al fascismo o a expresiones completamente dictatoriales y autoritarias. Por ejemplo, de Vasconcelos se hace hincapié en su veta pronazi apoyando abiertamente a la comunidad alemana en México y haciendo propaganda en apoyo a Hitler desde la revista *El Timón*. En el caso de Sandino se vuelve controversial el apoyo que recibió el padre del guerrillero por parte del general Hernández Martínez después de la matanza de Sonsonate donde desapareció un pueblo indígena entero. ¿Cómo el padre del guerrillero aceptó la ayuda del dictador?;

Tenemos la convicción de que en perspectiva ni el fascismo, ni el autoritarismo, ni la superioridad de especies, razas y géneros son aceptables en pleno siglo XXI, sostenemos que todas estas conductas son reprobables y no deben

justificarse en absoluto. De igual manera creemos que todo proceso histórico debe de analizarse en su conjunto y en todas sus dimensiones, y eso debe de hacerse con el ocultismo del siglo XX y con personajes como Vasconcelos y Sandino, no solo por una cuestión de rigurosidad académica sino también por ética.

Es necesario abordar estos temas para ubicar las coordenadas en las que se fundamentan estas nociones, especialmente cuando estudiamos a los grandes personajes. En estos casos suele suceder que se tiende a encumbrar aquellos elementos que dan grandeza y excepcionalidad a un personaje, para evitar aquellos más controversiales. En el caso de Vasconcelos, por ejemplo, se exalta su proyecto educativo, la refundación de la Universidad Nacional Autónoma de México y su lectura épica de América Latina, pero suele ser muy incómodo, para cierto sector, hablar de su faceta nazi, aunque hay otros que abiertamente lo condenan. Sin embargo, no hemos reparado en que Vasconcelos es producto de su momento histórico y que su diálogo no explícito con la teosofía le reafirmó una noción jerárquica y evolutiva de la realidad. Esto no quiere decir que la teosofía lo haya vuelto fascista, creemos que dentro de las posibles lecturas de la realidad que plantea la teosofía Vasconcelos eligió aquella que le permitía ordenar su realidad donde el principal objetivo fue armonizar la pluralidad para crear una sociedad estática y estética, como los murales de Diego Rivera. Esta premisa es la base de una política educativa que despojó a muchos pueblos originarios de sus lenguas, sus visiones de mundo y sus costumbres para incluirlos en su idea de nación.

En el caso de Sandino sucede lo contrario. La imagen de mártir que se elaboró antes y después de su muerte ha sido exaltada y utilizada durante el periodo de la revolución encabezada por el FSLN. Si bien hay muchos estudios sobre el proceso de iconización de la figura de Sandino poco se ha dicho sobre el uso de la figura del mártir. Sabemos, por ejemplo, que el *Manifiesto Luz y Verdad* circuló como parte de la propaganda del FSLN, así como la imagen de la inmolación en poemas de figuras destacadas del Frente como Leonel Rugama. El dar la vida por los demás o por una causa más grande es una actitud, hasta la fecha, celebrada e imitada por un sector de la militancia de izquierda latinoamericanista.

Consideramos que ambos casos, por muy distintos que parezcan, son resultado de la dinámica de reencantamiento y secularización propio de la modernidad ocultista. Estos elementos que, aunque parezcan anticuados, siguen muy presentes en nuestras sociedades formando parte de distintos procesos políticos, culturales e incluso científicos en los que el símbolo tiene un lugar preponderante y el papel del individuo creador es primordial para definir el lugar y la acción política del sujeto popular.

Como apuntamos en un inicio este trabajo se planteó construir una propuesta de lectura para analizar el fenómeno esotérico de finales del siglo XIX e inicios del XX. Siguiendo con las confianzas con las que comenzamos este trabajo hay que decir que somos conscientes de que este objetivo se cumplió en parte, porque siendo el esoterismo en América Latina un campo fértil para su estudio aún queda mucho por analizar. Seguramente vendrán nuevas caracterizaciones del ocultismo, se replantearán las periodizaciones que en este trabajo se formularon o tal vez algunas de las afirmaciones aquí hechas se refutarán o profundizarán, cual sea el rumbo de lo sugerido a lo largo de estos seis capítulos espero pueda estimular el debate sobre el papel y la relevancia del fenómeno esotérico en la realidad latinoamericana.

A N E X O S

REVISTAS ESPIRITAS EN AMERICA LATINA Y ESPAÑA (1856- 1934)

Año de fundación	Revista	País	Filiación	Editor (es)/ Fundadores	Periodo de actividad
1856	El espiritualista	Caracas, Venezuela	Círculo Central de Caracas		
1865 o 1869	O Echo d'Alem-Tumulo. Monitor do espiritismo no Brazil	Salvador Bahia, Brasil	Grupo Familiar del Espiritismo	Luis Olâmpio Teles de Menezes	1869-1870 (1893)
1868	Criterio Espirita	Madrid, España	Sociedad Espiritista Española Centro General del Espiritismo en España	Pastor Bedoya	1868-1873
				Antonio Torres Solanot y Casas	1873- 1878
				Manuel Sáenz Benito	1880-1911
1871	El Progreso espiritista	Zaragoza, España	Grupo Marietta	Antonio Torres y Solanot	
1872	El Espiritismo	Sevilla, España	Sociedad Espirita Sevillana	Francisco Marti Bonneval	1872-1877
1872	La Revelación. Revelación Espiritista Alicantina	Alicante, España	Órgano de la Sociedad de Estudios Psicológicos	Manuel Ausó Monzó, Ángel Aguarod	1872-1904
1872	La Ilustración Espirita Luz en México (suplemento)	México	Sociedad Espirita Central de la República Mexicana	Refugio Indalecio González	1872-1893
1873	Almanaque. El criterio Espiritista	Madrid, España	Sociedad Espiritista Española	José Martín Alcatara, Alfredo Perea y Carlos Capuz	1873-1875
1875	Revista de Estudios Espiritistas, Morales y Científicos	Santiago de Chile	Centro de Espiritista de Santiago		1875-1877
1875	Revista Espiritista	Brasil	Grupo Confucio		
1877	Revista Constancia Revista Unión	Argentina	Sociedad Espiritista Constancia	Cosme Mariño	1977-1879
1878	El Spiritista	Madrid /Zaragoza, España		Antonio Torres y Solanot	

1879	Luz del Porvenir	Barcelona, España	Centro la Buena Nueva/Federación Espiritista Española	Amalia Domingo Soler	1879
1925	Luz del Porvenir			Santiago Armando; Salvador Vendrell	1925-1934
1883	El Iris de Paz. Periódico quincenal espiritista	Huesca, España	Órgano de la Sociedad Sertoriana de Estudios Psicológico	Antonio Torres Solanot, Vuscount de Torre Solanot	1883-1885
1883	Reformador- Orgao Religioso de Espiritismo Cristão. Deus, Cristo y Caridade	Rio de Janeiro, Brasil	Federação Espirita Brasileira	Augusto Elias da Silva, Louis Barreto	1883-1902
1884	Revista El Reformador	Brasil	Federación Espirita Brasileña	Ewerton Quadros	
1886	El Sol. Revista quincenal de historia, magnetismo, estudios psíquicos	Lima, Perú	---	Carlos Paz Soldán Alberto Sarak	1886-1900
1887	Revista Espiritista	Valparaíso Chile		Walter E. Burton	
1892	Evolução	Rio de Janeiro, Brasil			
1893	La Fraternidad Universal. (Segunda época de El Criterio Espiritista)	Madrid, España	Sociedad Criterio Espirita	Anastasio García López y Benigno Pallol	1893-1894
1893	El Farol	Paranaguá, Brasil			
1894	La voz Espirita	Porto Alegre, Brasil			
1894	La Verdad	Cuiaba, Brasil			
1895	Eco de la verdad	Porto Alegre, Brasil			
1896	Azadón	São Paulo, Brasil			

1895	Eco de la verdad	Porto Alegre, Brasil			
1896	Grano de Arena	Costa Rica	Sociedad Benefactora de Estudios Psicológicos	Domingo Nuñez Agustín Ramos Pedro Pérez Molina	1896-1899
1897	Revista Espirita	Bahía, Brasil			
1898	Revista Espiritista de Brasil	Rio de Janeiro, Brasil			
1899	Iris de Paz	Puerto Rico	Grupo Esperanza	Agustina Guffain	1899-1912
1899	El Guía	Recife, Brasil			
1899	Revista Psíquica	São Paulo			
1899/ 1900	El Loto	Perú	Centro Esotérico Porvenir	Carlos Paz Soldán	
1900	Luz y Unión. Revista Espiritista	Barcelona, España	Órgano Oficial de la Unión Espírita Kardeciana de Cataluña	Amalia Domingo Soler; Manuel Navarro Murillo	1900-1914
1914	Luz, Unión y Verdad. Periódico Semanal de Estudios Filosóficos y Morales. Revista Espiritista Kardeciana			Jacinto Esteba	1914-1919
1901	Reflejo Astral Revista Espiritualista	Santiago de Chile			
1902- 1905	¿A dónde vamos?	Santiago Valparaíso, Chile			1902- 1905
1904	La Cruz Astral	Monterrey/ Coahuila México		Manuel Vargas Ayala	

1905	Revista de Estudios Psíquicos	Valparaíso, Chile	Centro de Estudios Psíquicos de Valparaíso		1905- 1919
1906	El Pensamiento. Revista Científica de Estudios Psíquicos	Santiago de Chile			
1906	El Siglo Espirita	México	Junta Centra Permanente del Primer Congreso Nacional Espirita		1906- 1911
1907	La voz de los muertos: hoja espiritista	Santiago de Chile			1907- 1909
1909	Lo Maravilloso. Revista de psicología y dinamismo inexplicados	Madrid, España	----	----	1909-1910
1911-1916	Helios	México	Federación y Confederación Espirita Mexicana y Latinoamericana	Rogelio Fernández Güell	
1912	Nueva Era. Revista Mensual de Estudios Pícológicos	Barcelona, España	Órgano Oficial de la Federación Espiritista Española	Ángel Aguarod, Eduardo Pascual	1912-1914
1914	Mensuario ecléctico de propaganda espirita y filosófica	Barcelona, España	Órgano del Centro de la Buena Nueva		1913-1936
1926	Revista Popular de Estudios Psicológicos y Ciencias				
1930	Revista Popular de Estudios Psicológicos y Ciencias afines				

1920	Revistas Psíquica	Valparaíso Chile			1920-1922
1921	Claros de Luna	Costa Rica	Centro Espiritista Claros de Luna	Ramiro Aguilar	1921-1926
1923	El Heraldo de Ultratumba	México	Centro Familiar Espírita <i>Unión Fraternal</i>	El Espíritu de Verdad Javier G. Cabrera.	1911-1970
1925	Plus Ultra. Revista de Estudios Psicológicos.	Madrid, España	Centro de Platón.	Abdeón Sánchez	1925-1927
1927	Boletín De la Federación Espírita Española	Barcelona, España	Federación Espírita Random	----	1922-1927
1930	Boletín del Centro de Estudios Psicológicos	Sabadell, España	Centro de Estudios Psicológicos	-----	1930
1933	Revista Espiritista Naturista	Barcelona, España	Órgano del Cenáculo El progreso del Alma	Antonio Badia Matamala	1933-1936
1936	Más allá del mañana	Murcia, España	Órgano del Centro Amor Paz y Caridad	Juan Antonio Romero	1936
1939	El Nuevo Oriente	Honduras	Sociedad Espírita El Nuevo Oriente	Catarino Castro Serrano	1939
¿?	La revelación	Madrid, España			

¿?	Espiritismo	Sevilla, España			
¿?	Revista Espiritista	Barcelona, España			
¿?	Espiritista	Montevideo , Uruguay			
¿?	La Luz de Ultratumba	La Habana, Cuba			
¿?	Revista Espiritista	Santiago, Chile			
¿?	El Estudio	Puerto Rico			
¿?	La Nueva Era	Ciudad de México, México			
¿?	Alma	Guadalajara México			
¿?	La Reencarnación	Mérida, México			
¿?	El Mensajero Tustiano	Mérida México			
¿?	La Cofraternal	Monterrey, México			
¿?	La Aurora Espirita	Monterrey, México			

CATÁLOGO DE REVISTAS TEOSÓFICAS EN ESPAÑA Y AMERICA LATINA (1875-1934)

Año de fundación	Revista	País	Filiación	Editor (es)/ Fundadores	Periodo de actividad
1875	Teosofía en Yucatán	México			
1891	Revista de Estudios Teosóficos	Barcelona, España	Grupo Español de la Sociedad Teosófica	José Xifré y Francisco Montuliou	1891-1892
1893	Sophia	Madrid, España	Sociedad Teosófica en España	José Melian	1893-1914
1894	Antahkarana	Barcelona, España	Rama Branch de la Sociedad Teosófica	José Roviralta	1894-1896
1898	Philadelphia	Argentina	Rama Argentina "Luz" STI	Antonia Martínez Arroyo	1898-1903
1917	Loto Blanco	España	Órgano de Relación entre los teósofos españoles e hispanoamericanos	Ramón Manaydé	1917-1932
1902	Sophia	Santiago de Chile			1902-1904
1907	Revista Virya. Estudios de Teosofía, Hermetismo, Orientalismo y psicología	Costa Rica	Sociedad Teosófica de Costa Rica		1908-1931
1907	Luz Astral. Quincenario teosófico	Casablanca Chile			1907-1913
1911	O Teosofista	Brasil	Loja Teosófica Perseverança		
1911	La evolución. Revista mensual de espiritismo progresivo	Barcelona, España	----	Manuel Navarro y Murillo	1911-1915
1913	Dharma	Caracas, Venezuela	Sociedad Teosófica de Venezuela (Vinculada a E.U)	----	1913-1917

1917	Revista Teosófica. Órgano Oficial de la Sección Cubana de la S.T.	La Habana, Cuba	Sociedad Teosófica	Luis Testar Joaquín Velasco	1917-1922
1919	México Teosófico	México	Sociedad Teosófica Mexicana		1919
1921	Boletín de Sociedad Teosófica	Madrid, España			1921-1929
1921	Hesperia. Revista Teosófica y Poligráfica	Madrid España	-----	Mario Roso de Luna	1921-1924
1921	Zanoni. Revista Teosófica mensual	Sevilla, España	Rama Zanoni de la Sección España de la Sociedad Teosófica	Manuel de Brioude Pardo	1921-1925
1921	Revista Hermes	Bogotá, Colombia	Logia Arcoíris	Ramón Martínez Rodríguez	
1922	Boletín Trimestral de la Sociedad Teosófica de España	Barcelona, España			1922
1922	Revista Teosófica	Sevilla			1922
1923	Hermès	Colombia	Sociedad Teosófica de Colombia	Ramón Martínez Rodríguez	Teosofía
1924	Sophia	Madrid España			1924
1924	El mensaje	Montevideo, Uruguay	Federación Teosófica del Uruguay	Mario Radarelli Panzacchi	1925-1926
1924	Revista de la Federación Teosófica	Montevideo, Uruguay	Federación Teosófica del Uruguay	----	----

1925	Aurora	Madrid, España			1925-1927
1926	Revista Teosófica de Chile				
1927	Fiat Lux. Revista de Filosofía, ética y misticismo	Valencia, España	-----	Joaquín Román	1927-1928
1927	Gnosis, Revista Mensual impersonal	Buenos Aires, Argentina			
1928	Revista Dhârânâ	Río de Janeiro, Brasil	Sociedade Dhârânâ	Henrique José de Souza	1928-1969
1928	Estrella	Madrid, España	Orden de la Estrella de Oriente (edición española de The Star)	Emily Lutjens D. Rajagopal Francisco Rovira	1928-1929
1929	Boletín Internacional de la Estrella				1929-1930
1931	La Estrella				1931-1933
1931	Sophia	Barcelona, España			1931-1932
1931	El Sendero.	Tezihutlan, México	Sociedad Cultural Amado Nervo	Rubén Alanis Rucol	1931
1932	Teosofía	Madrid/Barce lona, España		Francisco Brulla, Federico Climent Terrer	1932-1936
1932	Kuntur. Revista Poligráfica	Tucumán, Argentina	Federación Teosófica Sudamericana	-----	1932-1934
1933	Hoja Mensual de la Rama Bilbao				
1934	Boletín de la Sociedad Teosófica	Madrid. España	Sociedad Teosófica de España	----	1934-1935
1936	Sophia	Barcelona, España			

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FONDOS DOCUMENTALES

- BIBLIOTECA DE LA SOCIEDAD TEOSÓFICA DE URUGUAY.
- FONDO AUGUSTO C. SANDINO, INSTITUTO DE HISTORIA DE NICARAGUA Y CENTROAMÉRICA, MANAGUA, NIC.
- FONDO GUMERSINDO BUSTOS, BIBLIOTECA AMÉRICA, SANTIAGO DE COMPOSTELA, ESP.
- FONDO LEGADO SALARRUÉ, MUSEO DE LA PALABRA Y LA IMAGEN (MUPI), SAN SALVADOR. SAL.

REVISTAS CONSULTADAS

- Almanaque Socialista de Vanguardia*, Buenos Aires, 1899, 1903.
- Anales del Ateneo de Costa Rica*, San José, 1912-1916.
- Archivo de Psiquiatría y Criminología*, Buenos Aires, 1902-1913.
- Athenea. Revista quincenal de Ciencias y Letras*, San José, 1917-1920.
- Boletín de la U.H.A.O.* 12 octubre, 1972.
- El Ateneo de El Salvador. Revista de Ciencias, Letras y Artes. Órgano del Centro del mismo nombre*, San Salvador.
- El Ateneo de Guatemala. Ciencias, Letras, Artes*, Guatemala, 1903.
- El Ateneo de Honduras. Revista mensual, órgano del centro del mismo nombre.*
- El Ateneo. Revista mensual de la Sociedad Científico-literaria del mismo nombre.* León Nicaragua.
- El Criterio espiritista*, Madrid, 1868-1911.
- El Heraldo de Ultratumba*, Méx., 1924-1926
- El Heraldo del Espiritismo*, Méx., 1925-1934
- El Siglo Espírita*, México, 1928-1929.

Gnose. Revista Mensal Ilustrada, 1936.
La Balanza, Buenos Aires, 1926-1934.
La Revista de América, Buenos Aires, agosto-octubre, 1894.
O Êcho D'Alêm- Tumulo. Monitor D'O spiritismo n-o Brazil, Bahia, 1869-1870.
Repertorio Americano, San José, 1930.
Revista Ariel. Tegucigalpa, 1925-1929.
Revista Antorcha, México, 1925
Revista Falange, México, 1923
Revista Mercurio de América, Buenos Aires, 1898.
Sandino. Revista Antiimperialista, San José, 1930.
Siempre Más Allá, 2015-2017.

DOCUMENTOS

“Copia Literal” IHNCA, UCA, ACS, Sin clasificación.
 “Gandhi se dirige a Sandino”, en *El Cronista*, Tegucigalpa, 1930.
 “Sandino masón y teósofo”, en *Phileas del Monte sexto*. 2018. Disponible en
<https://phileasdelmontesexto.com/sandino-mason-y-teosofo/>
 Acta de fundación del Ateneo de El Salvador, 22 septiembre 1912.
 Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas. Sesión de Buenos Aires,
 17-23 de mayo de 1910.
 Carta de Jaime Schlittler a Pedro José Zepeda, 13 de junio de 1930. IHNCA, UCA,
 ACS, D16G2 5.733.1
 Carta de Víctor Raúl Haya de la Torre a Rafael Heliodoro Valle. Torreón, 26 de enero
 de 1928. Biblioteca Nacional de México, Fondo Rafael Heliodoro Valle, exp.
 1019., doc. 9.
 Decima Carta Pastoral del Excmo y Revmo. Señor Arzobispo de San Salvador en la
 América Central, San Salvador, 1932.
 Dr. Atl, “The Mexican Revolution and the Nationalization of the Land. The foreign
 intereses and reacción”, Whitmall Bidg, Room 334, New York, 1915.
 EMECU. Estatutos de la Escuela Magnético-Espiritual de la Comuna Universal.
 Buenos Aires, 6 de enero de 1919
<https://drive.google.com/drive/folders/0BwtHxk4sDOVqYIQyNEhqT1VEdzA>
 EMECU. Reglamento y Régimen de la Asamblea Comunal.
<https://drive.google.com/drive/folders/0BwtHxk4sDOVqYIQyNEhqT1VEdzA>
 EMECU. Reglamento y Régimen de la Asamblea Comunal.
<https://drive.google.com/drive/folders/0BwtHxk4sDOVqYIQyNEhqT1VEdzA>

- Flores Magón Ricardo, "Práxedes G. Guerrero ha muerto", en *Regeneración*, n°29, 1911.
- Folleto de la *Exposición de Arte Latinoamericano, 1924* Fundación Pan Klub, Museo Xul Solar.
- Gómez Robelo, Ricardo, *El significado esotérico de algunos símbolos Nahoas*. Monografías del Museo Nacional de México, México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1924.
- Lehmann-Nitsche, Robert, *Sumarios de las conferencias y memorias presentadas al XVII Congreso Internacional de los Americanistas*, Sesión Buenos Aires, 16 al 21 de mayo de 1910, Buenos Aires, Imprenta editora Juan A. Alcina, 1910.
- Mariátegui, José Carlos, "'Indología' por José Vasconcelos", *Obras Completas*. Tomo 12. *Temas de Nuestra América*. Lima: Biblioteca Amauta 78-84. Web. https://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/OOM012%20Mariategui.pdf
- Pauta para la Conformación del Ejército Autonomista de Centroamérica, IHNCA-UCA, ACS D11G1003
- Pérez Reynoso, Ramiro, "Acerca de Herman de Keyserling" en *Mercurio Peruano. Revista mensual de Ciencias Sociales y Artes*, vol. XVI, 1927, pp. 58-63.
- Primer Congreso Internacional Espiritista. Representaciones, adhesiones, sesiones públicas, sesiones privadas, conclusiones, documentos. Reseña completa. Imprenta Daniel Cortezo y C.a Editores, 1888. https://grupospiritaisladelapalma.files.wordpress.com/2010/12/primer-congreso-internacional_espiritista_1888.pdf
- Primer Congreso Mexicano de Espiritismo, México: Imprenta A. Carranza y Compañía, 1906.
- Reseña de la segunda sesión del XVII Congreso Internacional de Americanistas efectuada en la Ciudad de México durante el mes de septiembre de 1910*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1912.
- Rondan Vargas, "La noción de tiempo y al Psicoanálisis" en *Mercurio Peruano. Revista mensual de Ciencias Sociales y Artes*, vol. XVI, 1927, pp.48-56.
- Sandino, Augusto C. "Plan de Realización del Supremo Sueño de Bolívar", 20 de marzo de 1929, El Chipotón, Nicaragua. IHNCA- UCA, ACS D11G10020
- Sandino, Augusto C., Manifiesto a los hombres oprimidos de nuestro litoral Atlántico, 20 de junio de 1930
- Sandino, Augusto C., Manifiesto Luz y verdad. Manifiesto a los miembros de nuestro ejército defensor de la soberanía nacional. Chipotón, Las Segovias, 15 de febrero de 1931.
- Tapia, Lucio y Haller, Krumm, *Trilogía heroica. Historia condensada del último movimiento libertario en México*, México: Andrés Botas Editor, 1916.

Trincado Joaquín, “Al mundo todo”
<https://drive.google.com/drive/folders/0BwtHxk4sDOVqYIQyNEhqT1VEdZA>

Trincado,

Unión Hispano -Américo Oceánica. Institución Protocolizada, que han firmado todos los pueblos de idioma Español, cuya Unión es la Base de la Paz Universal. Del estudio de la historia se derivó en justicia el gran “Referendum” básico que es un Código de Franca FRATERNIDAD, Buenos Aires, 12 de octubre de 1921, Archivo personal de la autora.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, José Luis, *La idea de América. Origen y evolución*, México: Bonilla Artigas Editores, 2009.
- Abós, Álvaro, *Xul Solar. Pintor del misterio*, Buenos Aires: Sudamericana, 2017.
- Acevedo, Esther (Coord.), *Hacia la otra historia del arte nacional a debate (1920-1950)*, México: CONACULTA, 2002.
- Adame González, Dulce María, “Breves apuntes del progreso de un siglo: los artículos de divulgación científica de Pedro Castera”, en *Bibliographica*, vol. 2, n°1, 2019, pp. 71-102.
- Agulhon, Maurice, *Política, imágenes, sociabilidades: De 1789-1989*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2016.
- Alcalá May, Lorenzo. *La utopía latinoamericana: Xul Solar, Matta y Lam*. Buenos Aires: Fundación Pan Klub, 1999.
- Alcubierre, Beatriz y Bazán Bonfil, Rodrigo, “Lecturas Clásicas para niños. Contexto histórico y cañón literario”, en *Sociocriticism*, vol. 23, 2008, 159-200.
- Álvarez Valdés, Ariel, “¿Cuenta la Biblia una sesión de espiritismo?”, en *Criterio. Sociedad +fe + cultura*, n°2426, 2016, pp. 41-44.
- Anderson, Benedict, *Bajo tres Banderas. Anarquismo e imaginario anticolonial*. Madrid: Akal, 2005.
- Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginaria. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Anderson, Perry, “Internacionalismo: un breviario”, en *New left Review*, n° 14, 2002, pp. 5-24.
- Arellano, Jorge Eduardo, *Guerrillero de América. Augusto C. Sandino*, Managua: HISPAMER .2008.
- Arias Alpizar, Luz Mary y Quesada Chaves, María José, “Teósofas, masonas y feministas, Costa Rica, 1980-1923” en *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, vol. 13, n°1, 2021, pp. 69-100.
- Arrigoitia, Luis, *Pensamiento y forma en la prosa de Gabriela Mistral*, San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1989.
- Artuondo, Patricia, *Alejandro Xul Solar. Entrevistas, artículos y textos inéditos*, Buenos Aires: Corregidor, 2017.

- Asprem, Egil, "Teosophical Attitudes Toward Science: Past and Present" en Hammer Olav and Rothstein Mikael, *Handbook of Theosophical Current*, Boston: Brill, 2013.
- Asprem, Egil, y Strub Julian, *New Approaches to the Study of Esotericism*, Boston: Brill, 2021.
- Avalos, Ana Cecilia, "Cosmografía y Astrología en Manila: Una red intelectual en el mundo colonial ibérico", en *Memoria y Sociedad. Revista histórica*, vol. 13 n°27, 2009, pp.27-40.
- Avilés, M., *El espiritismo ante la ciencia (sus verdades y sus mentiras). Doce años de experiencia en los dominios de lo oculto*. Buenos Aires: Editora internacional, 1924.
- Ayala, Alejandro, *¡Con las faldas bien puestas! La novela de Prudencia Ayala*, San Salvador: CEIDAS Ediciones, 2019.
- Azcuy, Eduardo, *El ocultismo y la creación poética*. Buenos Aires: Sudamericana, 1966.
- Bacon, Francis, *Nueva Atlántida*, México: FCE, CIDE, La Jaula Abierta, 2017.
- Baisotti, Alberto y Martínez, Esquivel Ricardo, *Modernity of Religiosities and Beliefs. A new Path in Latin America from the Nineteenth to the Twenty – First Century*, London: Lexintong Books, 2021
- Ball, Hugo, *La huida del tiempo (Un diario)*, Barcelona: Editorial Acanalado, 2005.
- Banga, Fabian, *Brujos, Espiritista y Vanguardias. Artl, Huidobro & Valle Inclán*, Buenos Aires: Leviatan, 2016.
- Barrera Gustavo, Brodsky, Camilo. y Encina, Tania (Eds.), *Epistolario Americano. Gabriela Mistral y su continente*, Santiago de Chile: Dass Kapital Ediciones, 2012.
- Barrón, Luis, *Historia de la Revolución Mexicana*, México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Beals, Carleton, *Banana Gold*, Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1983.
- Beigel, Fernanda, "Las revistas culturales como documentos de la historia latinoamericana", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 8, n° 20, enero-marzo 2003, pp. 105-115.
- Belausteguigoitia, Ramón, *Con Sandino en Nicaragua*, Managua: Aldilá Editor, 2010.
- Bendaña Alejandro, *Sandino Mística, Libertad y Socialismo*, Managua: Centro de Estudios Internacionales, 2007.
- Bendaña, Alejandro, *Sandino. Patria y Libertad*, Managua: Anáma, 2016.
- Benichou, Paul, *Los magos románticos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Bentancourt Santos, Sonia, "Oriente no es una pieza de museo". *Jorge Luis Borges y las culturas de la India*. [Tesis de doctorado], Universidad de Salamanca, 2010.
- Benzecry, Claudio, Krause, Monika y Airialli, Reed Isaac, *La teoría social, ahora*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.
- Bergel, Martín, *Oriente desplazado: los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en Argentina*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2015.

- Bermúdez, Armando. "Notas para la historia del Espiritismo en Cuba", en *Etnología y Folklore*, n°4, 1967, pp. 5-22.
- Bernal, María Clara, *Redes intelectuales. Arte y política en América Latina*, Bogotá: Universidad de los Andes-Ediciones Uniandes, 2015.
- Bethell, Leslie (Ed.), *Historia de América Latina. América Latina: cultura y sociedad. Tomo 8*, Barcelona: Editorial Critica, 1986.
- Biagnini, Margarita, *Encuentro con la historia*, Managua: IHNCA, 1995
- Biblioteca de Ciencias Psíquicas, *Kronos. Compendio de Astrología. Exposición clara y concisa de esta antiquísima Ciencia, pudiendo, cada uno. Hacer su propio horóscopo*, Barcelona: Editorial C. Bauzá, 1925.
- Bisson, Juliette, "El mediumnismo en la Sorbona", Buenos Aires: Editorial Constancia, S/F.
- Blanco, José Joaquín, *Se llamaba Vasconcelos. Una evocación Crítica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Blavatsky, Helena P, *La clave de la Teosofía*, Buenos Aires: Editorial Kier, 1963.
- Bolaños Geyer, Alejandro, *El iluminado*, Nicaragua: s/e. 2001.
- Bonet, Pilar, "El pensamiento lateral del arte contemporáneo. Josefa Tolrà, médium y artista (1880-1850) en *Barcelona Research Art Creation*, n°3, vol.2, 2014, pp. 256-276.
- Bourdieu, Pierre, *Sobre el campo político. Conversación con Philippe Fritsch*, Lyon: Presses Universitaires, 2000.
- Bourdieu, Pierre, *Campo de poder, campo intelectual*, Buenos Aires: Editorial Montrésor, 2002.
- Bourdieu, Pierre, *La eficacia simbólica*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2015.
- Brading, David, *Mito y profecía en la historia de México*, México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Bradú, Fabiene, "José Vasconcelos: el hombre sentimental", en *Biblioteca de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes*, n°30, pp. 21-26.
- Briano, Karen, "La alquimia en la obra de Juan Eduardo Cirlot: reivindicación del esoterismo como conocimiento rechazado", en *Melancolia*, vol.4, 2019, pp. 28-56.
- Broek, Chávez, Franz, "El 'Coloquio de los Centauros' de Rubén Darío: esoterismo y modernismo", en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, n°32, 2006
- Bubello, Juan Pablo, Chaves José, Ricardo y Mendonça, Junior Francisco (Eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina. Enfoques, aportes, problemas y debates*, Buenos Aires/ México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/ Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Bubello, Juan Pablo, Chaves José Ricardo y Mendonça Jr. Francisco, "Los estudios académicos del Esoterismo Occidental en (y desde) Latinoamérica, en *Melancolia*, vol.1, 2016, pp. 1-6.

- Bubello, Juan Pablo, “De Jesús no es Dios a Jesús es el verdadero fundador del socialismo. Ocultismo y política en el espiritismo kardecista argentino (1870-1930): Liberalismo anticlerical y socialismo anti bolchevique, debates, cambios y límites”, en *Melancolía*, vol. 1, 2016, pp. 51-74.
- Bubello, Juan Pablo, *Historia del esoterismo en Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritas, astrólogos y otros esoteristas*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010.
- Buelna, Eustaquio, *Peregrinación de los aztecas y nombres geográficos indígenas de Sinaloa*, México: Imp. Del Sagrado Corazón de Jesús, 1892.
- Burke, Peter, *¿Qué es la historia del conocimiento? Como la información dispersa se ha convertido en saber consolidado a lo largo de la historia*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2017.
- Burrow, John W, *La crisis de la razón. El pensamiento europeo 1949-1914*, Barcelona: Crítica, 2001.
- Bury J.B., *Historia del mundo en la edad moderna*. Tomo 1, Barcelona, 1960.
- Caldo, Paula y Fernández, Sandra. “Sobre el sentido de lo social: asociación y sociabilidad un breve balance” en Fernández Sandra. y Videla Oscar, *Ciudad Oblicua. Aproximaciones a temas e intérpretes de la entreguerra rosarina*. La quinta pata & Camino ediciones, 2008, pp. 145-151.
- Calvacanti Filho, José Paulo, *Fernando Pessoa. Uma quasi autobiografia*, Río de Janeiro, Editorial Récord, 2011.
- Campos Pérez, Ricardo, “El ocultismo nacional socialista y el discurso alternativo contemporáneo”, en *Éndoxa: series filosóficas*, n°27, 2011, pp. 271-293.
- Cárdenas Noriega, Joaquín, *Vasconcelos. Caudillo Cultura*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008.
- Carlos González, Everardo G., *La República de los espíritus. Historia del espiritismo en México, 1848-1897*. [Tesis de doctorado], México, El Colegio de Michoacán, 2011
- Carvalho, José Jorge, “Antropología e esoterismo: dois contradiscursos da modernidade”, en *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n°8, 1998, pp. 53-71.
- Carvalho, Monteiro, *O esoterismo na ritualística maçônica*. São Paulo: Madras Editorial, 2006.
- Casaús Arzú, Marta Elena, *El libro de la vida de Alberto Masferrer y otros escritos vitalistas*, Guatemala: F&G Editores, 2012.
- Casaús Arzú, Marta Elena (Coord.), *El lenguaje de los ismos: algunos conceptos de la modernidad en América Latina*, Guatemala: F&G Editores, 2010.
- Casaús Arzú, Marta Elena y García Giráldez Teresa, *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales*, Guatemala: F&G Editores, 2009.

- Casaús Arzú, Marta Elena, “La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX: la influencia de redes teosóficas en la opinión pública centroamericana” en *Revista Universum*, nº17, 2002, pp. 91-145.
- Casaús Arzú, Marta Elena, “La influencia de la teosofía en la emancipación de las mujeres guatemaltecas: la Sociedad Gabriela Mistral” en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 27, nº1, 2001, pp.31-58.
- Casaús Arzú, Marta Elena y Pérez Ledesma, Manuel, *Redes intelectuales y formación de nación en España y América Latina. 1890-1940*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2005.
- Caso, Antonio, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad. Obras Completas*, Tomo III, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.
- Castera, Pedro, *Querens*, México: Imprenta Escalerillas, 1890.
- Castellan, Yvonne, *El espiritismo*, Buenos Aires: Los libros de Mirasol, 1961
- Celma, María Pilar, “Las otras espiritualidades: ocultismo y teosofía en el fin de siglo” en *Ínsula*, nº613,1998, pp. 25-28.
- Chapa Bezanilla, María de los Ángeles, *Rafael Helidoro Valle, humanista de América*, Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2010.
- Chapman Quevedo, William. “El concepto de sociabilidad como referente del análisis histórico” en *Investigación y desarrollo*, vol. 23, nº1, 2015
- Chatterji, J.C., *La filosofía de la India*, Barcelona: Biblioteca Teosófica de la Librería Carbonell y Esteva, S/F.
- Chanta Martínez, René Antonio, “Los intentos de aplicación de la teosofía en la educación nacional. El Salvador: 1939-1940. Reforma educativa y reacción católica” en *Melancolia*, vol.7, 2022, pp. 1-23.
- Chaves Pacheco, José Ricardo, “Jalones para una historia de la Sociedad Teosófica en México”, en *Melancolia*, vol.6, 2021, pp. 3-31.
- Chaves Pacheco, José Ricardo, *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurt*, México: Universidad Nacional Autónoma de México: Bonillas Artigas Editores, 2020.
- Chaves Pacheco, José Ricardo, *Gótico Imaginal. Ensayos sobre androginia y esoterismo en literatura*, México: Rialta Ediciones, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2018.
- Chaves Pacheco, José Ricardo, *Espectros de Nueva York*, San José: Editorial Costa Rica, 2015.
- Chaves Pacheco, José Ricardo, “El estudio académico del esoterismo”, en *REHMLAC+*, vol. 1, nº7, 2015, pp. 120-127.
- Chaves Pacheco, José Ricardo, *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos de XX*, México: Bonillas Artigas Editores, 2013.

- Chaves Pacheco, José Ricardo, *Voces de la sirena. Antología de literatura fantástica de Costa Rica. Primera mitad del siglo XX*, San José: URUK Editores, 2012.
- Chaves Pacheco, José Ricardo, *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica*, México: UNAM, 2005.
- Chaves Pacheco, José Ricardo, "Magia y ocultismo en el siglo XIX" en *Acta Poética*, nº 1-2, 1996, pp. 291-326.
- Cloclet, Ana Rosa y Campos, Marcelo Leandro, "O esoterismo na academia: uma análise do percurso histórico e historiográfico, en *Paralellus*, vol. 6 nº13, 20015, pp.91-104.
- Corbin, Henrie "«Mundus Imaginalis»: Lo imaginario y lo imaginal" en *Axis Mundi. Cosmología y pensamiento tradicional*, nº4, 1995, pp. 37-48.
- Córdova, Arnaldo, *La ideología de la Revolución Mexicana*, México: Ediciones Era, 1973.
- Córdova, Arnaldo, *La Revolución y el Estado en México*. México: Ediciones Era, 1975.
- Córdova Martínez, Carlos y Barzaga Sablón Oscar. *Espiritismo de cordón*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2000.
- Correa Ramón, Amelia, "Librepensamiento y espiritismo en Amalia Domingo Soler, escritora Sevillna del siglo XIX", en *Archivo Hispalense*. Tomo KXXXIII, nº254, 200, pp. 75-102.
- Corsetti, Jean Paul, *Historia del esoterismo y de las Ciencias ocultas*, Buenos Aires: 1993.
- Cortijo Parralejo, Esteban, *Vida y Obra del Dr. Mario Roso de Luna (1872-1931), Científico, abogado y escritor*. [Tesis de doctorado], Universidad Autónoma de Madrid, 2002.
- Crespo, Horacio, "Intelectuales frente a la Primera Guerra Mundial. Espiritualismo humanista, pacifismo y patriotismo", en *Acta Sociológica*, nº64, 2016, pp. 153-180.
- Cuevas Molina, Rafael, *Sandino y la intelectualidad costarricense*. San José: UNED, 2008.
- Damazio, Silvia F., *Da elite ao povo. Advento e expansão do espiritismo no Río de Janeiro*, Río de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- De Camargo, Candido Procópio, *Aspectos sociológicos del espiritismo en São Paulo*, Freiburg/Bogotá: Oficina de Investigaciones Sociales FERES, 1961.
- De la Selva, Salomón, *El soldado desconocido*, México: Cvltvra, 1922.
- De Mora, Carmen y García Morales, Alfonso (Eds.). *Viajeros, diplomáticos y exiliados. Escritores hispanoamericanos en España (1914-1939)*, vol. 1, Bruselas, P.I.E Peter Lang, 2012.

- De Oliveira Souza, Raul, *Documento para o estudo de 'Orpheu'. O sentido esotérico da história*, Lisboa: Livraria Portugal, 1970.
- Devés Valdés, Eduardo, “Redes teosóficas latinoamericanas y globales 1875-1930, logias, sociedad civil, agentes internacionales. Cuestiones empíricas y conceptuales” en *Izquierdas*, n°49, 2020, pp. 208-221.
- Devés Valdés, Eduardo, “Las redes de la intelectualidad periférica entre 1920 y1940: intento de una cartografía y de un planteamiento teórico”, en Granados, Aimer, *Las revistas en la historia de América Latina: redes, política, sociedad y cultura*. México, UAM-/Juan Pablos, 2012
- Devés Valdés, Eduardo, “Las redes de la intelectualidad periférica entre 1929 y 1940. Intento de una cartografía y de un planteamiento teórico” en *CILHA*, n°15, 2011, pp. 92-108.
- Devés Valdés, Eduardo, “La red de los pensadores latinoamericanos de los años 1920: relaciones y polémicas de Gabriela Mistral, Vasconcelos, Palacios, Ingenieros, Mariategui, Haya de Torre y otros más”, en *Boletín Americanista*, n°49, 1999, pp. 67-79.
- Devés Valdés, Eduardo; Melgar Bao, Ricardo, “Redes Teosófica y pensadores (políticos) latinoamericanos”, en *Cuadernos Americanos*, n° 78, 1998, pp.137-152.
- Di Geronimo Miriam, “Redes, constelaciones, perspectivas em torno a polémicas intelectuales em América Latina”, en *Cuadernos del CILHA*, n°14, 2011, pp. 193-201.
- Díaz, Josefa, *Flores del espiritismo. Colección de poemas*. La Habana: Imprenta “La Propaganda Literaria”, 1874.
- Díaz Quiñonez, Arcadio, *Sobre los principios: los intelectuales caribeños y la tradición*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2006.
- Díaz Ruvalcaba, Luis Alejandro, *Ciencia y espiritismo en el México decimonónico (1869-1879)*. [Tesis de maestría] México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Díaz Vázquez, María del Carmen, “Intelectuales centroamericanos y el México posrevolucionario (1920-1930)”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, n°46, 2008, pp-119-139.
- Domínguez, Michael Christopher, “Vasconcelos o el hundimiento de la Atlántida”, en *Vuelta*, n° 224, pp. 33-39.
- Dospital, Michell, *Siempre más allá. El movimiento sandinista en Nicaragua 1927-1934*, Nicaragua: Centro Frances de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto de Historia en Nicaragua.1996.
- Dr. Atl, Gerardo Murillo, *Dr. Atl. Obras 1. Política Nacional, Política Internacional*. México: El Colegio Nacional, 2006.

- Dr. Atl, *Un grito en la Atlántida*. México: Editorial Stylo, 1947.
- Dumezil, Georges, *Nostradamus Sócrates*, México: FCE, 1989.
- Escobar Villegas, Juan Camilo, *Progresar y civilizar: imaginarios de identidades y élites intelectuales*, Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2009.
- España, Romina y Depetris, Carolina, “Utopía y Arcadia en los relatos de Alice Dixon Le Plogeon”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol.38, 2011, pp121-144.
- Espinosa Orozco, Alberto, “Diego Rivera y los murales de la SEP” en *Terranova. Revista de cultura, crítica y curiosidades*. Disponible en <http://terranoca.blogspot.com/2013/11/diego-rivera-los-murales-de-la-sep-por.html>
- Faivre, Antoine y Needleman, Jacob (Comps.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*, Barcelona: Paidós, 2000.
- Faivre, Antoine, *Accés de l' esotérisme occidental*, Paris: Gallimard, 1986.
- Faivre, Antoine, *El esoterismo en el siglo XVIII*, Madrid: EDAF, 1976.
- Faivre, Antoine, *O esoterismo*, Campinas SP, 1994.
- Faivre, Antoine, *Western Esotericism. A concise History*. New York: State University of New York Press, 2010.
- Fell, Claude, *Los años del Águila 1920-1925. Educación, cultura e iberoamericanismo en el México post revolucionario*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Fernández Aceves, María Teresa, *Mujeres en el cambio social en el siglo XX mexicano*, México: CIESAS-Siglo XX, 2014.
- Fernández Güell, Rogelio, *El moderno Juárez. Estudio sobre la personalidad de Francisco I. Madero*, México: Tipografía Artística, 1913
- Fernández Güell, Rogelio. *La Revolución Mexicana. Episodios*. 1915.
- Fernández, Pura (Ed.), *No hay nación para este sexo. La Re(d)pública transatlántica de las Letras: Escritoras españolas y latinoamericanas (1824-1936)*, Madrid: Vervuert, 2015.
- Ferrera, Carlos, “Heterodoxias espirituales y utopías en el siglo XIX español” en *Libros de la Corte*, nº16, 2018, pp. 236-252.
- Ferrua, Pietro, *Un anarquista en la Revolución Mexicana. Práxedes G. Guerrero*, México: Instituto de Antropología e Historia 2012.
- Fiallos Gil, Mariano, *Salomón de la Selva. Poeta de la humanidad y la grandeza*. León, 1963.
- Figuroa, Oscar, (Coord.), *La Bhagavad-Gītā. El clásico de la literatura sánscrita y su recepción*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias, Juan Pablo Editores, 2017.
- Fisher, Karin y Plehwe, Dieter, “Redes de thik tanks e intelectuales de derecha en América Latina” en *Revista Nueva Sociedad*, nº 245, pp. 70-86.

- Flamel, Hortencio, *El libro negro o la magia. Las ciencias ocultas, la alquimia, la astrología, con secretos y recetas admirables sacados de los más célebres autores cabalísticos tanto antiguos como modernos. El arte de adivinar por los naipes y una nueva llave de los sueños*, Barcelona: Imprenta de Don Manuel Sauri, 1844.
- Flores Cano, Enrique, “Altépetl”, en *Fractal*, vol. 12, nº42, p. 12.
- Fonseca, Carlos, *Ideario Diplomático*, Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1981.
- Frías, Heriberto, *Tomochic*, México: Librería de la Vda. de CH. Bouret, 1911.
- Frietze, Ronald, *Conocimiento inventado. Falacias históricas, ciencia amañada y pseudo-religiones*, Madrid: Turner Publicaciones, 2010.
- Funes, José Antonio, “Froylán Turcios (1874-1943) y el modernismo en Centroamérica” en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, nº35, 2006, p. 195-220.
- Galicia, Alejandra G., “De la red antiimperialista de solidaridad con Sandino a la solidaridad latinoamericana con el FSLN”, en *América Latina Hoy*, 2022, pp.1-18.
- Galicia, Alejandra, “Revista Ariel La propaganda de la Red Antimperialista de Solidaridad con Augusto C. Sandino. 1927-1930”, en Suzuki C., Cintra M., Cerqueira De Araujo G., *Redes Culturais Colaborativas Latino-Americanas, Vol.3 Organismos Internacionais nas Políticas Culturais para a América Latina. Arte, cultura resistência*, São Paulo, FFL/ USP, 2021, pp. 90-116.
- Galicia Martínez, Alejandra, “Froylán Turcios y Revista Ariel” en *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, nº13, 2019, pp. 91-112.
- Galicia Martínez, Alejandra, *La Revolución y el Guerrillero. El papel de México en el conflicto entre Nicaragua y Estados Unidos: La emergencia de Augusto C. Sandino*. [Tesis de maestría], Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Galindo, Hermila. *La Doctrina Carranza y el acercamiento Indolatino*, México, 1919.
- Galtier, Lysandro, *Leopoldo Lugones el enigmático*, Buenos Aires, Editorial Fraterna, 1993.
- García Baena, Rosa María y Carzola Granados, Francisco, *Otras voces femeninas. Edición y producción literaria en las logias teosóficas*, Universidad de Málaga, Atenea, 2010.
- García Buchard Ethel (Coord). *Imaginario de la nación y la ciudadanía en Centroamérica*. San José: Editorial UCR, 2017.
- García Rodríguez, Oscar, *Historia del espiritismo en las Islas Canarias*. Ediciones Alternativas, 1997.
- García Velasco, José, *Redes internacionales de la cultura española.1914-1939*. Madrid: Publicación de la Residencia de Estudiantes. 2014.

- García Espada, Antonio, "Historia de los hermanos espirituales y otros frutos de los modernistas de la religiosidad vernácula salvadoreña", en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 42, 2016, pp. 261-294.
- Gasparini Sandra, *Espectros de la Ciencia. Fantasías científicas de la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires: Santiago Arcos editor. 2012.
- Gasquet, Axel, *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Buenos Aires: EDUBA, 2007.
- Gil Olmos, José, *Los brujos del poder. El ocultismo en la política mexicana*, México: Grijalbo, 2013.
- Gil Olmos, José, *Santos populares. La fe en tiempos de crisis*, México: Grijalbo, 2016.
- Giraldi Giulio, *Sandinismo, marxismo, cristianismo: confluencia*, Managua, 1987.
- Gobat, Michel, *Enfrentando el sueño americano. Nicaragua bajo el dominio imperial de Estados Unidos*, Managua: IHNCA, 2010.
- Gobat, Michel, "'Contra el espíritu burgués' la elite nicaragüense ante la amenaza de la modernidad, 1918-1929", en *Revista de Historia*, n°13, 1999, pp. 17-34.
- Gómez Ferri, Javier, "La ciencia y la técnica en Europa. De la Nueva Atlántida de Francis Bacon a la actual problemática del progreso" en *Receca- Revista de Pensamet I Anàlisi*, vol. 16, n°3, 1992, pp. 95-107.
- Gómez, Ricardo, *El significado esotérico de algunos símbolos Nahoas*. México; Talleres Gráficos del Museo Nacional de Antropología, Historia y Etnografía, 1924.
- González de Pablo, Ángel, "Sobre los inicios del espiritismo en España: la epidemia de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica", en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. 57, n°2, 2006, pp. 63-93.
- González, Federico, *Las utopías renacentistas, esoterismo y símbolo*, Buenos Aires: Kier, 2004.
- González, Federico, *Las utopías renacentistas, esoterismo y símbolo*. Buenos Aires: Kier, 2004.
- Goodrick, Clarke, *Las oscuras raíces del nazismo*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2005.
- Granados García, Aimer y Marechal Carlos, *Construcción de identidades latinoamericanas: ensayos de historia intelectual, siglo XIX y XX*, México: El Colegio de México, 2004.
- Granholm, Kennet, "Esoteric Currents as Discursive Complexes", en *Religio*, vol.43, 2013, pp. 46-69
- Granholm, Kennet, "The Sociology of Esotericism", en *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, 2011, pp. 1-13.

- Grijalva, Juan Carlos, "Vasconcelos o la búsqueda de la Atlántida. Exotismo, arqueología y utopía del mestizaje en La Raza Cósmica", en *Revista Crítica de Literatura Latinoamericana*, nº60, año XXX, 2004, pp. 334-349.
- Guirao, Pedro, *Seis ensayos sobre esoterismo*, Barcelona: Ediciones Jasón, 1931.
- Gutiérrez, Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos-culturales*: Barcelona, Montecinos, 1989
- Gutiérrez Müller, Beatriz, *Dos revolucionarios a la sombra de Madero. La historia de Solórzano Argüello Escobar y Rogelio Fernández Güell*, México: Ariel, 2016.
- Haa, Hudson W., *La teosofía al alcance de todos*. Barcelona, Biblioteca Orientalista, 1912.
- Hanegraaff, Wouter, "Esotericism and Criticism: A Platonic Response to Arthur Versluis", en *Creative Reading*, blog personal de Hanegraaff, entrada del 16 de junio de 2018. Disponible en <<http://wouterjhanegraaff.blogspot.com>>.
- Hanegraaff, Wouter, "Esotericism Theorized: Major Trends and Approaches to Study of Esotericism", en Deconick, A. (Ed.), *Religion: Secret Religion*. Stuttgart: Macmillan. 2016, pp.155-176.
- Hanegraaff Wouter. J., *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2012.
- Hanegraaff, Wouter J., Faivre, Antoine, Roelof van den Broek, Branch, Jean Pierre, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Netherlands: Brill, 2006.
- Hanegraaf, Wouter, "Empirical method in the study of esotericism", en *Method & Theory in the Study of Religion*, vol.7, nº2, 1995, pp. 99-129.
- Hanegraaff, Wouter, "The Notion of 'Occult Sciences' in the Wake of Enlightenment" en Neugebauer, M. Wolk R.G.&Meumann, M. (Eds.) *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2013, pp.1-24.
- Haya de la Torre, Víctor Raúl, *Por la emancipación de América Latina*, Buenos Aires: M. Gleizer-Editor, 1927.
- Herrero G., Marta, "Introducción a las teorías del imaginario. Entre la ciencia y la mística", en *Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones*, nº13, 2008, pp. 241-258.
- Herzig Shannon, Nancy, *El Iris de Paz. El espiritismo y la mujer en Puerto Rico*. Colombia: Ediciones Huracán, 2001.
- Historia General de México*, México: El Colegio de México, 2007.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*, Barcelona: Crítica, 2010.
- Hodges, Donald K., *Sandino's Communism. Spiritual politics for the twenty-first century*, Austin: University Press, 1992.
- Huezo Mixco, Miguel, "Salarrué. El artista en dictadura" en *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, nº39, 2020, pp. 135-166.
- Illades, Carlos y Sandoval Adriana, "Filosofía y espiritismo en Nicolás Pizarro", en *Cuadernos americanos*, vol.77, pp.94-109.

- Illades, Carlos, *Las otras ideas. El primer socialismo en México 1850- 1935*. México: Ediciones Era-Universidad Autónoma Metropolitana- Cuajimalpa, 2008.
- Imízcoz, José María, “Redes sociales y correspondencia epistolar. Del análisis cualitativo de las relaciones personales a la reconstrucción de redes egocentradas”, en *Redes. Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*. vol. 21. 2011, pp. 98-183.
- Imízcoz, José María, “Actores, redes, procesos: reflexiones para una historia más global”, en *Revista de Facultad de letras*, vol. 5, 2004, pp. 115-140.
- Imízcoz, José María, “Las redes sociales de las elites. Conceptos, fuentes y aplicaciones”, en Soria Mesa Enrique Bravo Juan Jesús y Delgado José, *Las élites en la época moderna. La monarquía española. Nuevas perspectivas*, vol. 1. 2009, Universidad de Córdoba, pp.77-101.
- Introvigne, Massimo, “‘Theosophical’ Artistic Networks in the Americas, 1920-1950”, en *Nova Religio*, 2016, vol 19, n°4, pp 33-56.
- Jinarajadasa, C., *El Trabajo de los teósofos, La fraternidad de todo cuanto vive*, La Habana, Impresos Martí, 1934.
- Jinarajadasa, C. *Un año de viaje por América Latina*, 1930.
- Juárez, Laura, “Arlt, el ocultismo y el comienzo de una escritura”, en *Orbis Tertius*, vol.3, n°6, 1998, pp. 67-87.
- Jung, Carl, *El hombre y sus símbolos*. Madrid: Paídos, 1995.
- Kardec, Allan, *El libro de los espíritus*, Brasilia: Consejo Espiritista Internacional, 2008.
- Kersffeld, Daniel, “Del esoterismo al marketing: aproximaciones en torno a los archivos de la Comitern”, en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, n°1, 2011, pp. 73-88.
- Kisha, Gloria, “Las auroras de Rabindranath Tagore”, en *Papeles de la India*, n° 3, vol. 17, 1988, pp. 29-36.
- Klengel, Susanne y Ortiz Wallner, Alexandra (Eds.), *Sur/South. Poetics and politics of thinking Latina America /India*, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, 2016.
- Kloppenburg, Boaventura, “Movimientos pseudo-espirituales”, en *Medellín*, vol. 7, n°8, diciembre, 1981, pp. 480-529.
- Kozel, André. Grossi, Florencia, Moroni Delfina, (Coords.), *El imaginario antiimperialista en América Latina*, Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini- CLACSO, 2015.
- Krauze, Enrique, *Místico de la libertad: Francisco I. Madero*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Krishnamurti, J., *A los pies del maestro*, San José de Costa Rica, 1911.

- Krishnamurti, J., *La educación como servicio*. Buenos Aires: Impresiones y Ediciones Económicas, 1928
- Krofer, Hans, *El esoterismo*, México: Editorial Olimpo, 1990.
- Krumm- Heller, *No fornicará. Instrucciones solo para ocultistas*, México: Librería de la Vda. De Ch Bouret, 1912.
- Krumm-Heller, *Conferencias esotéricas*, Biblioteca Upasika: 1950.
- Kuz, Andreas, “El pensamiento de Hermann Kayserling” en *La Jornada Semanal*, 23, noviembre, 2008.
- Labarta, Enrique, *Plantar un roble, Diálogo entre D. Simón y la Muerte*, Buenos Aires 1925.
- Lago Vieto, Ángel, *Fernando Ortiz y sus estudios acerca del espiritismo en Cuba*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2002.
- Lara, Martínez, Rafael, *Política de la Cultura del Martinato*, San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco, 2013.
- Lara, Martínez, Rafael, *Salarrué o el mito de la creación de la sociedad mestiza salvadoreña*, San Salvador: Dirección de publicaciones e impresos, 1991.
- Larrea López, Juan Felix, *Modernismo y teosofía. Virato Díaz Pérez*, Madrid: Libertarias, 1993.
- Latour, Bruno. *Reensamblando lo social. Una introducción al actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- Legran Alexandre, *Le plus précieux trésor de l'univers. Divulgations sensationnelles des vrais secrets de la magie noire, de l'influence et du pouvoir, de la domination des volontés de la puissance et du succès de la grandeur et de la fortune. Traité expérimental & pratique des Sciences Occultes. L'initiation au rituel de la haute magie. Les pactes sataniques et les ouvres démoniaques. Es forces spirituelles et infernales soumises á la volonté humaine*, Paris: André Hal, Libraire- Editeur, S/F.
- Leines Mejia, Armando, “El maestro: Revista de cultura nacional. 1921- 1923”, en *Tema y variaciones de literatura. Revista y suplementos literarios*, nº25, 2005, pp. 63-86.
- León, Margarita (Ed.). *La palabra inspirada. Mística y poesía en México y en América Latina*. México: UNAM-IIF, 2014.
- Lewgoy, Bernado, “A transnacionalização do espiritismo Kardec Isidra brasileiro: uma discussão inicial”, en *Religião & Sociedade*, nº 1, 2008, pp. 84- 104.
- Leyva Pérez Gay, José Mariano, *La Ilustración Espírita (1872-1893) y el espiritismo en México* [Tesis de licenciatura], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

- Leyva Pérez Gay, José Mariano. *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*. México, Ediciones Cal y Arena, 2005.
- Linse, Ulrich, *Videntes y milagrosos. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*, Madri: Siglo XXI, 2002.
- Lob-Nor, *Algunas nociones de teosofía*, La Plata: Emilio de Marsico, 1903.
- Login Jade, Cathy, *Rubén Darío y la búsqueda romántica de la unidad. El recurso modernista a la tradición esotérica*, México: Fondo de Cultura Económica. 1986.
- Lojo, María Rosa, *Leopoldo Marechal y el canon del siglo XIX*, Pamplona, 2017.
- Lomnitz, Claudio, *El regreso del camarada Ricardo Flores Magón*, México: Siglo XXI, 2015.
- López Anaya, Jorge, *Xul Solar, una utopía espiritualista*, Buenos Aires: Fundación Pan Klub, Museo Xul Solar, 2002.
- Lozano, Lucrecia, *De Sandino al triunfo de la Revolución*. México; Siglo XXI, 1989.
- Lugones Leopoldo, *Las Fuerzas extrañas*, Buenos Aires: Arnoldo Moen y Hermano, Editores, 1906.
- Luquin Guerra, Roberto, “La intuición originaria en la filosofía de José Vasconcelos” en *Signos filosóficos*, n°16, vol. 8, 2006, pp. 97-114.
- Lutyens, Mary, *Biografía J, Krishnamurti. Los años de plenitud. 1929-1980*, Barcelona: 2005.
- Magnus, Eusèbe, *Les derniers jours de la terre. Ancien initié des mystères d'Ellora, de Thèbes et d'Éleusis et discipline de Veda-Vyasa et de Pythagore, dernière grand maître de la Société des frères rose-croix et dernier alchimiste de France*, Paris : Librairie Illustrée, 1875.
- Maíz, Claudio, “Teoría y práctica de la patria intelectual. La comunidad trasatlántica en la conjunción de revistas y viajes”, en *Literatura y Lingüística*, n°19, 2008, pp. 165-193.
- Maíz. Claudio, “Tramas culturales. De las determinaciones sociales a la red intelectual”, en *Dossîê, Redes latinoamericana-s*, n°37, 2013, pp. 19-35.
- Maíz, Claudio, *Constelaciones Unamunianas. Enlaces entre España y América (1898-1920)*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009.
- Maíz, Claudio, Fernández Bravo, Álvaro, *Episodios en la formación de redes culturales en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- Mancera Rodríguez, Ana María, “El espiritista Dr. Mendíbil y la historia de la disidencia religiosa en Colombia en el siglo XIX” en *Diseminaciones*. vol. 3 n°6, 2020, pp. 83-100.

- Mancera Rodríguez Ana María, “Las imprentas, el liberalismo radical y comunicación con espíritus: divulgación de las doctrinas espiritistas en Colombia (1868-1889)”, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol.25, n1, 2020, pp. 135-172
- Manguel, Alberto, *Una historia de la lectura*, Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Manzoni, Celia, *Poéticas y políticas de la representación en la literatura latinoamericana*, Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 2015.
- Marini Palmieri, Enrique, *El modernismo literario hispanoamericano. Caracteres esotéricos en las obras de Darío y Lugones*, Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1989.
- Mariño, Cosme. *El espiritismo en la Argentina*, Buenos Aires: Editorial Constancia, 1936.
- Puig Martí, Salvador, *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XX*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2007.
- Martínez Núñez, Eugenio, *La vida heroica de Práxedes G. Guerrero*, México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1960.
- Mather, George & Nichols, Larry. *Diccionario de creencias, religiones, sectas y ocultismo*, Barcelona: Clie, 1993.
- Matos, Manuel, *Historia del espiritismo en Venezuela*, Maracaibo, 1983.
- Mayo, M.C., *Odisea metafísica: Hacia la Revolución Mexicana: Francisco I. Madero y su libro secreto Manual Espírita*, Huston: Literal Publisihing, 2014.
- Mejía Burgos, Otto, *Teosofía, espiritualismo y masonería en Centroamérica. Segunda gira del teósofo Jinarajadasa a Centroamérica, 1938*, Editorial Académica Española, 2018.
- Mejía Burgos, Otto, “El pensamiento teosófico- espiritualista de Alberto Masferrer y la reacción de la iglesia católica”, en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n°149, 2017: 91-115.
- Mejía Burgos, Otto, “El Mínium Vital en sus relaciones con el derecho (El vitalismo desde una perspectiva teórico-práctica)”, en *Teoría y Praxis*, n°28, 2016, pp. 25-48.
- Mejía Burgos, Otto, *Aliados con Martínez. El papel de los intelectuales en la matanza de 1932*, San Salvador: UCA Editores, 2015.
- Mendoza Vallejo, José Rafael, *Joaquín Trincado. Algo de su vida y su obra*, Caracas, 2001.
- Mereciano, Levi H., “As narrativas esotéricas en quanto textos de autoajuda. Uma abordagem semiótica”, en *Cadernos de Semiótica Aplicada*, vol. 5, n°1, 2007, pp. 1-13.

- Molina, Eugenia, "Sociabilidad y redes político intelectuales: algunos casos entre 1800-1852" en *CILHA*, vol. 12, n°14, 2011, pp. 19-54.
- Molina, Iván, *La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX*. Heredia: EUNA, 2011.
- Molina, Iván, "Impresiones de fin de siglo. La expansión de la cultura impresa de Nicaragua y Costa Rica" en *Revista de Historia*, n° 5-6, 1995,30-38.
- Moraes, Diego, *Maestros del esoterismo en el Rio de la Plata*, Montevideo, Ediciones B, 2006.
- Moraga, Fabio, "Reforma desde el sur, revolución desde el norte. El Primer Congreso Internacional de Estudiantes de 1921", en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n°47, 2014, 155-195.
- Morales-Dorta, José, *Puerto Rican Espiritismo. Religion and psychotherapy*, New York: Vantage Press. Inc.1976.
- Moraña, Mabel, "Revistas culturales y mediación letrada en América Latina" en *Ilha de Santa Catarina*, 2 semestre, 2003, pp. 67-73.
- Mülberger, Annette, *Los límites de la ciencia. Espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos para normales. 1850-1930*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2016.
- Muñoz Salinas, Yerko, *¡Vuelven los muertos!: espiritismo y espiritistas en Chile (1880-1920)*, [Informe de licenciatura], Santiago, Universidad de Chile, 2012.
- Muñoz, Miguel Ángel, "Nacionalismo y esoterismo en la estética de Ricardo Rojas". Disponible en <http://www.caia.org.ar/docs/26-Muñoz.pdf>
- Nacarato, Vicente, *El sentido esotérico de las artes plásticas contemporáneas*. Mendoza: Universidad de Cuyo, 1965.
- Navarro, Marco, *Augusto Cesar Sandino: Messiah of light and truth*, Syracuse: University Press, 2002.
- Núñez, Zulma, *El espíritu en crisis. Revisión de una época*, Buenos Aires, Vial & Zona, 1935
- O' Gorman, Edmundo, *México. El trauma de su historia*, México: UNAM,1977.
- Ocorintrillo García, Eduardo, *Rogelio Fernández Güell. Escritor poeta y caballero Andante*, San José: Editorial Costa Rica, 1981.
- Oldra Antonio, *El más allá según los teósofos. Conferencia pronunciada en Turín en marzo de 1913, ante un auditorio selecto como de 3000 personas, y en marzo de 1923, ante un auditorio todavía más números en Génova*: Tipografía El Mensajero, 1924.
- Oliva, Mario, "Desilusión y esperanzas durante la Gran Guerra: poetas y cronistas americanos" en *Temas de nuestra américa*, n°58, vol. 31, 2015, pp. 15-31.
- Ordoñez Andrés, *Fernando Pessoa. Un místico sin fe*. México: Siglo XXI,1991.

- Ortega y Gasset, José, *Las Atlántidas y otros textos antropológicos*, Madrid: Tecnos, 2015.
- Ortiz, Fernando, *A filosofía penal dos espiritas. Estudo de filosofia jurídica*, São Paulo: Lake, 2009.
- Otero, Carvajal, Luis Enrique y Pallol Trigueros Rubén. *La sociedad urbana en España, 1900-1936. Redes impulsoras de la modernidad*, Madrid: Los Libros de la Catarata, 2017.
- Ovares, Flora, *Crónicas de lo efímero. Revistas literarias de Costa Rica*, San José, UNED, 2011.
- Pacheco Ramón, *Revelaciones de ultratumba*, Santiago de Chile, 1876 <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-printer-84980.html>
- Pacheco, José Emilio, "Vasconcelos: la tumba sin sosiego", en *Proceso*, 1982.
- Palma, Patricia y Vallejo, Mauro, "La circulación del esoterismo en América Latina. El conde de Das y sus viajes por Argentina y Perú, 1892-1900", *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, n°14, 2019, pp. 6-28.
- Parker Gamucio, Cristian, "Mentalidad religiosa post-ilustrada: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural" en Alonso Aurelio (Comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2008.
- Pasi, Marco, "Hilma af Klint, esoterismo occidental y el problema de la creatividad artística moderna", en *Boletín de Arte*, n°35, 2014, pp. 43-59.
- Pasi, Marco, "The Modernity of Occultism: Reflections on Some Crucial Aspects" en Hagegraff W. & Pijnenburg, J, *Hermes in the Academy. Ten Years Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Netherlands, Amsterdam University Press, 2009, pp. 59-74.
- Paz, Octavio, *Los hijos del limo*, Barcelona: Biblioteca del Bolsillo, 1990.
- Peebles, J.M, *¿What is spiritualism? Who are these Spiritualist? and What can Spiritualism do for the Wolrd?*, Michigan: Peebles Publishing Co. Batlle Creek, 1910
- Peluas, Daniel, *Las hijas de la viuda. Masonería femenina en Uruguay*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo, 2018.
- Penalva Mora, Vicente, "El Orientalismo en la cultura española en el primer tercio del siglo XX", [Tesis doctoral], Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, septiembre de 2013.
- Perea Sielles, Francisco Javier, "Ciencia y ocultismo en el primer Lugones. Cuatro cuentos", en *Alfinge: Revista de filología*, n°16 2004, pp. 241-252.
- Pereira, G y Villadiego M. *Comunicación, cultura y globalización*, Bogotá: CEJA, 2003.

- Peréz Monfort, Ricardo, *Cotidianidades, imaginarios y contextos. Ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*, México: CIESAS, 2008.
- Pessoa, Fernando. *Contos Escolhidos*. Porto: Assirio & Alvim, 2016.
- Pessoa, Fernando. *Iberia. Introdução a um imperialismo futuro*. Portugal: Ática Ediciones, 2012
- Pirker, Kristina y Rostica, Julieta (Coords.) *Confrontación de imaginarios: los antiimperialismos en América Latina*, Buenos Aires/México: CLACSO-Centro de Investigaciones José María Luis Mora, 2021.
- Pilcher, Jane, “Mannheims’ s Sociology of Generations an Undervalued Legacy”, en *British Journal of Sociology*, vol. 45, n°3, 1994, pp. 481-495.
- Pita González, Alejandra, “Las revistas culturales como fuente de estudio de redes intelectuales” en Palacio Montiel, Celia, y Martínez Mendoza, Sarely, *Voces en papel. La prensa en Iberoamérica de 1972 a 1970*, Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, 2008, pp. 77-85.
- Platón, *Critias o la Atlántida*. Buenos Aires: Aguilar, 1975.
- Pliego Quijano, Susana, “Lenguaje esotérico y funcionamiento del universo en los murales de Diego Rivera”, en *Revista Digital Chapingo*, 2012. Disponible en <http://discursovisual.net/dvweb20/entorno/entsusana.htm>
- Pomes, Jordi, “Dialogo Oriente- Occidente en la España del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906). Un movimiento heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de su época”, en *Revista HMiC: Historia Moderna i Contemporánea*, n°4, 2006, pp. 55-74.
- Puertas, Augusto. *La espiritualidad de Sandino. El último profeta*. Managua; Rosa de los Vientos Producciones, 2014.
- Quereilhac, Soledad, *Cuando la ciencia despertaba fantasías. Prensa, literatura y ocultismo en la argentina entre siglos*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.
- Quereilhac, Soledad, “Sociedades espiritualistas en el pasaje de siglos: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura”, en *Dossier: la Sociabilidades culturales en Buenos Aires. 1860-1910” Prismas. Revista de Historia intelectual*, n°12, 2012, pp.183-186.
- Quereilhac, Soledad, “El intelectual teósofo. La actuación de Leopoldo Lugones en la revista Philadelphia (1898- 1902) y las matrices ocultistas de sus ensayos del Centenario”, en *Prismas. Revista de Historia intelectual*, n°12, 2008, pp.67-86.
- Quezada, Jaime (Ed.), *Gabriela Mistral y Sandino. Del Pequeño Ejército Loco a la Gesta Sandinista*, Santiago de Chile: Publicaciones Nuevo Extremo, 2011.
- Quijada, Mónica y Bustamante, Jesús, *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.

- Quintanilla, Susana. *Nosotros, La juventud del Ateneo de México. De Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes a José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán*, México: Tusquetes Editores, 2008.
- Ramírez Sergio, (Comp.) *El Sandinismo. Documentos básicos* Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1983.
- Ramos Flores, María Bernardete, *Xul Solar e Ismael Neri entre outros místicos modernos: sobre o revival espiritual*, Campinas, SP: Mercado de Letras, 2017.
- Ramos Flores, María Bernardete, “Xul Solar e sua utopia na América Latina”, en *Intellèctus*, n°1, (2014), pp. 68-81
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Renan, Erenst, *¿Qué es una nación?* Madrid: Sequitur, 2011.
- Reyes, Radamés, “El Trincadismo, una variable del espiritismo”, en *Signos*, n°43, 1996, pp. 133-142.
- Riffard, Pierre. *¿Qué es el esoterismo?*, México, Editorial Diana, 2000.
- Rivera Aponte Andrés, *Origen, formación e institucionalización de la Sociedad Teosófica en Cuba. (1893-1926)*, [Tesis de maestría] La Habana, Universidad de La Habana, 2020.
- Rivera Ponte, Andrés, “La sociabilidad teosófica en Cuba. Una primera aproximación a la historia del movimiento teosófico cubano en su etapa inicial, 1894-1900” en *REHMLAC+*, vol. 13, n°1, 2021, pp. 133-152.
- Rodríguez Cascante, Francisco y Martínez Esquivel, Ricardo (Eds.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, Sede del Pacífico: Universidad de Costa Rica, 2019.
- Rodríguez Dobles Esteban, “Ciclos, desastres naturales y guerra. Las mentalidades de los teósofos costarricenses: algunos ejemplos sobre la determinación de la historia en las interpretaciones teosóficas, 1904-1930” en *Melancolía*, vol.5, 2020, pp. 1-26.
- Rodríguez Dobles Esteban, *La Sociedad Teosófica en Costa Rica: estudio histórico sobre la implantación, la cultura impresa, la proyección sociopolítica y la metafórica teosófica (1904-1930)*. [Tesis de maestría] San José, Universidad de Costa Rica, 2018.
- Roig, Arturo Andrés (Edit.). *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Madrid: Trota, 2000.
- Romero Matos, Manuel, *Historia del espiritismo en Venezuela*, Maracaibo, S/E, 1983. Romero Matos, Manuel, *Historia del espiritismo en Venezuela*, Maracaibo, S/E, 1983.
- Rojas Flores, Gonzalo, *El movimiento espiritista en México. 1857-1895*. [Tesis de maestría] México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

- Rosales, Alejandro (Ed.), *Obras completas. Francisco I. Madero. Escritos sobre espiritismo, Doctrina Espirita 1901- 1913*, México: Clío, 2000.
- Rosales, Alejandro, *La revolución de los espíritus. Francisco Ignacio Madero*, México, Océano: 2018.
- Roso de Luna, Mario, *De Sevilla al Yucatán. Viaje ocultista a través de la Atlántida de Platón*, Sevilla: Imprenta La Exposición, 1918.
- Ruíz Legier, Verónica, “El Maestro rural y la Revista de Educación. El sueño de transformar el país desde la editorial”, en *Signos Históricos*, n°29, 2013, pp. 36-63.
- Ruiz, Luis Alberto. *Diccionario de religiones, sectas y herejías*. Buenos Aires: Claridad, 2004.
- Salamanca, Elena, *Correspondencias literarias entre Juan Rulfo y Salarrué. La resonancia de Cuentos de Barro en El Llano en Llamas*, San Salvador: Centro Nacional de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, 2013.
- Salarué, *El ángel del espejo*, Caracas: Ayacucho, 1985.
- Salarué, *O`Yarkandal. Historias, cuentos y leyendas de un remoto imperio*, Cuscatlán: Tipografía Patria, 1929.
- Salazar, Aníbal, “Modernismo y teosofía. La visión poética de Lugones a la luz de ‘Nuestras ideas estéticas’”, en *Anuario de Estudios Americanos*, vol.57, n° 2, 2000, pp. 601-626.
- Sampedro Nieto, Francisco, *Sectas y otras doctrinas en la actualidad*, Santa Fe de Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano,1999.
- Santana, Vieira Otavio y Macedo Cavalcanti, Carlos André, “A Cidade do Sol: Utopia e astrologia em Campanella”, en *Melancolia*, n°5, 2020, pp. 81-104.
- Sarmiento-Pantoja, Tania, “Árcanos da resistência: rastros subterrâneos do surrealismo n’ *O físico prodigioso* de Jorge de Sena” en *Revista Letras*, n°1, vol. 50, 2010, pp. 11-128.
- Sarriugarte Gómez, Iñigo, “La iconografía floral teosófica de Piet Mondrian”, en *Quintana. Revista do Estudos do Departamento de Historia da Arte*, n°10, 2011, pp. 269-280.
- Scott Elliot, W., *Historia de los Atlantes. Bosquejo geográfico, histórico y etnográfico*, Barcelona: Editorial Maynadé, 1929.
- Sevilla Pérez, Elisa, Ramírez Errázuriz, Verónica y Nieto-Galan, Agustín, *Astronomía literatura y espiritismo: Camille Flammarion en América Latina*, Santiago de Chile: RIL Editores, 2022.
- Skydmore, Thomas E., y Smith, Peter H., *Historia contemporánea de América Latina. América Latina en el siglo XX*. Barcelona: Crítica, 1996.
- Solares, Ignacio, *Madero el Otro*. México, Joaquín Mortiz, 1989.

- Somoza García, Anastasio, *El verdadero Sandino o el Calvario de Las Segovia*, Managua: Amerrisque, 2007.
- Stabb, Martin, *América Latina en búsqueda de una identidad. Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano, 1860-1960*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1969.
- Stoll, Sandra Jacqueline. *Espiritismo á Brasileira*, São Paulo: Editora Orion, 2003.
- Stuckrad, Kocku, *The Brill Dictionary of Religion*, Netherlands: Brill, 2006.
- Stuckrad, Kocku von, *Wester esotericism: A Brief Hisory of Secreet Knowledge*, Equinox, Londres, 2005.
- Suárez Turriza, Tatiana, “Las versiones de *Flor de fuego y flor del dolor* de Santiago Sierra: del ocultismo al espiritismo kardeciano”, *Literatura Mexicana.*, vol. 33, n°2, 2022, pp.37-70.
- Suárez Turriza, Tatiana, “Ecos y desvaríos espiritistas en *El donador de almas* de Amado Nervo” en *Decimonónica. Revista de Producción Cultural Hispánica* *Decimonónica* vol.16, n°2, 2019, pp. 51-66.
- Suárez Turriza, Tatiana, “*El Soldado Desconocido* (1922) De Salomón de La Selva; la Gran Guerra ‘vista y vivida’ por un poeta centroamericano”, en *Península*, vol. 10, n°2, 2015, pp.135-158.
- Taboada, Hernán, “Oriente y mundo clásico en José Vasconcelos”, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n° 24, 2007, pp. 103- 119.
- Taussig, Michael, *La magia del Estado*, México: Editorial siglo XXI; Instituto de Investigaciones Estéticas- UNAM; Palabra de Clío, 2006.
- Tibol, Raquel, “¡Apareció la serpiente! ¡Diego Rivera y los Rosacruz!, en *Proceso*, 1990.
- Tilly, Charles, *Confianza y gobierno*. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.
- Torres Espinoza, Edelberto, *Sandino y sus pares*, Managua: Editorial Nueva Nicaragua, 1983.
- Torres Parés, Javier y Villegas Moreno, Gloria, *Diccionario de la Revolución Mexicana*, México, UNAM, 2010.
- Tortolero, Yolia, *El espiritismo seduce a Francisco I. Madero*, México, Senado de la República, 2003.
- Tortolero, Yolia, “Impresiones en torno a una nueva creencia. El espiritismo en México durante sus primeros años: 1870-1890”, en *Cuicuilco*, n°6, 1999, pp. 237-262.
- Traverso, Enzo, *¿Qué fue de los intelectuales?* Buenos Aires: Siglo XXI, 2014
- Trincado, Joaquín, *Código de Amor Universal. Para el régimen de la comuna de amor y ley*, Buenos Aires, 1912.
- Trincado, Joaquín, *La Revolución de México y el crimen de Norte América. Juicio Biológico, Etno-Ético y Fisiológico*. Monterrey, Nuevo León: EMECU, 2005.

- Disponible en <https://es.scribd.com/document/94319907/La-Revolucion-de-Mexico-y-el-crimen-de-Norteamerica-Joaquin-Trincado>
- Turcios, Froylán, *Memorias y Apuntes de Viaje*, Tegucigalpa: Editorial Cultura. 2007.
- Urbina Gaytán, Chester, “‘El Grano de Arena’ Filosofía y dogmatismo católico en Costa Rica (1869-1899)”, en *Revista Reflexiones*, vol. 90, n°1, pp. 135-143.
- Urías Horcasitas, Beatriz, “El poder de los símbolos/ los símbolos en el poder: Teosofía y ‘mayanismo’ en Yucatán (1922-1923)” en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol.29, 2008, pp. 179- 212.
- Urzúa, Opazo, Macarena, “Espiritism as artistic, affective and feminist agency: The case of the Morla sisters in Chile”, en Macón, Cecilia, Solana, Mariela y Vacarezza, Nayla Luz, *Affect, gender and sexuality in Latin America*, Palgrave MacMillan, 2021, PP 151-177. DOI: 10.1007/978-3-030-59369-8_8
- Vallejo, Mauro, *El Conde de Das en Buenos Aire. 1892-1893. Hipnotismo, teosofía y curanderismo de tras del Instituto Psicológico argentino*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2017.
- Van den Broek, Frans, “El ‘Coloquio de los Centauros’ de Rubén Darío: esoterismo y modernismo” en *Biblioteca Virtual Universal*,
- Vargas Santiago, Luis, “El evangelio según Diego. La invención de Zapata como símbolo oficial” en *Libro abierto al arte e identidad de México*, México: SEP, 2018, pp. 198-230.
- Vasconcelos, José, *Estudios Indostánicos*, México: Ediciones México, 1920.
- Vasconcelos, José, *Lecturas Clásicas para Niños*, México: Departamento Editorial, Secretaria de Educación, 1925.
- Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viaje a la América del Sur*, Barcelona: Agencia Mundial de Librería, 1927.
- Vasconcelos, José, *Indología*, Barcelona: Agencia Mundial de Librería, 1927.
- Vasconcelos, José, *La Sonata Mágica*. Madrid: Imprenta Juan Pueyo, 1933.
- Vasconcelos, José, *La otra raza cósmica*, México: Almadía, 2010
- Vera Cuspinera, Margarita Eugenia, *La ciencia cuestionada. Espiritismo versus positivismo en el siglo XIX mexicano* [Tesis de doctorado], México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Versluis, Arthur, “The Externalist Fallacy”, en *Platonic Mysticism: Contemplative, Science, Philosophy, Literature, and Art*. Albany: State University of New York Press, 2018: 71-84.
- Versluis, Artur, *What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism*”, en *State, Religion & Church in Russia & Worldwide* 31-4, 2013, pp.11-35.
- Vicenzi, Moisés, *Mi segunda dimensión*, San José: Imprenta y librería Trejos Hnos. 1928.

- Vicuña, Manuel, *Voces de Ultratumba. Historia del espiritismo en Chile*, Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-Taurus, 2006.
- Vidal Edgar, "Diego Rivera. Entre os Rosacruz e Marx" *Fênix. Revista de Historia y Estudos culturais*, vol.10, n°2, pp. 189-203.
- Villalba, Mariano, "Arnold Krumm- Heller, La Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina, en *REHMLAC+*, vol.10, n° 2, 2019, pp.227-258.
- Wünderich, Volker, "El nacionalismo y espiritualismo de Augusto C. Sandino en su tiempo", en Biagnini Margarita, *Encuentro con la historia*, Managua, IHNCA, 1995, pp. 281-306.
- Wünderich, Volker. *Sandino. Una biografía política*. Managua: IHNCA-UCA, 2010.
- Yates, Frances A., *Ensayos reunidos III. Ideas e ideales del Renacimiento en el Norte de Europa*, México: FCE, 2002.
- Yates, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona: Ariel, 1983.
- Yentzen, Eduardo, "Apuntes sobre la espiritualidad contemporánea, su impacto en la modernidad occidental y su presencia en Chile", en *Polís. Revista Latinoamericana*, n°8, 2004, pp. 1-23.
- Zanetti, Susana, "Modernidad y religación: una perspectiva continental (1880-1916), en Pizarro, Ana, *América Latina: Palabra, Literatura e Cultura*, Sao Paulo: Unicamp, vol. 2., pp. 489-53.
- Zaniah, *Diccionario esotérico. Comprendió de términos orientales y occidentales relacionados con el ocultismo y términos afines*. Buenos Aires: Kier, 1994.
- Zavala, Agustín, "La teoría de la formación de la sociedad en José Vasconcelos", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Disponible en <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/046/AgustinJacintoZavala.pdf>
- Zea, Leopoldo, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Zemelman, Hugo. "Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible" en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*. n°27, 2010.
- Zemelman, Hugo, *Voluntad de Conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Zotti del, Carlo Liberio, *Brujería y magia en América*. Barcelona: Plaza & Janes, 1977.
- Zulima, Extractos del tratado de Papus sobre Ciencia Oculta, San Salvador. 1902.

CATÁLOGOS

Disparates. Toño Salazar, San Salvador: Asociación Museo de Arte Moderno de El Salvador; San Salvador, 2005.

El último señor de los mares, San Salvador: Asociación Museo de Arte Moderno de El Salvador, 2006.

OTROS DOCUMENTOS

Martínez Yesenia, “Mujeres intelectuales hondureñas en la correspondencia de y con Rafael Heliodoro Valle, 1928-1958.”, ponencia presentada en *Simposio Rafael Heliodoro Valle. Con motivo del 60 aniversario de su muerte*, Tegucigalpa, el 2 de agosto de 2019.

Villalba, Mariano, “Arnold Krumm- Heller ‘Huiracocha’ y Francisco I. Madero: mesianismo político en vísperas de la Revolución Mexicana”, ponencia presentada en *XXII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México*, Oaxaca, 2018.

SITIOS WEB

<http://iapsop.com./archive>

DOCUMENTOS VIDEO DIGITALES

Historia de la Sociedad Teosófica de México. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=RhEETehQfjs>, Consultado el 15 de junio de 2020

II Encuentro de Literatura Fantástica, “Ciencia, ocultismo y literatura fantástica”: Gustavo A. Ludueña. Mercedes Giuffre, Leonardo Kuntsches, Soledad Quereilhac. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=wikdHXh_7mg&t=704s, Consultado el 20 de agosto de 2020

Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana. Simposio 36 “Apropiaciones, rechazos y ecos de la ‘ciencia nueva en América Latina’ 1850-1950”. Parte 1. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=mfKqghh6_K8&t=5189s, Consultado el 11 de septiembre de 2020

Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana. Simposio 36 “Apropiaciones, rechazos y ecos de la ‘ciencia nueva en América Latina’ 1850-1950”. Parte 2.

Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Y14q2kwc8JQ&t=4353s>, Consultado el 11 de septiembre de 2020

Los Esplendores. Kamila, Muñoz, “Magia en Mistral: red de conceptos esotéricos desde la Teosofía y el Agniyoga”. Disponible en <https://youtu.be/PKrCEG52yz4>. Consultado el 23 de junio de 2020.

Los Esplendores. Nelson Santibáñez, “Lucia Godoy y el pensamiento masón: fuente de formación espiritual temprana”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=vjx5JGthYoE>. Consultado el 31 de agosto de 2020

Los Esplendores. Soledad Falabella, “Cultura popular, heterogeneidad y diálogismo en la religiosidad en Gabriela Mistral”. Disponible en <https://youtu.be/WNCtB5Nqp1A>. Consultado el 18 de mayo de 2020.

Los esplendores. Juan Navarrete Cano, “Una mirada a la espiritualidad mistraliana desde la religiosidad popular del Norte Chico”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=OtK66RBBnrs&t=987s>. Consultado el 30 de septiembre de 2020

Suárez Turriza Tatiana, “Diálogos y variaciones espiritistas entres relatos fantásticos del siglo XIX: Santiago Sierra, Justo Sierra y Amado Nervo”. Disponible en <https://es-la.facebook.com/pages/category/Local-Business/Seminario-de-Literatura-Fantástica-Hispanoamericana-368005430058960/> Consultado el 26 de junio de 2020

ENTREVISTAS

Entrevista con Marta Elena Casús Arzú, 12 de abril de 2018, Hotel Radison, Parques del Pedregal, Ciudad de México.

Entrevista con José Ricardo Chaves, 21 de marzo de 2017, Instituto de Investigaciones Filológicas, Ciudad Universitaria, Ciudad de México.

Entrevista con Mario Zepeda, 1 de abril de 2017, Ciudad de México.