



ntersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

ISSN 1665-7551

MÉXICO ENERO-JUNIO 2026

• AÑO 30 • NÚM. 64



Avatares del esoterismo occidental



ntersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

DUCE ET DOCE



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.



RECTOR
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

VICERECTORA
Dra. Gabriela Martínez Iturrigarria

DIRECCIÓN GENERAL DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS
Mtro. Marco Antonio Velázquez Holguín

DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL
Pbro. Miguel Ángel Ramírez Flores

INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA
Pbro. Gerardo López Vela

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Base de datos de Revistas de Filosofía (Filos); Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI; Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), y Elton B. Stephens Company (Ebsco).

Suscripciones:
intersticios@uic.edu.mx

Prohibida su reproducción por cualquier medio sin la autorización escrita de la institución.

DISEÑO EDITORIAL: Alejandra Riba Ramírez

Imagen de la portada: Isidora Kauak Aguad, *Responderán los senderos de luz y sombra*, 2025 (Fotografía: Sebastián Vilensky).



Año 30, núm. 64, enero-junio 2026.

DIRECTOR ACADÉMICO: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes.
COORDINADORES DEL NÚMERO: Guadalupe Antonia Domínguez Marquez y Mircea Gerardo Lavaniegos Solares

Consejo Editorial

Yolanda Angulo Parra (Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina), Mauricio H. Beuchot Puente (Universidad Nacional Autónoma de México), Mario Casanueva (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Pablo Castellanos (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla), Miguel Concha Malo (Academia Mexicana de Derechos Humanos), Paulette Dieterlen (Universidad Nacional Autónoma de México), Raúl Fornet-Betancourt (Missionswissenschaftliches Institut Misio e.V. Lateinamerikareferat, Alemania), Manuel Fraijó Nieto (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Luis Garagalza (Universidad del País Vasco, España), Paul Gilbert (Universidad Pontificia Gregoriana, Italia), Guillermo Hurtado (Universidad Nacional Autónoma de México), Martha Patricia Irigoyen Troconis (Universidad Nacional Autónoma de México), Carlos Kohn Wacher (Universidad Central de Venezuela), Efrain Lazos Ochoa (Universidad Nacional Autónoma de México), Jorge Enrique Linares Salgado (Universidad Nacional Autónoma de México), Mauricio López Noriega (Instituto Tecnológico Autónomo de México), Pablo Muchnik (Siena College, Nueva York), Teresa Oñate y Zubía van Hoyer Desmet (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), José A. Pérez Tapias (Universidad de Granada, España), Carolina Ponce Hernández (Universidad Nacional Autónoma de México), Francisco Rodríguez Adrados (Universidad de Salamanca, España), Cristina Sánchez Muñoz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gonzalo Serrano E. (Universidad Nacional de Colombia), Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Héctor Zagal Arreguín (Universidad Panamericana, México), José Francisco Zúñiga García (Universidad de Granada, España).

Consejo de Redacción

Jesús Ayaquica Martínez (UIC, México), Alberto Constante López (UNAM), Leticia Flores Farfán (UNAM), Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (UIC, México), Eva González Pérez (UIC, México), Alejandra Montero González (UIC, México), María Teresa Muñoz Sánchez (UNAM, México), María Rosa Palazón Mayoral (UNAM), Raúl Pavón Terveen (UIC, México), Ricardo Rivas García (UIC, México), Jesús Valle Torres (UIC, México), Aldo Alejandro Camacho González (UIC), Iván Ruiz Armenta (UIC), Mircea Gerardo Lavaniegos Solares (UIC), Arturo Alejandro Rocha Cortés (UIC), Víctor Hugo González García (UIC), Jorge Luis Ortiz Rivera (UIC), Abel Heriberto Ayala Berber (UIC), Alejandro Gabriel Emiliano Flores (Universidad Católica *Lumen Gentium*), Karla Alejandra Hernández Alvarado (U. Anáhuac), Gerardo González Reyes (Universidad Autónoma del Estado de México), Magdalena Pacheco Regules (Universidad Autónoma del Estado de México)

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A. C. Editora responsable: Nancy Sanciprián Marroquín. Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102. Número de Certificado de Licitud de Título: 12786. Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358. ISSN: 1665-7551. Dirección: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C. P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México.

ÍNDICE

Presentación	7
<i>Guadalupe Antonia Domínguez Márquez y Mircea Gerardo Lavaniegos Solares</i>	
I. MONOGRÁFICO	
Avatares del esoterismo occidental	
Análisis de <i>Das Märchen</i> de Goethe desde la tradición alquímica y rosacruz	27
<i>Gerardo Luna Espinoza</i>	
Influjos masónicos en la novela moderna chilena: una aproximación a <i>Don Guillermo</i> (1860) de José Victorino Lastarria	53
<i>Carlos Ruiz Figueroa</i>	
Masones, mesmerizadas, ocultistas y satanistas en el manicomio: corrientes esotéricas y discursos auxiliares en <i>El caso clínico</i> (1916) de Antonio de Hoyos y Vinent	73
<i>Luis Adrián Linares Sánchez</i>	
La doble existencia de Manuela Cuéllar de Aranda: las comunicaciones espiritistas como transmutación del dolor	91
<i>Dulce María Adame González</i>	
Rodolfo Menéndez y José Martí: afinidades espíritas y revolucionarias en tierras yucatecas	109
<i>Tatiana Suárez Turriza</i>	
Rasgos esotéricos en <i>Mirando al misterio</i> (1923): Elementos alquímicos en la tri-unidad espiritista del hombre. De textos herméticos al espiritismo francés	131
<i>Ana María Mancera Rodríguez</i>	
Cartografías de la transmutación: formas de ver, ser y creer en el arte contemporáneo	157
<i>Roberto Jones Romo</i>	
Alquimia y Arte Contemporáneo: transmutaciones en la obra de Alejandra Prieto	189
<i>Isidora Kauak Aguad</i>	
II. DOSSIER	
La abolición de la condición humana como efecto del desplazamiento de la acción por la fabricación en la ontología política de Hannah Arendt	215
<i>Lucero González Suárez</i>	

Perspectiva de interioridad: el humanismo materialista de Jean-Paul Sartre <i>Santiago Moreno Tonda</i>	241
III. ARTE Y RELIGIÓN	
Del genuino sincretismo como re-elaboración simbólico-cultural a la auténtica religiosidad popular como integración de la fe en la cultura. Una visión hermenéutico-analógica de la interculturalidad <i>Iván Ruiz Armenta</i>	263
IV. RESEÑAS	
Segundas Jornadas de Estudios sobre Esoterismo Occidental y Humanidades: alcances y Aplicaciones (Especial 400 Aniversario Luctuoso de Jakob Böhme) <i>Jesús Andrade Contreras y Carla Pérez Coranguez</i>	293
Nostalgia de la esperanza: <i>Obispo Rojo</i> (2024) de Francesco Taboada Tabone <i>Enrique García Perales</i>	303
<i>Hacia una pedagogía de la interculturalidad</i> (2024) de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo <i>Iván Ruiz Armenta</i>	307
V. CARPETA GRÁFICA	
Poemas de José Ricardo Chaves y obra plástica de Isidora Kauak Aguad	317

“Al cabo que esto de escribir
no es asunto de saber
(aunque haya conocimiento)
sino más bien de dejar hacer(se).
Uno presta la mano o el oído
y otro-uno mismo suelta signos con/sentidos
desde intersticios inciertos.”

José Ricardo Chaves

“Oh brahmanes,
las encarnaciones (avatārāḥ) del Señor,
del océano de la bondad, son innumerables;
como infinitos arroyos que fluyen
de vastos lagos, inagotables.”

Bhāgavata-purāṇa 1.3.26

Presentación

1. En los intersticios del esoterismo, la academia y las artes

El estudio académico de lo esotérico se ha consolidado en los últimos treinta y cinco años en la Academia europea, con epicentro en la Universidad de Ámsterdam,¹ y en los últimos quince, en la Academia Latinoamericana.² La relativa dilación de su institucionalización como un campo de estudio legítimo, se explica, por un lado, a raíz de los prejuicios derivados de los imperantes paradigmas del racionalismo, el materialismo y el marxismo, que han obstaculizado su entrada en los ambientes académicos y, por otro lado, debido a la dificultad en el proceso de delimitación de este campo de estudio y de su objeto.

La noción de “esoterismo occidental” es un constructo académico que ha tenido varios paradigmas en su desarrollo; de los cuales, los más recientes sirven de marco teórico-metodológico en los trabajos presentados en este número, con lo cual se pone de relieve su gran potencial multi e interdisciplinario, y la variedad de sus alcances y aplicaciones. La mayoría de los artículos aquí reunidos ahondan en los intersticios entre el esoterismo y el arte, sobre todo en su expresión literaria, cuya compleja relación actualiza

¹ El esfuerzo pionero en la institucionalización académica del campo fue la impartición de la cátedra de “Esoterismo Occidental” en la Escuela Práctica de Estudios Superiores en París, entre 1979 y 1992, por el teórico francés Antoine Faivre; cuyo actual responsable es el historiador Jean-Pierre Brach. Por su parte, el Centro de Historia de Filosofía Hermética y Corrientes Relacionadas (HHP), fundado en 1999, ha reunido a varios especialistas del campo como Wouter Hanegraaff, el propio Brach, Olav Hammer, Kocku von Stuckrad, Marco Pasi, Peter Forshaw, Osvald Vasiček, Joyce Pijnenburg, Egil Asprey y Tessel Bauduin, entre otros, y ofrece hoy en día en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Ámsterdam un programa académico sobre historia del esoterismo desde la licenciatura hasta el doctorado.

² Fundado en 2011, el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de América Latina (CEEEO-AL) reúne a investigadores latinoamericanos que estudian desde diversas disciplinas el esoterismo como Juan Pablo Bubello y Mariano Villalba (Argentina), Francisco de Paula Souza de Mendonça (Brasil), José Ricardo Chaves, Karen Anahí Briano, Alejandra Galicia y Guadalupe Antonia Domínguez (México), y Mauricio Oviedo (Costa Rica), entre otros. Por otro lado, el seminario virtual de Estudios de Esoterismo Occidental desde América Latina (Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México), gestionado por el propio Chaves y otros miembros del seminario, constituye un espacio de formación y diálogo para nuevos investigadores en el campo.

la necesidad de incorporar una perspectiva estética en los estudios de la religión.³ Sus autores y autoras problematizan el vínculo entre lo esotérico y las obras que analizan, evidenciando el vaivén entre tejer y destejer las redes culturales que los entrecruzan, a través de cuyo proceso sus integrantes negocian sus identidades individuales y colectivas en campos discursivos estremecidos por crisis históricas concretas. Lejos de encerrarse en la intención autoral de las y los creadores o de convertir las corrientes esotéricas en sistemas monolíticos externos,⁴ su mérito consiste en colocar la obra artística en la mediación entre los sujetos y las sociedades: lugar privilegiado por su alto contenido intersubjetivo y simbólico, es decir, abierto a nuevos sentidos, para la reconfiguración de las imágenes del mundo.

Ahora bien, este acercamiento al esoterismo occidental a través de su dimensión dinámica y creativa no sería posible sin la larga evolución del campo desde su consolidación hasta nuestros días. En este sentido, ofrecemos a continuación un breve recorrido por los diversos paradigmas y propuestas —tal y como los hemos estudiado en el programa del seminario de Estudios de Esoterismo Occidental desde América Latina— que, a la manera de la paleta de un pintor, han servido en las últimas décadas a las y los esoterólogos para captar la tonalidad de su objeto de estudio.

2. Surgimiento del campo y desarrollo de una “paleta” de enfoques

Se pueden encontrar algunos antecedentes “proto-esoterológicos” tanto en los esfuerzos de algunos eruditos y esoteristas por escribir historias

³ Véase la entrada: Alexandra Grieser, “Aesthetics”, en Robert A. Segal y Kocku von Stuckrad (eds.), *Vocabulary for the Study of Religion*, Vol. 1, Leiden/Boston, Koninklijke Brill, 2015, 14-23; donde se analiza la marginalización de la dimensión sensorial de la religión por la hermenéutica filológica de Friedrich Max Mueller, que privilegió las expresiones textuales de lo religioso en detrimento de otras prácticas rituales como la danza o las manifestaciones plásticas, y por la fenomenología de Rudolf Otto, cuyo contexto protestante favoreció el estudio racional de la interiorización de la experiencia religiosa dejando de lado las sensaciones corporales que ésta generaba en los seres humanos.

⁴ Véase la crítica al “giro literario” en los estudios de esoterismo, así como el énfasis en su dimensión artística y creativa, en: Manon Hedenborg White y Henrik Bogdan, “Introduction: Aleister Crowley, the Thelemic Tradition, and the Creative Arts”, en M. H. White y H. Bogdan (eds.), *Religion and the Arts*, 28 (1-2), Leiden/Boston, Koninklijke Brill, 2024, 1-5.

del esoterismo a lo largo del siglo XIX,⁵ como en el nacimiento del campo del estudio comparado de las religiones, hacia finales del mismo siglo.⁶ A comienzos del siglo XX, resalta entre aquellos estudios de filología comparada que se ocuparon de la revisión del impacto del ocultismo en algunas corrientes literarias el libro de Auguste Viatte *Las fuentes ocultas del romanticismo* (1928).⁷ No obstante, es hasta la segunda mitad del pasado siglo, en los años 60, cuando se habla de un primer paradigma formal en el desarrollo de nuestra disciplina.

Éste se gestó en la labor de historiadores como Paul Kristeller y Eugenio Garin, quienes se habían dado a la tarea de recuperar el estudio del hermetismo y valorar su impacto en el campo cultural del Renacimiento.⁸ En efecto, la circulación de ciertas tradiciones filosóficas helenísticas en Europa Occidental se dio como consecuencia del flujo de textos “orientales” a la misma, luego de la caída del Imperio Bizantino en 1453. Entre ellos, se encontraba el *Corpus Hermeticum*, atribuido al mítico Hermes Trismegisto, el cual fue traducido, estudiado y difundido en el contexto de la Academia Neoplatónica Florentina por sabios humanistas como Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. La recepción de estas corrientes filosófico-religiosas dio un fuerte estímulo a la producción intelectual de la época, que integró a sus intereses la búsqueda del conocimiento del cosmos, lo cual implicó la generación de nuevas actitudes, epistemologías y el desarrollo de diversas facultades y medios para lograrlo, como la intuición, la imaginación y la magia. La incorporación de dichas fuentes en la cultura renacentista por intelectuales cristianos tolerantes provocó, a su vez, una reconfiguración del cristianismo en algunos sectores de la sociedad.

⁵ Desde la academia: Jacques Matter, *Historia crítica del gnosticismo y de su influencia en las sectas religiosas y filosóficas de los seis primeros siglos de la era cristiana* (1828); y, en los albores del período ocultista, desde una perspectiva esotérica: Eliphas Lévi, *Historia de la magia* (1859).

⁶ Goblet d'Alviella, *La migración de los símbolos* (1891).

⁷ Lleva como subtítulo: *Iluminismo, Teosofía. 1770-1820* y se divide en dos tomos consagrados el primero a “El Prerromanticismo” y el segundo a “La generación del Imperio”.

⁸ Del primero, *Ocho filósofos de la Italia renacentista* (1964) y *El pensamiento renacentista y sus fuentes* (1979); del segundo, *La Revolución cultural de Renacimiento* (1967), *El Zodiaco de la vida* (1976), y *El hermetismo del Renacimiento* (1988).

Por su parte, la historiadora británica Frances Yates, interesada particularmente en la historia de la ciencia, visibilizó y amplió con sus propias investigaciones las bases académicas ya sentadas por estos pioneros, al explorar la presencia de las “corrientes herméticas” en figuras clave para el desarrollo de la Revolución Científica, como por ejemplo Giordano Bruno.⁹ La publicación de sus textos tuvo una muy buena recepción y suscitó interés tanto en la cultura popular, como en la “alta” cultura, de modo que Yates se convirtió en el rostro de la introducción y legitimación en la Academia de la así llamada “tradición hermética”. De esta forma, bajo el rubro de “hermetismo” se englobaba una diversidad de corrientes, sin que se tuviera aún claridad sobre sus particularidades, diferentes contenidos y devenires históricos; lo cual tuvo como consecuencia que se diera una importancia desproporcionada a la corriente hermética en la cultura renacentista, en detrimento de las otras tradiciones. Es importante señalar que el éxito de Yates como popularizadora de este “relato hermético” se debe a dos factores importantes: la forma ágil y fresca de su estilo retórico, y el hecho de que, a diferencia de los investigadores pioneros que escribieron sus obras en alemán e italiano, ella publicó sus textos en inglés, lo cual garantizó una mejor difusión y recepción de sus ideas.

Antes de continuar con nuestra revisión, es necesario hacer un paréntesis y mencionar la importancia que el Círculo de Eranos tuvo como “espacio de gestación” del segundo paradigma. Como es sabido, este nombre designa al grupo de intelectuales que, desde 1933, comenzó a reunirse anualmente en Ascona (Suiza) con el propósito de elaborar y estudiar de manera comparativista y multidisciplinaria un tema propuesto para cada congreso; entre los que se pueden destacar: la relación entre las distintas tradiciones culturales de Oriente y Occidente, el estudio del mito y el desarrollo de una hermenéutica simbólica.¹⁰ Entre sus miembros más ilustres, se encuentran el historiador de las religiones Mircea Eliade, el

⁹ *Giordano Bruno y la tradición hermética* (1964), *El Iluminismo rosacruz* (1972) y *Lulio y Bruno* (1982).

¹⁰ Véanse los volúmenes gemelos consagradas al Círculo de Eranos (1933-1988), editados por Blanca Solares y recientemente publicados en *Interpretatio. Revista de hermenéutica*, 10-1 y 10-2, 2025, México: UNAM.

estudioso de los mitos Joseph Campbell, el fundador de la mitocrítica Gilbert Durand, el estudioso de la psicología C. Gustav Jung, el islamólogo Henri Corbin y el filósofo, historiador y estudioso de la cábala Gerschom Scholem. A raíz de la publicación de su tesis doctoral sobre aspectos del iluminismo en el siglo XVIII, el germanista francés, Antoine Faivre, fue invitado a participar en las reuniones del Círculo en 1967; mismas que frecuentó hasta los años ochenta,¹¹ momento en que comenzó su distanciamiento ideológico y metodológico con respecto al grupo, lo que coincidió con el perfilamiento de su propia teoría esoterológica.

Pasamos ahora al segundo paradigma, el de Antoine Faivre, con quien se da la transición de la “tradición hermética” a la “tradición esotérica occidental”. En efecto, con la publicación en 1994 de su libro *Access to Western Esotericism*¹² —que está formado por una recopilación de artículos originalmente publicados en francés a finales de la década de los setenta—, el germanista introduce un modelo heurístico para sistematizar el estudio del “esoterismo”. Para ello propuso una metodología que permite, a partir de la revisión histórico-empírica de las fuentes y los materiales, no sólo afinar la distinción entre términos que se venían empleando de forma más o menos equivalente o intercambiable y sin mayor precisión conceptual —tales como hermetismo, magia, misticismo, gnosticismo y esoterismo— sino también extraer una serie de rasgos que permiten identificar si una determinada manifestación cultural puede considerarse “esotérica”.

Partiendo de este enfoque fenomenológico, Faivre define el “esoterismo” como una “forma de pensamiento”, que puede describirse mediante un modelo tipológico de seis rasgos “intrínsecos” y dos “secundarios”, a saber: 1) la idea de correspondencias universales o analogías entre los distintos niveles del cosmos; 2) la importancia de la imaginación como medio para conocer y percibir dichas correspondencias o uniones, y la

¹¹ En 1973 y 1974, Faivre impartió en Eranos las conferencias “Alquimia mística y hermenéutica espiritual” y “Las normas y la secularización del cosmos” respectivamente. En esta década también ofreció ponencias en la Université Saint-Jean de Jérusalem, fundada por su amigo Henry Corbin en 1974 y afiliada a un priorato neo-templario. Véase W. J. Hanegraaff, J.-P. Brach, y M. Pasi, (2022). “Antoine Faivre (1934–2021): The Insider as Outsider”, *Aries*, 22(2), 167-204.

¹² Se trata de la traducción al inglés de la versión original francesa publicada en 1986.

mediación de espíritus intermediarios que revelan estos secretos; 3) la noción de la naturaleza como un organismo viviente, dotada de un alma propia conectada con el alma humana; 4) la experiencia de la transmutación, es decir, la concepción de que el ser humano y toda materia en el mundo puede refinarse espiritualmente a través de una metamorfosis que los lleva a adquirir un conocimiento superior o gnosis; 5) la práctica de concordancia, que se esfuerza por encontrar el común denominador entre varias doctrinas; y 6) la transmisión o iniciación a través de un maestro, que supone la existencia de autoridades espirituales y la preservación de una tradición a lo largo de distintas generaciones de “iniciados”.¹³

Los seis componentes faivreanos —en los que se reconoce la influencia de la tematología y el estructuralismo— funcionan, en sus palabras, como “receptáculos en los cuales se distribuyen varios tipos de experiencias o imaginarios”, por lo que el carácter flexible de los mismos tiene la virtud de crear, para el campo del esoterismo, un “límite fluido, que favorece y considera su carácter transdisciplinario, el cual se desborda considerablemente en el arte, la política, la literatura y la historia de las ideas”.¹⁴

Como contrapeso a esta fluidez, Faivre determinó un par de restricciones de carácter historiográfico al estudio de los fenómenos esotéricos; en un nivel geográfico-cultural, éstos quedaban limitados a lo “occidental” y, en su temporalidad, al periodo moderno que da inicio con el Renacimiento. A partir de ello, Faivre ubicó en este último el momento de constitución de un “corpus histórico” de discursos y saberes que compartían la forma de pensamiento esotérica —como el hermetismo, la alquimia, la magia, la astrología, el gnosticismo, la cábala y el neoplatonismo— y que formaron un conglomerado sincrético, a partir del cual se desarrollaron, en los siglos posteriores, diferentes corrientes que, en su concreción contextual, fueron adquiriendo distintas particularidades; mismas que él contribuyó a perfilar historiográficamente.

¹³ A. Faivre, *Western Esotericism. A Concise History*, trad. Christine Rhone, State University of New York, Albany, 2010: 10-15.

¹⁴ A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, State University of New York Press, Albany, 1994: 16.

A principios del siglo XXI, el historiador alemán de las religiones Kocku von Stuckrad hizo una importante aportación a los debates en torno al estudio del esoterismo con la noción del “campo discursivo” en el marco del “pluralismo religioso”.¹⁵ Desde una perspectiva cercana al post-estructuralismo, a los estudios de la memoria, los estudios culturales y la fenomenología, von Stuckrad rechaza un modelo de desarrollo histórico estrictamente sucesivo, y se decanta en cambio por la revisión de la pluralidad de discursos que se dan en términos de simultaneidad y pluralidad. Asimismo, resalta la distinción entre las nociones de “tradición” y “discurso”, siendo esta última la “representación de la organización social de la tradición, la opinión y el conocimiento”.¹⁶ Los “campos discursivos” han de entenderse, entonces, como un aspecto del contexto, dentro de los cuales se posibilitan la configuración y re-configuración de identidades. En otras palabras, funcionan como “marcos” en los cuales se sitúan distintas formas de entrecruzamiento de las tradiciones y los discursos, que establecen, con frecuencia, relaciones de alteridad entre ellos, como parte de un proceso más general de creación de sentido. Según von Stuckrad, en vez de hablar de “esoterismo” —noción que apunta hacia una doctrina coherente y delimitada— sería más adecuado hablar de “lo esotérico” como un elemento de discurso en la historia europea de la religión, como una serie de motivos y temas vinculados, con la pretensión de la posesión de un conocimiento superior (gnosis).

Más adelante, el historiador holandés Wouter Hanegraaff —a quien debemos el siguiente paradigma en el desarrollo teórico esoterológico— enfatizaría la importancia del enfoque historiográfico, ya planteado por su maestro Faivre, y dirigiría su atención a la investigación de la “historicidad”, no sólo de las corrientes, sino de la construcción misma del “esoterismo” como una categoría académica, a través del rastreo de su genealo-

¹⁵ Kocku von Stuckrad, *Astrología: Una historia desde los inicios hasta nuestros días* (2003), publicada en español por la editorial Herder en 2005; *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000* (2014) y *A Cultural History of the Soul: Europe and North America from 1870 to the Present* (2022).

¹⁶ K. von Stuckrad, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, Inglaterra: Equinox, 2005, p. 6.

gía intelectual.¹⁷ Su propuesta principal es que la noción del esoterismo está fundada “en las virulentas polémicas de los pensadores protestantes de la modernidad temprana en torno a lo que muchos de ellos vieron como una tradición continua de herejía pagana, que había comenzado en la Antigüedad y que se extendía hasta (su) presente”, y que fue retomada y exacerbada por los pensadores de la Ilustración, que “la usaron para sus propios fines de presentar su cosmovisión como ‘racional’ y ‘científica’ en contraste con lo ‘irracional’ y lo ‘supersticioso’”.¹⁸ Como consecuencia de este dualismo tajante entre lo racional y lo irracional, muchas corrientes de pensamiento fueron proscritas de la legitimidad intelectual y académica, y arrojadas a lo que Hanegraaff llamó el “basurero del conocimiento rechazado”. Según esta propuesta, el nacimiento de la noción de “esoterismo”, así como su alterización y marginación, constituye una de las bases de la modernidad. Los relatos de ahí derivados se habrían arraigado en los discursos y prácticas imperialistas y colonialistas; como, por ejemplo, en el rechazo del “paganismo” y la “idolatría” en los pueblos originarios o la defensa de una cosmovisión autóctona a través de su adscripción a una *prisca theologia* o “teología primordial” supuestamente concordante con la fe cristiana.

Para el estudio de este “conocimiento rechazado”, Hanegraaff plantea un enfoque empírico-histórico que se desvincula de las posiciones “reduccionistas” y “esencialistas”, que él critica en la tipología de Faivre, y que favorece en cambio la descripción y el análisis de los fenómenos en su concreción contextual, a través de su investigación sincrónica y diacrónica. Esto para evitar la tendencia a recalcar las similitudes entre las corrientes así como la noción de “unidad” transhistórica en lo esotérico. Además, aboga por la adopción de un “agnosticismo metodológico”, es decir, del reconocimiento de que la investigación empírica de los fenómenos encuentra su límite en lo que respecta a la afirmación, por parte de los esoteristas o creyentes (representantes de una postura émica o religionista) de la existencia de una realidad meta-empírica con sus diferentes

¹⁷ W. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (2012).

¹⁸ W. Hanegraaff, “The Globalization of Esotericism”, *Correspondences*, 3 (2015), 64-65.

dimensiones, accesible sólo por medio de facultades como la imaginación y la intuición. Sin negar o afirmar la existencia de dichos ámbitos, el investigador agnóstico, desde una visión externa y neutra (ética) reconocería que la realidad empírica es la única accesible, a través de la discursividad de los fenómenos estudiados.

En contraposición con lo anterior, encontramos la postura de otros estudiosos, como el americano Arthur Versluis, quien en su libro, *Platonic Mysticism* (2017),¹⁹ critica el “externalismo radical” de Hanegraaff y su rechazo a cualquier explicación de los fenómenos que se pueda encontrar a nivel émico o interno.²⁰ Para Versluis, lo esotérico se vincula principalmente con la noción de “gnosis”: el conocimiento o percepción directa de la transcendencia total, lo cual implica, necesariamente, tomar en consideración los diferentes niveles de conciencia y las distintas técnicas (del orden de la contemplación mística o de las experiencias aportadas por el consumo de enteógenos) con las que se puede tener acceso a ellos, según las revelaciones de los practicantes émicos. En consecuencia, “la idea de que uno puede hacerle justicia a lo esotérico desde una perspectiva exotérica y sólo a través del análisis discursivo” constituye una “falacia”. O, en cualquier caso, tan sólo puede dar cuenta de las manifestaciones sociales de lo esotérico. Versluis favorece en cambio un “acercamiento empírico-histórico que no desciende al mero reduccionismo, sino que permanece abierto a las intuiciones que sólo pueden venir de una comprensión simpática de la cuestión”.²¹ Lo anterior permitiría acceder, por lo menos de forma “imaginativa”, al universo multidimensional de lo esotérico. Es importante señalar que este tipo de posturas “heterodoxas” permanece en una posición de marginalidad relativa dentro de los estudios de esoterismo occidental.

¹⁹ Es la secuela de su anterior obra *Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, Art, and Consciousness* (2004).

²⁰ En los últimos años, Hanegraaff ha modificado su postura agnóstica metodológica y ha favorecido el estudio de lo esotérico a través del enfoque experiencial y ritual de los así llamados “estados alterados de entendimiento”. Véase: W. Hanegraaff, *Hermetic Spirituality and the Historical Imagination: Altered States of Knowledge in Late Antiquity*, Inglaterra: Cambridge University Press, 2022.

²¹ A. Versluis, *Platonic Mysticism. Contemplative Science, Philosophy, Literature and Art*. Nueva York: Sunny Press, 2017, 83.

Como se ha tratado de mostrar, la conformación de este campo de estudios ha pasado por diferentes etapas y es, a la fecha, objeto de nuevas revisiones. En este sentido, podría afirmarse que se encuentra en permanente estado de construcción y deconstrucción. Para finalizar nuestros apuntes, indicaremos algunas tendencias que han cobrado relevancia en los debates académicos de los últimos diez años.

En primer lugar, observamos el cuestionamiento del calificativo “occidental” para enmarcar los estudios de lo esotérico, y el planteamiento de categorías alternativas, como lo “global” y “glocal”. Esto, a raíz de que el interés se ha desplazado, en los últimos años, a la recepción y desarrollo de los discursos esotéricos en otros campos culturales, como India, Latinoamérica, el Medio Oriente, etcétera. De tal suerte, se ha problematizado el empleo de dicho calificativo por promover un “esencialismo *cultural*” que aísla el esoterismo de otras prácticas y formas de pensamiento “no occidentales”, así como de disciplinas que permitirían reflexionar en los procesos culturales que han atravesado al fenómeno desde su origen; tales como la heterodoxia religiosa, la globalización, los relatos sobre un conocimiento primigenio y los intercambios coloniales e interculturales.²²

Por otro lado, en vista de la pluralidad de metodologías y enfoques para estudiar lo esotérico, y las consecuentes confusiones y ofuscamientos que ella suscita, se observa un retorno a lo tipológico, tanto en posturas neo-faivreanas como en la construcción de nuevos modelos, como el Bernd-Christian Otto para definir las “prácticas esotéricas”.²³ Esta última aproximación da cuenta del interés creciente por parte de las y los investigadores por la dimensión émico-práctica de lo esotérico. Preguntas como: ¿qué herramientas teóricas y metodológicas son las más adecuadas para comprenderlo? ¿acaso el intérprete se ve forzado a suspender sus propios prejuicios cientificistas en aras de adentrarse en el “mundo imaginal” de lo esotérico?, entre otras, son en la actualidad tema candente de discusión.

²² Egil Asprem y Julian Strube, “Esotericism’s Expanding Horizon: Why This Book Came to Be”, *New Approaches to the Study of Esotericism*, editado por E. Asprem y J. Strube, Leiden/Boston, Brill, 2021, 1-19.

²³ Bernd-Christian Otto y Michael Lackner (eds.), *Comparing Esoteric Practices from a Global Perspective: Experiments in Collaborative Authorship* (2026), publicación próxima.

En cualquier caso, las posibilidades multi e interdisciplinarias de este campo de estudio son enormes, porque la integración de la dimensión esotérica en el estudio de los fenómenos culturales, por lo menos desde la modernidad a la fecha, nos ayuda a replantear, diversificar y enriquecer nuestros discursos sobre el devenir cultural. Esperamos que esta compilación de artículos, obras plásticas, reseñas y poemas en torno al esoterismo occidental constituyan una motivación para beber de esta “agua viva” como diría el evangelista Juan,²⁴ cuyos avatares, inagotables como las encarnaciones de Visnú, continúan alimentando la espiritualidad del ser humano moderno.

3. Descripción general de los trabajos

I. Monográfica

En el primer artículo titulado “Análisis de *Das Märchen* de Goethe desde la tradición alquímica y rosacruz”, Gerardo Luna analiza este cuento del escritor canónico alemán a partir de su contexto histórico y cultural, situándolo entre la Ilustración, la Revolución francesa y el proyecto estético de Schiller en la revista *Die Horen*. Se muestra cómo, frente a los excesos del racionalismo y la violencia revolucionaria, Goethe propone mediante símbolos alquímicos y teosóficos una vía de transformación espiritual que une naturaleza y espíritu. El análisis interpreta a los personajes y elementos del cuento como figuras de un proceso iniciático y alquímico en el que la imaginación ocupa un lugar central. En conjunto, el capítulo presenta el relato como una pieza de transición entre clasicismo y romanticismo, y como un modelo en el que lo estético y lo esotérico convergen en la obra goethiana.

El artículo de Carlos Ruiz, titulado “Influjos masónicos en la novela moderna chilena: una aproximación a *Don Guillermo* (1860) de José Victorino Lastarria”, replantea la lectura de dicho texto, no solo como alegoría política o relato fantástico, sino como una obra inscrita en la estética

²⁴ Juan 4, 10: ὕδωρ ζῶν.

esotérica ligada a la masonería, el espiritismo y la alquimia. Se analiza cómo el protagonista, Don Guillermo Livingston, funciona como maestro iniciático en un proceso de transformación espiritual y política, donde se combinan pruebas, símbolos masónicos y metáforas de transmutación. El viaje a Espelunco simboliza la ruina colonial y el choque entre catolicismo, secularización y fuerzas demoníacas como representación de los conflictos nacionales; pero el fracaso heroico final se interpreta no como derrota, sino como señal de que la emancipación requiere una heroicidad colectiva.

En el artículo “Masones, mesmerizadas, ocultistas y satanistas en el manicomio: corrientes esotéricas y discursos auxiliares en *El caso clínico* (1916) de Antonio de Hoyos y Vinent”, Luis Adrián Linares analiza dicha novela corta desde la perspectiva del esoterismo occidental, mostrando cómo la obra articula masonería, mesmerismo, ocultismo y satanismo en un contexto de tensiones entre ciencia, religión y creencias marginales. La protagonista, María de las Angustias, hija de un médico positivista, se transforma del “ángel del hogar” en bruja satánica, atravesando patologización, erotización y muerte en una misa negra. El texto, en forma de caso clínico, mezcla discursos médicos y esotéricos, mientras la figura de Luis Simarro vincula ciencia y masonería. En conjunto, la novela revela cómo Hoyos y Vinent une decadentismo, ocultismo y satanismo como crítica estética y espiritual a la modernidad.

En su artículo “La doble existencia de Manuela Cuéllar de Aranda: las comunicaciones espiritistas como transmutación del dolor”, la investigadora Dulce María Adame recupera la figura de Cuéllar de Aranda, colaboradora de *La Ilustración Espírita* entre 1876 y 1878, destacando su papel como médium y escritora en un contexto de auge del espiritismo en México. Sus comunicaciones y poemas, motivados en parte por la muerte de su hijo, exploran el tránsito del alma, la esperanza y el progreso espiritual, transformando el duelo íntimo en enseñanza moral y militancia doctrinal. A partir de esta producción, se propone leerla como “sujeto esotérico”, capaz de articular experiencias personales con una práctica

colectiva que contribuyó a consolidar el espiritismo como fenómeno cultural y religioso entre la República Restaurada y el Porfiriato temprano.

En su artículo “Rodolfo Menéndez y José Martí: afinidades espíritas y revolucionarias en tierras yucatecas”, Tatiana Suárez explora la polifacética amistad entre dos luchadores sociales y espiritistas cubanos exiliados en México a causa de sus ideales independentistas. Analizando los poemas *Mesiánicas* de Menéndez, publicados en el periódico espiritista *La Ley de Amor* (1876-1879), los cuales se describen como interpretaciones de pasajes bíblicos inspiradas en el espiritismo de Allan Kardec, la investigadora campechana esclarece el fundamento filosófico espiritista de los proyectos educativos y políticos llevados a cabo por José Martí en Cuba y por Menéndez de la Peña en México; los cuales democratizaron la enseñanza integrando a las clases bajas, a las mujeres y a los niños, y abogaron por una formación integral del ser humano que incluía su desarrollo espiritual.

En “Rasgos esotéricos en *Mirando al misterio* (1923): Elementos alquímicos en la tri-unidad espiritista del hombre. De textos herméticos al espiritismo francés”, Ana María Mancera aborda la obra antes mencionada del médico colombiano Luis Zea Uribe, poniendo de manifiesto los simbolismos compartidos por el espiritismo y la alquimia en torno a la estructura ternaria del microcosmos (ser humano) y del macrocosmos (naturaleza). A través de una fina aplicación de las nociones de “sistema de correspondencias” y de “naturaleza viva”, la joven historiadora ofrece argumentos sólidos para la incorporación del espiritismo kardeciano, el cual fue reinventado en Colombia a principios del siglo XX por “médicos románticos” como el Dr. Zea, dentro del espectro de las corrientes esotéricas que perduran hasta nuestros días.

En su artículo “Cartografías de la transmutación: formas de ver, ser y crear en el arte contemporáneo”, Roberto Jones nos ofrece un mapa histórico-crítico pero también sensible para participar en el devenir que las obras de arte nos proponen, no accidentalmente, sino como su esencia profunda: sitio de transformación, reintegración y reinención de un mundo fragmentado por el individualismo propagado por los medios de

comunicación masiva y la informática de la dominación. Amalgamando las teorías renacentistas sobre el arte, el posthumanismo y la esoterología, Roberto nos revela “la esencia multifacética del arte contemporáneo” —arte ambiguo y difícil de aprehender— que opera como un “espejo de las complejidades de la vida” jaloneada por los sentidos latentes en las piezas. Para aproximarnos a ellas, su discurso se multiplica: la teoría, el diario poético, el viaje cibernético y el diálogo filosófico (en su sentido mayéutico de “paridor” de verdades) se entrelazan para abrazar el núcleo oculto y lleno de posibilidades de las creaciones contemporáneas.

Para finalizar, Isidora Kauak, autora del artículo titulado “Alquimia y Arte Contemporáneo: Transmutaciones en la obra de Alejandra Prieto”, establece un puente entre *alquimia espiritual* y *arte contemporáneo*, destacando la dimensión transmutadora que ambos comparten. La alquimia se entiende, siguiendo a Karen-Claire Voss, como un proceso de transmutación interior, mientras que el arte se aborda como una práctica simbólica y experiencial. Desde la definición de esoterismo occidental de Antoine Faivre, se plantea que las operaciones alquímicas iluminan la creación artística. Para ejemplificarlo, se analizan tres esculturas de la artista chilena *Alejandra Prieto: Espejo de carbón, Estratos y Espejo de pirita*, las cuales se relacionan con las fases canónicas de la alquimia: *nigredo* (caos y disolución), *albedo* (clarificación) y *rubedo* (síntesis y plenitud). Así, los materiales minerales evocan el proceso de purificación del alma, interpe-lando al espectador no solo estética, sino espiritualmente.

II. Dossier

Compuesto por dos artículos que manifiestan una reflexión crítica sobre nuestros tiempos, este dossier “filosófico” recupera las ideas de dos pensadores del siglo pasado: la teórica política Hannah Arendt, nacida en Alemania y posteriormente nacionalizada estadounidense, y el filósofo, escritor y crítico literario francés Jean-Paul Sartre. Ambos esfuerzos, de notable agudeza y profundidad, se revelan sustanciales para enfrentar la deshumanización que afecta hoy en día a nuestras sociedades modernas

de cara al impacto socioambiental producido por la industrialización y la ola de totalitarismos a nivel global que vulneran la perspectiva interior de los seres humanos.

En el artículo “La abolición de la condición humana como efecto del desplazamiento de la acción por la fabricación en la ontología política de Hannah Arendt”, Lucero González Suárez analiza conceptos centrales de su teoría política desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica, tales como la acción, la pluralidad y la natalidad. Así advierte que el auge de lo social en la Modernidad ha desplazado la acción por la fabricación, conduciendo a la abolición de la condición del ser humano caracterizado como un “ser de comienzos”. Mientras que la fabricación responde a una lógica de producción, repetición y control, la acción —entendida por Arendt como el libre ejercicio de iniciar algo nuevo— se despliega de manera privilegiada en el espacio público, donde toda aparición adquiere un carácter plural y contingente, y donde es posible reconfigurar nuestras identidades y realidades compartidas.

Por su parte, en su artículo “Perspectiva de interioridad: el humanismo materialista de Jean-Paul Sartre”, Santiago Moreno Tonda nos involucra en el contexto de recepción de la *Crítica de la razón dialéctica*, obra en la que un Sartre maduro se proponía descubrir “los complejos juegos de la praxis y de la totalización” que rigen el acontecer humano. En respuesta a la crisis actual de las humanidades, que Santiago distingue como una “crisis del humanismo en su sentido antropocéntrico”, este ensayo reúne la historia, la filosofía y la antropología para ofrecernos una perspectiva radicalmente humanista, donde la materia es exterioridad en proceso de ser interiorizada y la praxis común, un intersticio de reciprocidad mediadora. Es a través de ambas que el ser humano reconoce su ligazón elemental y atisba las posibilidades de una acción revolucionaria que superase la dimensión alienante de la historia.

III. Arte y religión

Esta sección está integrada por el artículo de Iván Ruiz Armenta titulado “Del genuino sincretismo como re-elaboración simbólico-cultural a la auténtica religiosidad popular como integración de la fe en la cultura. Una visión hermenéutico-analógica de la interculturalidad”. Partiendo de un marco hermenéutico, que abreva de las reflexiones de Mauricio Beuchot y de Paul Ricoeur, así como de la propuesta de interculturalidad de Ramiro Gómez Arzapalo, entre otros, en este artículo se analiza el sincretismo religioso, describiéndolo como una reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales que se expresa genuinamente en la religiosidad popular. El autor rechaza la idea de que el sincretismo sea una mezcla confusa de elementos disímiles y, en cambio, lo presenta como un proceso dinámico, activo y fecundo de refundación y diálogo intercultural que enriquece y fortalece las culturas involucradas.

IV. Reseñas

En su reseña sobre las “Segundas Jornadas de Estudios sobre Esoterismo Occidental y Humanidades: Alcances y Aplicaciones (Especial 400 Aniversario Luctuoso de Jakob Böhme)”, Jesús Andrade Contreras y Carla Pérez Coranguez nos ofrecen una descripción pormenorizada de las diversas mesas que reunieron a algunos investigadores en Latinoamérica del campo, en el marco de la segunda emisión de este enriquecedor evento, coordinado por la Dra. Guadalupe Antonia Domínguez y llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en 2024. Algunas de las ponencias aquí reseñadas fueron el sustento oral para la escritura de los artículos compilados en la sección monográfica de este número. De manera que los lectores están invitados a complementar su lectura de algún artículo de interés con el comentario sobre su anterior puesta en escena, en un ejercicio de arqueología reciente.

Transitando al ámbito del cine, la reseña de Enrique García Perales, titulada “Nostalgia de la Esperanza” y consagrada al documental *Obispo*

Rojo (2024) de Francesco Taboada Tabone, es una lúcida reflexión acerca del olvido dosificado en la figura del obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, dentro de la historia oficial del siglo pasado en México. Reconstruyendo el tejido de relaciones entre intelectuales, luchadores sociales, sacerdotes y artistas, que constituyó el *humus* que nutrió la vida y obra del “obispo rojo”, Enrique expresa la nostalgia por un clima cultural desaparecido y reclama con audacia el restablecimiento en la memoria colectiva de su heterodoxa fe para hacer resurgir la esperanza.

En sintonía con esta propuesta, nos encontramos con la reseña de Iván Ruiz Armenta sobre el libro de Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo *Hacia una pedagogía de la Interculturalidad*, publicado en 2024; en el cual se plantea la creación de espacios de encuentro y diálogo que aborden problemas comunes desde una perspectiva ética y esperanzadora. El autor reconoce la pertinencia de esta pedagogía en un mundo donde predomina el aislamiento individual. A su vez, retoma conceptos clave de su propuesta que resaltan la importancia de la cosmovisión y la interacción entre culturas para la formación de la identidad personal y colectiva.

V. Carpeta gráfica

Para cerrar el presente número, ofrecemos una muestra fotográfica de la producción, de 2018 a 2025, de la artista visual e investigadora chilena Isidora Kauak, quien también colabora con un artículo de la sección monográfica. La obra de Isidora se inspira del esoterismo occidental considerado en un amplio espectro, que abarca desde las prácticas clarividentes de John Dee en el siglo XVI hasta la antroposofía de Rudolf Steiner en el XX, pasando por los imaginarios de la alquimia, la magia y el espiritismo. Asimismo, abreva de fuentes “no-occidentales” como la medicina ayurvédica de la India y los rituales funerarios de los habitantes de la isla de Chiloé, Chile.²⁵ Siguiendo la estela de Hildegarda de Bingen, Hilma af

²⁵ Véase su reciente ensayo: Isidora Kauak Aguad, *Esoterismo occidental: Cartografía de una dimensión abyecta*, Kikuyo editorial, Santiago de Chile, 2024; y su obra plástica en: <https://www.isidorakauak.com/>

Klint y Joseph Beuys, quienes conjugaron sus búsquedas espirituales con sus procesos creativos y curativos, la artista Kauak explora los confines de la muerte a través de una imaginación taumatúrgica, donde los espíritus vegetales y animales brotan para encarnar su postrero canto. Canto bello y alegre, como el que exhalan los cisnes en la hora serena de su muerte, con el que comparaba Sócrates su propio filosofar en el umbral antes de beber la cicuta; que por el arte de la taxidermia, transformada en técnica de alquimistas, resuena translúcido en las piezas. En simbiosis con sus materiales y herramientas, así como con las imágenes que éstos detonan, la artista crea atmósferas en las que nos perdemos para poder ser guiados por las voces sibilinas que emanan de la negra tierra. Porque en *los senderos de luz y sombra, responderán clarividencias: formas de pensamiento*.

Como contrapunto de la imagen, los poemas esotéricos de José Ricardo Chaves complementan la experiencia estética del lector, y muestran que la labor docente, de investigación y de creación no se excluyen, sino que se alimentan mutuamente. En este sentido, la obra de Chaves se erige como un recordatorio constante de que el rigor científico puede ir acompañado del más puro espíritu de experimentación creativa y libertad.

Guadalupe Antonia Domínguez Márquez y
Mircea Gerardo Lavaniegos Solares

**I. MONOGRÁFICO / AVATARES
DEL ESOTERISMO OCCIDENTAL**

Análisis de *Das Märchen* de Goethe desde la tradición alquímica y rosacruz

Analysis of *Das Märchen* by Goethe from the Alchemical and Rosicrucian Tradition

Gerardo Luna Espinoza*

Resumen

La vasta obra literaria de Goethe ha sido estudiada desde distintas perspectivas, sobre todo cuando se trata de realizar un trabajo hermenéutico de alguna de sus creaciones. A pesar de que se conocen varias de las fuentes esotéricas a las que Goethe tuvo acceso y la influencia que dichas corrientes tuvieron en su cosmovisión, sigue existiendo aún desconocimiento e incertidumbre sobre los aspectos esotéricos que subyacen en gran parte de sus obras. En este trabajo se pretende analizar algunos de los personajes de *Das Märchen* (“El cuento de la serpiente verde”), desde el marco de los estudios esoterológicos.

Palabras clave

Teosofía; Alquimia; Rosacruzismo; Revolución Francesa; Discurso Esotérico

Abstract

*Goethe's vast literary work has been studied from various perspectives, especially when it comes to hermeneutical analysis of some of his works. Despite the fact that several of the esoteric sources to which Goethe had access, and the influence these currents had on his worldview, are known, there remains a lack of knowledge and a uncertainty about the esoteric aspects underlying many of his works. This paper aims to analyze some of the characters featured in *Das Märchen* (The Tale of the Green Serpent) within the framework of esoterological studies.*

Keywords

Theosophy; Alchemy Rosicrucianism; French Revolution; Aesthetic Discourse

* Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

Ala llegada de la Ilustración, las ideas filosóficas y la concepción científica de la naturaleza ocasionaron un cambio radical, desplazando del ámbito académico el conocimiento denominado hoy en día como “esotérico” (Hanegraaff, 2012). A consecuencia de este cambio de paradigma epistemológico, junto con el estallido de la Revolución francesa, surgió la necesidad por parte de algunos pensadores y escritores de la época de encontrar nuevas formas de pensamiento que se adaptaran mejor a las concepciones mecanicistas y racionalistas que gradualmente ganaban terreno en la escena cultural europea, pero que, al mismo tiempo, recuperaran la parte espiritual que parecía “desvanecerse” con la llegada de la secularización y los ideales ilustrados. Para abordar dichos acontecimientos, a finales del siglo XVIII se suscitaron una serie de encuentros entre el escritor Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) y el escritor Friedrich Schiller (1759-1805).

En torno a las conversaciones entre ambos escritores surgió la revista *Die Horen* (*Las horas*, 1794-1795), fundada por Schiller, en la que se reunió a algunos de los más renombrados pensadores y escritores germanoparlantes (entre ellos Goethe), con el fin de unir a la gente alrededor de un mismo círculo filosófico y artístico. Por otro lado, Schiller propuso la redacción de la revista para tratar de superar la Francia revolucionaria, a través de un cambio alternativo de tipo espiritual y de una “terapia estética”, ya que, según su perspectiva, la desmesura en las acciones de la Revolución (como ocurrió en Francia tras la llegada de los jacobinos) demostró que el ser humano no era capaz aún de obtener la libertad.

Goethe participó en la revista con su texto “Conversaciones de exiliados alemanes” (*Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*, 1795), en cuyos fines narrativos se invitaba al lector a la reflexión y al autoconocimiento. Para concluir con la redacción de la revista, publicó “El cuento de la serpiente verde” (*Das Märchen*, 1795), en el que se insertan distintas ideas de algunas tradiciones esotéricas a las que tuvo acceso desde su juventud, como la alquimia y la teosofía, con el fin de expresar el deseado

cambio espiritual, ontológico y de conciencia de la humanidad, aunque de manera abstracta y simbólica.

En este trabajo se ofrecerá una hermenéutica en clave esotérica de *Das Märchen*, centrada en algunos de sus elementos discursivos provenientes de corrientes esotéricas específicas, tales como la teosofía, el rosacrucismo y la alquimia espiritual. Se analizará brevemente el contexto histórico en el que surgió, así como también se explicará la manera en que Goethe creía que se debía llevar a cabo el cambio en la conciencia, apartándose en gran medida de la ciencia mecanicista. Finalmente, se procederá al análisis del texto, destacando la presencia discursiva de las corrientes esotéricas anteriormente mencionadas.

El nacimiento del cuento goetheano

Antes de que comenzaran los levantamientos armados en Francia a finales del siglo XVIII, las teorías filosóficas de Rousseau (1712-1778), como también las de Kant (1724-1804), operaban sobre todo a nivel intelectual y abstracto. Cuando estalló la Revolución, las ideas filosóficas sobre la libertad dieron esperanza a la gente, que finalmente veía a la filosofía como algo tangible. El pensamiento y la escritura salían del ámbito mental, para cambiar la realidad y para acabar con la injusticia que había prevalecido durante el antiguo régimen. Al inicio de la Revolución, intelectuales germanos como Schiller tenían la esperanza de que aquel cambio político condujera a la humanidad hacia un estado de conciencia en el que saliera a relucir lo mejor de ésta, y que en conjunto se alcanzara la libertad. No obstante, la intolerancia, el totalitarismo y la violencia en nombre de la libertad aumentó tras el régimen jacobino, y la tiranía provocó que muchos optaran por darle la espalda a la revolución, como ocurrió con Schiller (Safranski, 2021, pp. 35-36).

Aunque Goethe no estaba en desacuerdo con la *Aufklärung* (Ilustración), y aunque muchos de los pensadores y escritores de la época practicaron la ciencia con entusiasmo, se rechazó la separación tajante entre lo material y lo espiritual, establecida por los nuevos ideales de la moderni-

dad, por lo cual se decantaron por un proyecto que reconciliara al hombre y la naturaleza, y también por participar en un movimiento espiritual que expresara la nostalgia hacia el todo y un deseo de restaurar su significado a la unidad del mundo. Es en este contexto histórico que surge *Das Märchen*. Como se mencionó antes, al comenzar las revueltas en Francia, Schiller se propuso iniciar con la revista *Die Horen*, con el fin de preparar al pueblo alemán para alcanzar la unidad y la libertad (Staiger, p. 28). Las “Conversaciones de exiliados alemanes” que Goethe redactó entre noviembre de 1794 y septiembre de 1795, sirvieron para contribuir con la revista fundada por Schiller en junio de 1794, donde *Das Märchen* constituye el final del ciclo narrativo, al igual que el final de la revista.

Entre los propósitos de la revista se pretendía buscar la verdadera libertad por medio de la educación del hombre, el discurso estético y la narración, gracias al alcance y la efectividad que ésta tuvo para dar pie al cambio de régimen en Francia. Las “Conversaciones de exiliados alemanes” fue una de las respuestas más directas de Goethe a la situación política y social que propició la Revolución, y debido a las críticas hacia tal acontecimiento presentes en algunos de sus textos, fue criticado en su época y se le señaló como reaccionario; clasificación contra la que él mismo se defendió y trató de refutar a través de reflexiones en sus diarios y posteriormente también en las conversaciones con su secretario Eckermann (Eckermann, pp. 503-504).

Durante la Revolución, a Goethe le preocupaba que los cabecillas revolucionarios guiaran al pueblo por caminos deplorables, ya que, según él, los demagogos y doctrinarios los utilizaban para cumplir sus propios fines. No estaba a favor de la monarquía ni del viejo orden, pero tampoco aprobaba la acción revolucionaria, por el hecho de que creía que ni el monarca, ni el burgués, ni el pueblo eran capaces de controlar todo un sistema, y por ende la vida de miles de personas, ya que no eran siquiera capaces de manejarse a sí mismos (Safranski, 2016, p. 38).

Volviendo a los fines de la revista, la aspiración de Schiller era que la construcción estética de la realidad, en este caso a través del arte de la narración, contribuyera a la educación moral, con la perspectiva de

elaborar nuevas formas de comunicación y comprensión entre el pueblo.¹ El llamado de Schiller hacia la experiencia estética inmanente consistía en la confrontación con la realidad interior del ser humano, de la cual la realidad externa finalmente emerge. Al igual que Schiller, Goethe trataba de conseguir que surgiera el procesamiento imaginativo de la realidad, la reproducción del mundo que nos rodea, a través del “mundo interior” (Clement, p. 244), ya que, una vez habiéndose enfrentado consigo mismo al descender a las profundidades del ser, el humano sería capaz de alcanzar la libertad:

Y en lo que respecta al buen corazón y al excelente carácter, sólo diré esto: en realidad sólo actuamos bien, en la medida en que nos conocemos a nosotros mismos; la oscuridad sobre nosotros mismos nos dificulta hacer lo correcto [...] Pero la arrogancia ciertamente nos llevará al mal (Goethe, 1891, p. 55).²

Por otro lado, junto al *Bildungsroman*, la concepción estética del símbolo de tipo alquímica influyó en Goethe al escribir *Das Märchen*, ya que, al emplear la narrativa simbólica, intentó mostrar un cambio ontológico con respecto al entendimiento de la realidad, contribuyendo con la misma idea de “revolución espiritual” que Schiller proponía como objetivo de la revista, pero expresado por medio de una representación de carácter alegórico y simbólico, relacionado con las tradiciones esotéricas y sus contenidos temáticos. En sus estudios sobre la naturaleza, el símbolo es

¹ La propuesta estética de Schiller fue influida por el juicio estético de Immanuel Kant, para quien la experiencia sublime significa el triunfo de la parte supra sensorial del yo sobre la materia y la parte finita de ésta. Mientras que la belleza se basa en la experiencia sensorial, para Kant, lo sublime aspira a abandonar los sentidos (aunque parte de éstos) para avanzar hacia una especie de conocimiento superior, cuestión que, desde su perspectiva, la experiencia de lo bello no es capaz de hacer. Desde esta perspectiva se cree que la belleza y lo sublime se oponen entre sí, por lo que Schiller, así como los idealistas Schelling y Hegel, intentaban superar esta oposición al argumentar que, sin la unificación o síntesis entre la belleza y lo sublime, el yo permanece dividido entre sensibilidad y moralidad (Hammermeister, p. 34).

² “Und was das gute Herz, den trefflichen Charakter betrifft, so sage ich nur soviel: wir handeln eigentlich nur gut, insofern wir mit uns selbst bekannt sind; Dunkelheit über uns selbst läßt uns nicht leicht zu, das Gute recht zu thun (...) Der Dünkel aber führt uns gewiss zum Bösen.”

percibido con una revelación de aquellas cosas que son inaccesibles para la razón: “Este es el verdadero simbolismo, donde lo particular representa lo más general, no como un sueño y una sombra, sino como una revelación viva e instantánea de lo incognoscible” (Goethe, 1949, p. 31).³

Las “Conversaciones de exiliados alemanes”, y *Das Märchen*, son obras que se consideran a menudo de menor importancia, puesto que fueron escritas en paralelo a la novela “Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister” (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1795), la cual tuvo una repercusión más amplia. Sin embargo, *Das Märchen* no deja de ser un texto de gran importancia porque representa un momento decisivo no sólo en la evolución del pensamiento de Goethe, sino también porque cumple una función de umbral del desarrollo de su obra literaria, que es la bisagra entre el clasicismo y el romanticismo, al igual que el *Wilhelm Meister*, y constituye un ejemplo paradigmático de la amalgama entre lo esotérico y lo estético a nivel literario. Tanto el *Wilhelm Meister* como *Das Märchen* surgieron en torno a las pláticas entre Goethe y Schiller sobre el discurso estético, siendo el *Märchen* una especie de respuesta artística a la propuesta filosófica de Schiller, con la que Goethe no estaba del todo de acuerdo.

La cosmovisión de Goethe y su relación con el esoterismo

La epistemología científica de Goethe consistía en una forma de percibir a través de la experiencia intuitiva denominada “*Anschauung*” (contemplación), en la que la imaginación juega un rol importante en la comprensión de la realidad. Esta *Anschauung* es un conocimiento que se adquiere mediante la contemplación del aspecto visible del fenómeno, de la realidad, para después experimentarlo por medio del “órgano interno”, que es la imaginación (*Einbildungskraft*). Con respecto al término “*Anschauung*”, Goethe menciona lo siguiente:

³ “Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.”

Quienes observan (*die Anschauenden*) ya se comportan productivamente, y el conocimiento, al incrementarse, exige, sin notarlo, la observación [...] y por mucho que los sabios se crucifiquen y bendigan ante la imaginación, deben, sin embargo, antes de comprenderse a sí mismos, llamar en su ayuda a la imaginación productiva (Goethe, 1949, p. 74).⁴

Este aspecto nos recuerda el valor que se le daba a la imaginación y a la experiencia intuitiva por parte de teósofos y alquimistas, así como también al conocimiento obtenido por su propia vivencia y, por otro lado, es una de las características que propone Faivre dentro de su tipología de seis aspectos que permiten reconocer la forma de pensamiento esotérica, basándose sobre todo en el estudio de textos esotéricos producidos en el ámbito alemán de los siglos XVI-XVIII. De acuerdo con el historiador Wouter Hanegraaff, la imaginación, durante el romanticismo, no era percibida simplemente como una facultad de visualización, sino también como un “poder” creativo mediante el cual la mente “obtiene una visión interna de la realidad”, con el que se “lee la naturaleza como un símbolo de algo dentro de la naturaleza que normalmente no se percibe” (Hanegraaff, 1994, p. 243).

El hecho de que Goethe concibiera a la imaginación como un “órgano interno” de percepción, parece provenir de las enseñanzas de Paracelso, quien lo describe con palabras similares. En diversas manifestaciones esotéricas se ha descrito a la imaginación y la intuición como una especie de “ojo” espiritual, con el que se “observa” una dimensión distinta de la realidad que yace en cada mínima parte del universo (Goethe, 1949, p. 79).

La aproximación del método goetheano hacia el conocimiento consistía en hacer que el fenómeno fuera visible (para la conciencia u ojo interno), sin la necesidad de imponer constructos mentales subjetivos. En esta manera de contemplar, no se pretende examinar los fenómenos intelectualmente, sino que se procura visualizarlos en la mente de manera sensorial,

⁴ “Die Anschauenden verhalten sich schon produktiv, und das Wissen, indem es sich selbst steigert, fordert, ohne es zu bemerken, das Anschauen [...] und so sehr sich auch die Wissenden vor der Imagination kreuzigen und segnen, so müssen sie doch, ehe sie sich verstehen, die produktive Einbildungskraft zu Hülfe rufen.”

mediante el proceso que Goethe llamó “*exakte sinnliche Phantasie*”, refiriéndose a la imaginación sensorial exacta. En los escritos sobre la naturaleza, Goethe menciona lo siguiente: “La verdad, idéntica a lo divino, nunca puede ser reconocida directamente por nosotros: sólo la vemos en el reflejo, en el ejemplo, en el símbolo, en manifestaciones individuales y relacionadas” (Goethe, 1949, p. 40).⁵ Como menciona Hanegraaff, la preferencia por el mito y el símbolo es característica de la perspectiva romántica, en donde el artista se expresa mediante éstos, ya que la naturaleza es un lenguaje simbólico, y “la facultad de los símbolos es la imaginación” (Hanegraaff, 1994, p. 244).

El método de investigación goetheano era una alternativa al enfoque reduccionista y mecanicista de la ciencia que se estaba volviendo cada vez más popular en su época. En lugar de dividir los fenómenos naturales en sus componentes y analizarlos de forma aislada, se trataba de comprender la interconexión de todas las cosas y la naturaleza holística del mundo natural: “Cada ser vivo no es un individuo, sino una mayoría [...] Estos seres en parte ya están conectados originalmente, en parte se encuentran y se unen” (Goethe, 1949, p. 84).⁶ El concepto de “imaginación sensorial exacta” enfatiza la importancia de usar todas las facultades comunes, así como también la imaginación y la intuición, para comprender el mundo natural (Bortoft, p. 92).

Para Antoine Faivre, la imaginación esotérica es un órgano de percepción distinta a los sentidos ordinarios; es el medio que permite alcanzar otros niveles de la realidad. Recordemos que la imaginación se emplea para descifrar los “símbolos” del universo y de la naturaleza, para poder ver las correspondencias y la Unidad, aún dentro de la multiplicidad. También en la cosmovisión de Goethe, la imaginación va ligada a las simpatías y relaciones no causales-lineales entre las distintas partes del universo; se

⁵ “Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, lässt sich niemals von uns direkt erkennen: wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen. Wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.”

⁶ “Jedes Lebendige ist kein Einzelnes, sondern eine Mehrheit [...] Diese Wesen sind teils ursprünglich schon verbunden, teils finden und vereinigen sie sich.”

vincula a la revelación del símbolo, de la introspección, de la observación y reflexión sobre la naturaleza. La imaginación activa, en relación con el romanticismo y el esoterismo, tiene como meta superar la alienación entre la mente y la naturaleza, ya que ésta crea en el acto mismo de percibir (Hanegraaff, 1994, p. 251):

Mientras que el elemento “organicista” se refiere a la naturaleza de la realidad, el elemento de “imaginación” en el romanticismo se refiere a los medios cognitivos mediante los cuales se percibe esta realidad. Es a través de la imaginación que la realidad se percibe y se constituye como un todo vivo de mente y naturaleza [...] En este sentido, la imaginación es el medio para alcanzar la gnosis (Hanegraaff, 1994, p. 258).

En relación con otra de las seis características que propuso Faivre en su tipología (naturaleza viva, en este caso), se debe mencionar también que, para Goethe, la naturaleza era percibida como una entidad viva, en la cual cada parte del universo y cada ser que lo habita está relacionado entre sí: “En la naturaleza viva no sucede nada que no esté conectado con el todo [...] Todas las manifestaciones de los seres están relacionadas [...] surgir y perecer, creación y destrucción, nacimiento y muerte, todo funciona uno a través del otro, en el mismo sentido y en la misma medida” (Goethe, 1949, pp. 26-30, 31).⁷ Como bien sabemos, la visión romántica de la naturaleza fue una reacción a las concepciones mecanicistas del siglo XVIII. Los románticos concebían la naturaleza como un todo orgánico que no se separa de los valores estéticos, a la vez que ésta también era percibida como un lenguaje o un sistema de símbolos. Todas estas ideas estaban estrechamente relacionadas con el concepto romántico de una cooperación e interacción íntima y dialéctica entre sujeto y objeto en el acto de percepción (Hanegraaff, 1994, pp. 243-244).

⁷ “In der lebendigen Natur geschieht nichts, was nicht in einer Verbindung mit dem Ganzen steht [...] Alle Manifestationen der Wesenheiten sind verwandt [...] Entstehen und Vergehen, Schaffen und Vernichten, Geburt und Tod, alles wirkt durcheinander, in gleichem Sinn und gleicher Maße.”

De manera similar a los románticos, Goethe estaba en desacuerdo con el postulado kantiano de que no existía acceso directo a ese otro mundo oculto tras bambalinas, tras el mundo físico (Bortoft, p. 105), sino que sólo existe el fenómeno en sí, aunque tiene otra dimensión, un aspecto adicional que no es un elemento sensorial, por lo que a la mente cotidiana se le presenta como algo aparentemente oculto. Este aspecto de su cosmovisión lo podemos ver reflejado también en algunas de sus obras literarias, como, por ejemplo, en la primera parte de *Fausto*, cuando el personaje homónimo afirma lo siguiente: “¿Acaso soy un dios? ¡Estoy iluminado! Veo la naturaleza activa en estos rasgos puros que yacen ante mi alma. Apenas ahora comprendo lo que dice el sabio: El mundo de los espíritus no está cerrado; ¡Tu mente está cerrada, tu corazón está muerto!” (Goethe, 2017, pp. 40-41).⁸ Como ya se mencionó anteriormente, con lo que Goethe llama *Auge des Geistes* (ojo de la mente) se percibe un aspecto del objeto que es invisible o inexistente para el órgano sensorial físico.

Al igual que ocurre en la práctica de la alquimia espiritual, así como en otras formas de esoterismo, en el método goetheano, el conocedor de la naturaleza no es un simple observador, sino un participante en los procesos de ésta, la cual, desde esta perspectiva, actúa en la mente para producir conscientemente el fenómeno no sensorial, a la vez que actúa externamente para producirlo en materia. Goethe decía al respecto que “mediante la observación de la naturaleza siempre creadora, deberíamos hacernos dignos de participar espiritualmente en sus producciones” (citado por Bortoft, p. 152), pues la realidad no está completa antes de ser conocida; el observador juega aquí un rol en la creación de la realidad, y la barrera entre sujeto y objeto queda derribada.

⁸ “Bin ich ein Gott? Mir wird so Licht! Ich schau’ in diesen reinen Zügen die wirkende Natur vor meiner Seele liegen. Jetzt erst erkenn’ ich was der Weise spricht: Die Geisterwelt ist nicht verschlossen; Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!”

Análisis de *Das Märchen*

Al inicio de la narración, observamos que la serpiente vive a oscuras, en las profundidades del abismo, y ha estado acostumbrada durante mucho tiempo a visitar un templo subterráneo, en el que es vagamente consciente de que algunos misterios están ocultos. Aquellos misterios son entendidos sólo con la ayuda del oro arrojado por el barquero, que inicialmente provenía de los fuegos fatuos, gracias a lo que se da inicio la profecía de la cual la serpiente ya era consciente. En este sentido, podemos deducir que los fuegos fatuos son una fuente de conocimiento, una especie de “oro de los filósofos”, que hace que la serpiente comience a irradiar luz desde su interior, para después proseguir con una catábasis hacia el templo subterráneo (haciendo alusión al nigredo), en donde se le revelarán finalmente los misterios que yacen en las profundidades. En el imaginario alquímico, el acto de ingestión simboliza la unión de aquel que ingiere algo con ese algo que fue ingerido. Es una imagen de sacrificio que lleva a la integración (Abraham, p. 25).

Por otra parte, la serpiente mercurial es considerada como el arcano transformador en su forma ctónica inicial (*prima materia*), sobre todo durante la primera fase del proceso alquímico (Abraham, p. 48). Por lo tanto, gracias al oro de los fuegos, la serpiente comprende por sí misma, desde su interior más profundo por la “luz” o sabiduría que nace en sus entrañas, que la profecía está por cumplirse, y que deberá inmolarse para llevarla a cabo. En la teosofía de Jakob Böhme (1575-1624), y en algunas otras vertientes de la mitología cristiana, la tierra, por estar en el mundo caído, sufrió y fue castigada a contener su propio espíritu aprisionado en las profundidades del “mundo subterráneo”, en su interior.

Los fuegos fatuos podrían también hacer alusión a dicho acontecimiento, en donde la sabiduría “surge de la cueva”. En el sentido cosmogónico de la interpretación, podríamos considerar que la lluvia de oro mediante los fuegos fatuos representa el inicio de una nueva era o el nacimiento de un “nuevo mundo”, un segundo nacimiento, en un sentido gnóstico, como el que es propuesto por Antoine Faivre: “El segundo nacimiento garantiza,

partiendo de la tierra, la posibilidad para el individuo no sólo de regenerarse a sí mismo, sino también de contemplar los misterios. Es el garante de una teosofía. A través del conocimiento (gnosis, alquimia), el individuo se eleva, mientras que la gracia divina desciende hacia él” (Faivre, 2000b, p. 182).⁹

La sabiduría en la teosofía es el pensamiento puro de Dios que se proyecta en una *imagen*. Es decir, que el primer acto de la revelación divina se completa cuando Dios *imagina* y reflexiona sus obras en su sabiduría. Posteriormente, es de nuevo a través de la imaginación divina como esas obras, después de manifestarse en forma de imagen, son impulsadas a perfeccionarse. Podría ser entonces que el final del *Märchen*, cuando los fuegos riegan monedas de oro, trate de representar el nacimiento de la *gnosis* en el interior del ser, y, a la vez, el nacimiento del Dios revelado que asume un cuerpo a manera de templo.

Pasemos ahora al significado del río y el puente, que son elementos recurrentes en la narración. En principio, ha sido posible cruzar el río sólo con incertidumbre y en ciertos lapsos de tiempo. Los viajeros pueden cruzar sólo con ayuda del barquero, quien tiene un matiz parecido al de Caronte. Cuando la serpiente es iniciada en los misterios, gracias a su descenso hacia el templo, el anciano con la lámpara menciona que ambas orillas del río “estarán unidas para siempre por un puente amplio y firme”.

En la investigación de Faivre sobre el movimiento rosacruz, éste menciona que el agua es a menudo el símbolo de Mercurio, la figura de la disolución (Faivre, 1994, p. 167). En estos temas y en los emblemas alquímicos hay además numerosas representaciones de barcos navegando en el mar, o de islas rodeadas de agua que hay que cruzar, como intentan hacer los adeptos de la boda alquímica. Este es un tema que en la época también se insertaba en un género: el de los viajes lejanos y de la mitología griega, como es el caso de la *Odisea*, o la expedición de los argonautas

⁹ “The second birth guarantees, starting from earth, the possibility for this individual not only of ‘regenerating’ himself, but also of contemplating the mysteries. It is the guarantor of a theosophy. Through knowledge—gnosis, alchemy—the individual is elevated, while divine grace descends toward him.”

en busca del vellocino de oro (Faivre, 1994, p. 167), con los cuales se realizaba una hermenéutica de tales mitos en clave alquímica.

El puente y el río parecen expresar el anhelo de Goethe por la Unidad, pues Mercurio, que es el río, funge en la alquimia como el tercer término que sirve para llevar a cabo la unión de los opuestos; es el elemento que disuelve los metales, en el sentido de *solve et coagula*. Hermes, o Mercurio, es una reminiscencia en el texto goetheano; es mediador entre el cielo y la tierra, y aparece para presidir la obra de reconstrucción a la que invita el poeta.

En este caso, el río podría corresponder no sólo a la naturaleza, sino también al ser humano mismo, en cuya percepción se divide artificialmente la realidad unificada en dos reinos, cuyo fin primordial es mantener estas “dos orillas” en unidad o en equilibrio, lo cual es parte del desarrollo interno y externo que se debe llevar a cabo. Esto lo podemos comprobar también por medio del *Märchen*, ya que una de las orillas del río es nombrada como “el más allá” (*Jenseits*), y la otra como *Diesseits* (el aquí), haciendo referencia a la parte terrenal y material de la realidad (Goethe, 1999, pp. 8-9).

A pesar de que ninguna alegoría precisa puede sugerirse para la representación de los opuestos, podemos hacer una aproximación, ya que normalmente se simbolizan todas las formas imaginables de contraste: luz y oscuridad, bien y mal, yo y no-yo, rey y reina, femenino y masculino, consciente e inconsciente, tiempo cíclico y tiempo lineal, mundo celestial y mundo terrenal.

Revisemos ahora el símbolo de la serpiente, de la cual ya hemos mencionado algunos aspectos, como, por ejemplo, la transmutación por la que pasa después de recibir la *gnosis* (el oro de los fuegos fatuos). Al principio del *Märchen*, la serpiente desciende a las profundidades, estando prácticamente a ciegas, ya que aún no había obtenido aquella conciencia o luz interna que le mostrará el camino: “Aunque tenía que desplazarse sin luz por esos abismos, podía distinguir bastante bien los objetos al sentirlos. Estaba acostumbrada a encontrar en todas partes tan sólo formas naturales

irregulares (Goethe, pp. 20-21).¹⁰ Al igual que en el cuento de Goethe, podemos encontrar un pasaje parecido a la cita anterior en la novela rosacruz de Johann Valentin Andreae (1586-1654), llamada “Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreutz” (*Die Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreützi*), que es considerada como la primera novela alquímica de la literatura alemana. En esta obra, el personaje principal, Christian Rosenkreutz, menciona lo siguiente: “Entonces encontré que en mí mismo, mientras más me examinaba, encontraba en mi mente sólo ignorancia y ceguera ante los secretos; una ignorancia tal que no era capaz de entender ni el suelo que pisaban mis pies, ni los objetos de mis ocupaciones diarias; mucho menos creía haber nacido para investigar y conocer los secretos de la naturaleza” (Andreae, p. 5).¹¹ En ambos textos, tanto la serpiente como *Rosenkreutz* son incapaces de conocer los secretos que yacen ocultos en la “oscuridad”, hasta que, después de superar una serie de pruebas a lo largo de la narración, son capaces de “ver” la realidad profunda de la naturaleza que los rodea, y así cumplir su misión.

La serpiente, al principio de la narración, anda “a tientas”, pues no ha desarrollado el “órgano espiritual” y la sabiduría necesaria que le permitirá adentrarse en los secretos de la naturaleza. Goethe nunca se cansó de señalar que “aprendemos a ver con los ojos del alma, sin los cuales andamos a tientas y a ciegas por todas partes, especialmente al investigar la naturaleza” (Goethe, 1949, p. 139).¹²

Después de consumir el oro, la serpiente se vuelve transparente y comienza a irradiar una luz que le permitirá conocer el mundo de otra manera. En un artículo de Edighoffer sobre la teosofía de Böhme, se menciona que la deidad se encuentra encerrada en un cuerpo material que la oculta;

¹⁰ “Denn ob sie gleich durch diese Abgründe ohne ein Licht zu kriechen genötigt war, so konnte sie doch durch Gefühl die Gegenstände recht wohl unterscheiden. Nur unregelmäßige Naturprodukte war sie gewohnt überall zu finden.”

¹¹ “So befand ich auch bei mir selbst, je mehr ich mich selbst erwägte, dass in meinem Kopf nichts dann großer Unverstand, und Blindheit in geheimen Sachen wäre, auch dass nicht Unwissenheit und / Blindheit des Verstandes] verstehen kundt, daß mir unter den Füßen gelegen, und mit dem ich täglich umgangen, viel weniger daß ich sollte zur Erforschung und Erkenntnis der Natur Secreten geboren sein.”

¹² “Wir lernen mit Augen des Geistes sehen, ohne die wir wie überall, so besonders auch in der Naturforschung, blind umher tasten.”

no obstante, deja esta “envoltura” como si dejara un útero oscuro, o como si “mudara de piel” para tomar otro cuerpo que es “perfectamente radiante y transparente” (Edighoffer, p. 301).

Después de que ocurre esto en el cuento, la serpiente realiza una catábasis al interior de la tierra, como se plantea en distintas corrientes esotéricas que tienen sus antecedentes en las tradiciones místicas griegas, egipcias, etc., así como también en ritos iniciáticos de carácter hermético, rosacruz y masónico.

Al llegar al templo subterráneo, después de que recibe la *gnosis*, le es revelado lo que allí se esconde gracias a la luz que ahora irradia desde el interior de su cuerpo. En la habitación subterránea se encuentra con cuatro reyes de metal (uno de oro, otro de plata, otro de bronce, y el último compuesto por una mezcla de los metales anteriores), con los que la serpiente mantiene una breve conversación: “En cuanto la serpiente observó esta noble imagen, el rey comenzó a hablar y preguntó: ¿De dónde vienes? — De los abismos donde habita el oro, respondió la serpiente.” (Goethe, pp. 22-23).¹³ En la respuesta de la serpiente, podría interpretarse un indicio del oro alquímico que se encuentra en las profundidades de la tierra y del ser. Por otro lado, nos recuerda a la expresión teosófica que señala que la deidad y la sabiduría son “el tesoro oculto” que espera ser encontrado (en las profundidades).

En otra escena del *Märchen*, cuando el príncipe cae muerto tras haber tenido contacto con Lirio (la princesa del cuento), la serpiente se apresura a formar un círculo protector alrededor del joven: “La serpiente se movió con todo su afán; parecía buscar un medio para salvarlo y, en efecto, sus extraños movimientos impidieron al menos durante cierto tiempo las primeras consecuencias horribles del infortunio. Con su cuerpo flexible trazó un amplio círculo alrededor del cadáver, sujetó con los dientes la punta de su cola y así permaneció estirada en el suelo sin moverse” (Goethe, pp. 55-57).¹⁴

¹³ “Kaum hatte die Schlange dieses ehrwürdigen Bildnis angeblickt, als der König zu reden anfing und fragte: Wo kommst du her? – Aus den Klüften, versetzte die Schlange, in denen das Gold wohnt.”

¹⁴ “Die Schlange schien auf Rettung zu sinnen, und wirklich dienten ihre sonderbaren Bewegungen wenigstens die nächsten schrecklichen Folgen des Unglücks auf eine Zeit zu hindern. Sie zog mit

En la tradición alquímica era utilizado frecuentemente el símbolo del *Ouroboros*, en el que se observa una serpiente formando un círculo al morderse la cola. Esto podría tener distintos significados. La serpiente representa el conjunto de ciclos de manifestación universal. En el proceso de creación, que rodea el huevo cósmico (caos), simboliza la fecundación por la incubación del espíritu vital divino, que es visto como la “semilla de todas las cosas”, liberado de los enlaces de la materia inerte por el poder divino; es “símbolo de la fuerza curativa del elixir mercurial” (Roob, p. 329).

De acuerdo con la tradición alquímica, el *Ouroboros* se relacionaba con el transcurso de los años y el retorno al origen, al Uno, como también con el comienzo del *Opus magnum*. Pareciera como si la serpiente se sacrificara para despertar el ser ideal dentro de sí misma, para llegar a un estado más elevado. La serpiente simboliza también la disolución, la putrefacción y la división del cuerpo en el nigredo, que es la primera fase del trabajo alquímico, aunque, incluso después de haberla superado, en algún momento del *Opus magnum*, se regresará a esta misma fase, pero en niveles superiores, a manera de espiral. Esta etapa, que está relacionada con el tiempo de sacrificio y lamento, a veces se denomina como *caput mortuum* o *caput corvi* (Abraham, p. 20).

Después de retrasar la putrefacción del príncipe, la serpiente se sacrifica para llevar a cabo parte de la profecía, y se transforma en un puente que unirá para siempre ambas orillas del río, por donde la gente de todo el mundo podrá pasar ahora sin dificultad en cualquier dirección. La inmolación de la serpiente podría significar lo que los alquimistas llamaban “la cura del mundo entero”, según la cual el cuerpo material tenía que morir o ser despedazado (*solve et coagula*); mediante la muerte o la putrefacción, la serpiente pierde su aspecto natural para adquirir otro aspecto “más noble” (Roob, p. 332). A través de este autosacrificio, el anciano menciona que ahora es posible que surja el puente eterno, como indica la profecía del cuento, pasando de una dimensión del tiempo lineal, al tiempo cíclico de lo eterno. También existe la posibilidad de que la serpiente,

ihrem geschmeidigen Körper einen weiten Kreis um den Leichnam, fasste das Ende ihres Schwanzes mit den Zähnen und blieb ruhig liegen.”

en este caso, tenga la función de “unificar” los opuestos, a manera de Mercurio, quien es considerado el “dios de los caminos entrecruzados”. Habiendo sugerido el significado de la serpiente dentro del cuento, pasaremos al posible significado del anciano con la lámpara.

La serpiente, al recibir la gnosis, mantiene una conversación en el templo con el anciano de la lámpara; le susurra algo al oído, pues ella conoce ahora el cuarto y último secreto, y éste responde “la hora ha llegado” (*Es ist an der Zeit*) (Goethe, 1999, pp. 25-27). A continuación, ambos se separan y prosiguen con su camino, pues ya saben lo que tienen que hacer. Cerca del inicio del cuento, se menciona que la serpiente era consciente desde hace tiempo de que existía una profecía: “Desde hace tiempo se le había asegurado (a la serpiente) que esta visión sería posible; pero como ahora dudaba de si esta luz duraría mucho, la curiosidad y el deseo de asegurarse su propio futuro la llevaron a abandonar la cima rocosa, para averiguar quién habría podido esparcir aquel hermoso oro” (Goethe, 1999, pp. 12-13).¹⁵ Aquí se nos da una pista del papel que juega la conexión entre el ermitaño de la lámpara y la serpiente, pues éste, sin saber lo que hacía, arrojó el “oro”, o el conocimiento, directamente en las profundidades en donde habitaba la serpiente. Probablemente la profecía (que nunca se explica o revela explícitamente) tenga que ver con el *hieros gamos* y el final del *Opus magnum*, cuyo resultado es el nacimiento del oro de los filósofos (un segundo nacimiento), que hará que el paradigma ontológico del ser alcance otro nivel.

El ermitaño, con la luz de su lámpara, es capaz de convertir las cosas en oro, y desde ese punto en adelante será el encargado de dirigir a los demás personajes en la peregrinación hacia las profundidades de la tierra, y hacia el cumplimiento de la profecía. En la disertación doctoral de la germanista Astrid Eisbrenner, se menciona que la luz y la lámpara se usan en *Das Märchen* como un signo de iluminación espiritual (Eisbrenner, p.

¹⁵ “Lange hatte man ihr schon versichert, daß diese Erscheinung möglich sei; weil sie aber zweifelhaft war, ob dieses Licht lange dauern könne, so trieb sie die Neugierde und der Wunsch, sich für die Zukunft sicherzustellen, aus dem Felsen heraus, um zu untersuchen, wer das schöne Geld hereingestretet haben könnte.”

45). La lámpara es un medio para aumentar el poder de la cognición y para intensificarla, pero no puede conducir al conocimiento por sí sola, ya que “no puede iluminar la oscuridad”, como en el caso del ermitaño. La luz de la lámpara recibe la cualidad de actividad del intelecto, que incluso es capaz de transformar los objetos. La luz, como la que emite el velo de Lirio, o bien la canasta de la esposa del anciano, indica un potencial que necesita ser explotado (Eisbrenner, pp. 46-47). La serpiente, por su parte, sabe usar su nueva cualidad y la aprovecha, ya que ahora tiene el poder cognitivo para abrir “nuevos espacios” en el verdadero sentido de la palabra. Hasta hace poco sólo había andado a tientas en la cueva de los reyes en la oscuridad. La metamorfosis de la serpiente parece ser un signo de su nueva autoconciencia, y del ahora posible conocimiento del mundo desde una perspectiva distinta a la de los sentidos ordinarios; otra forma de entender las cosas y la naturaleza.

Ahora bien, la lámpara no alumbra en la oscuridad, sino sólo en presencia de otra luz, como la que emana la serpiente. Puede brillar solo cuando la oscuridad se alumbra con un deseo de conocimiento y de iluminación. De la misma manera, la piedra filosofal podía ser entendida sólo por aquellos quienes eran conscientes de sus implicaciones simbólicas. En un pasaje del cuento de Goethe, podemos encontrar dicha referencia hacia el hombre de la lámpara: “Todos los pasillos por los que caminaba el anciano se llenaron inmediatamente de oro detrás de él, pues su lámpara tenía la milagrosa propiedad de convertir en oro cualquier piedra” (Goethe, 1999, p. 26-27).¹⁶ El conocimiento de la deidad era esencial si el alquimista trataba de adentrarse en aquellos textos confusos, e incluso, en la iconografía alquímica, existe una figura que representa al ermitaño, o buscador (a veces con la lámpara en la mano), que va tras los secretos de la naturaleza, tratando de alcanzar el conocimiento profundo de ésta. Con su lámpara ayuda a iluminar lo que antes se encontraba oculto tras el velo de la naturaleza, e invita a la reflexión y al crecimiento personal, a la transmutación de la conciencia. En *Atalanta Fugiens*, del médico ale-

¹⁶ “Alle Gänge, durch die der Alte hindurch wandelte, füllten sich hinter ihm sogleich mit Gold, denn seine Lampe hatte die wunderbare Eigenschaft, alle Steine in Gold zu verwandeln.”

mán jesuita Michael Maier (1568-1622), se menciona que se debe tener en primer lugar un compañero o un guía que no ignore los lugares que se deben atravesar, al igual que una lámpara o una antorcha encendida, a fin de poder discernir los sitios inseguros de la ruta (Maier, pp. 213-214).

Representado en la alquimia con una llave destinada a abrir el santuario de la naturaleza, el hombre de la lámpara es también el psicopompo o guía de las almas que conduce al príncipe hasta el altar donde tendrá lugar el matrimonio con Lirio, ya que también fue el responsable de guiar a los personajes hacia el templo subterráneo, para que el príncipe recuperara el espíritu y la profecía siguiera su curso. Hay que recordar que una de las características más importantes de Mercurio, aparte de ser guía y unificador de los opuestos, es la de tomar distintas formas durante el transcurso del *Opus magnum*. Otro aspecto que se debe recordar es que Mercurio es el propio alquimista, y no un agente externo, aunque así parezca al principio.

Volviendo al aspecto de la búsqueda, como lo comentamos anteriormente en el símbolo del anciano de la lámpara, como también en el de la serpiente, tenemos al príncipe desterrado, quien se encuentra en la búsqueda por la iluminación y el cumplimiento de la profecía: la unión con Lirio. El mitema alquímico del peregrino desterrado representa al alquimista que inicia el camino de regreso a la unidad perdida; es el desterrado del “paraíso perdido”, que es la unidad primigenia, por lo que tiene que empezar el viaje de vuelta.¹⁷ En este contexto, existe un ennoblecimiento de este personaje que se expresa por medio de una gradación de títulos nobiliarios, pasando de ser príncipe a rey (símbolo del principio masculino), como alegoría de la purificación de la materia y el espíritu, lo cual señala el final del trabajo alquímico. El príncipe menciona que lo ha perdido todo, incluso a sí mismo, por amor a ella, y debe vivir en tormento hasta que la encuentre: “¿Debo ir y venir por más tiempo, midiendo el

¹⁷ Un mitema es una unidad mínima de contenido en los mitos. Es el fragmento o el componente más básico que se repite a lo largo de diferentes relatos y son elementos fundamentales en las estructuras narrativas de los mitos. Por ejemplo, un mitema puede ser una figura como un dios, un héroe o un objeto mágico, o incluso una acción recurrente, como el sacrificio o la transformación.

triste círculo de un lado a otro del río?” (Goethe, pp. 54-55).¹⁸ Podemos notar que se trata de un ciclo en el que el príncipe parece estar atrapado, y del que anhela escapar por medio de la unión con Lirio, sin importarle la muerte.

Para salir de la tortura de este cíclico movimiento, e ingresar al tiempo en espiral que sintetiza linealidad y ciclo, el príncipe se arroja a los brazos de Lirio y muere. Análogamente, en la alquimia, la tercera fase corresponde con el retorno a la *prima materia*, que se simboliza con la rotación, y que se da cuando la voluntad y el deseo se sacrifican, pierden su aparente individualidad para retornar a la Unidad. En teosofía clásica, sabemos que el “ente”, o la emanación, pasa todo el tiempo “corriendo en círculos”, a causa del “terror” de haber sido aparentemente separado de la Unidad primordial, por lo que es incapaz de salir del ciclo que lo encadena, hasta que éste se da cuenta de que debe rendirse y “detenerse”, morir, para lograr superar el ciclo y retornar a la *prima materia*.¹⁹ El proceso alquímico es espiral; la muerte, el nigredo y el regreso a la *prima materia* son cíclicos, pero en niveles superiores del ser, en otro escaño de la escalera donde el proceso vuelve a empezar.

Después de que el príncipe muere, la serpiente se sacrifica para permitir que él, ya renacido, salga de su círculo protector y se una con la princesa. Al mantener su cola entre los dientes, la serpiente comienza el acto de autodestrucción, que, según los alquimistas, era necesario antes de llegar al estado final de identificación necesario para unirse al todo. En esa instancia, los personajes que yacían con Lirio deciden cruzar el río para regresar al templo subterráneo, cuya entrada estaba en la otra orilla del río, y terminar con el proceso del “segundo nacimiento” del príncipe, ya que sólo había resucitado parcialmente.

Pasando ahora al posible significado de Lirio, en la alquimia es considerado como un símbolo del elixir puro y la piedra alcanzada durante

¹⁸ “Soll ich noch länger nur so hin- und wiedergeben und den traurigen Kreis den Fluß herüber und hinüber abmessen?”

¹⁹ Böhme se apoyó de la simbología e imaginería alquímica para desarrollar su teosofía, por lo que las similitudes entre ambas son notorias.

el albedo, la etapa blanca de purificación y resurrección que sigue a la negrura y muerte del nigredo. El lirio se combina frecuentemente con el lirio rojo, que significa la piedra roja o elixir obtenido en la etapa final del *Opus*: el rubedo (Abraham, p. 117). El lirio también se asociaba con la piedra filosofal, o al menos con su parte femenina.

Con su toque mortal, la doncella Lirio tiene fuerte afinidad con el lirio de la alquimia, el cual no sólo permite la entrada a una “nueva vida”, sino también a la muerte. Este símbolo parece jugar un rol importante en la cosmovisión de Goethe, ya que fue utilizado en otras de sus obras literarias, como en los primeros dos textos poéticos llamados *Gesänge aus Lilla* (1777), y *Lila* (1788), que consiste en tres versiones distintas, y que fueron redactados antes de *Das Märchen*. En todas esas variaciones del texto dramático podemos darnos cuenta del carácter sobrenatural que existe en las obras, y también de la importancia que se le da a la imaginación como mediadora entre otros niveles de la realidad, así como también al estado alterado de la conciencia, sobre todo en el personaje principal.

La obra *Gesänge aus Lilla* se centra en la historia de Lirio; una mujer que cae “enferma” tras enterarse de la supuesta muerte de su esposo, y que ahora sufre alucinaciones en las que es capaz de ver seres espirituales, e incluso a los fuegos fatuos (*Irrlichter*), hasta que, al final, logra regresar a la realidad cuando se entera de que su marido “ha vuelto a la vida” y que ha regresado a su lado, siendo bastante parecido al *Märchen*. Mientras Lirio se encontraba en otra realidad, producto de la imaginación exacerbada, un Hada le dice que su amado no ha muerto, sino que se encuentra en un estado entre la vida y la muerte (Goethe, 2008, pp. 53-54).²⁰ Otro ejemplo lo podemos encontrar en la primera parte de *Fausto*, en el que este símbolo se inserta más notoriamente en un contexto alquímico: “Ahí se encontraba un León rojo, un audaz pretendiente en el baño tibio, unido

²⁰ “(Lila) Ungeheuer! Tritt näher! Meine Stimme ist die Stimme der Götter [...] (Erste Fee) Dein Mann ist nicht tot, den du über dem schwarzen Ufer suchst. Zwischen Leben und Tod in einem bänglichen Schlaf hält ihn eines feindseligen Dämons Macht gefangen. Er ruht in einem lebendigen Grabe. Mit weiblichen Waffen hat der neidische Geist sein Grabstätte gezieret, und entehrt das Andenken des Helden.”

en nupcias con Lirio, y ambos entonces, en la llameante lumbre, de una en otra alcoba nupcial eran torturados” (Goethe, 2017, pp. 80-81).²¹

Cuando el príncipe y Lirio están por contraer matrimonio en el templo, el velo de la princesa comienza a irradiar una suave luz, que, como un “amanecer” (*Morgenrot*),²² colorea sus mejillas y su túnica blanca. Recordemos que la codificación cromática de las fases alquímicas (negro, blanco y rojo) representa el progreso durante la práctica, y que es un elemento común en la mayoría de los tratados alquímicos. El primer tono rojo (rubedo) aparece cuando todos los peligros han sido superados y cuando el joven levanta el velo deslumbrante de Lirio.

En la primera parte de *Fausto*, cuando éste se encuentra lamentándose en su laboratorio, menciona lo siguiente: “Misteriosa aún a plena luz del día, la naturaleza no se deja arrebatarse el velo (sus secretos), y lo que a tu espíritu revelar no quiere, no se lo arrancarás con palancas ni tornillos” (Goethe, 2017, pp. 56-57).²³ Goethe también hacía alusión al auge de la ciencia mecanicista, que precisamente en aquel tiempo de revueltas era considerada la única forma posible de develar los secretos de la naturaleza, mediante objetos artificiales que “condicionan” a la naturaleza para ser observada e interpretada. Para Goethe, la ciencia mecanicista era sólo una manera de percibir la realidad, mas no la única. Afirmaba también que la imaginación, o el “ojo de la mente” debía de ser desarrollado en cada ser, para “arrebatarse el velo a la naturaleza”.

El templo que emerge a la superficie podría expresarse también como la “chispa” de la nueva vida que surge desde lo más profundo del ser. En este aspecto, debemos recordar que el alquimista busca traer esta chispa dentro del campo consciente, sacarlo de la ocultación, de aquellos niveles profundos donde sostiene y guía su existencia normal, y convertirlo en el

²¹ “Da ward ein roter Leu, ein kühner Freier, im lauen Bad der Lilie vermählt, Und beide dann mit offenem Flammenfeuer aus einem Brautgemach ins andere gequält.”

²² El libro “*Morgenröthe*” (*Aurora*, 1612) es una obra escrita en alemán por Jakob Böhme. En este libro, Böhme explora la naturaleza de Dios y el proceso de creación y redención. Utiliza un lenguaje simbólico y alegórico.

²³ “Geheimnisvoll am lichten Tag, lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben, und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag, das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.”

elemento dominante en torno al cual gira su personalidad. Esto podría implicar la salida de los niveles profundos del “ser trascendental” del humano: el *Übermensch*, como lo describe Goethe en la primera parte de *Fausto*, al momento en que se encuentra con el espíritu de la tierra, quien se le revela y lo nombra así después de surgir de las profundidades: “(Espíritu de la tierra): Suplicas jadeante por verme; me inclina la poderosa súplica de tu alma. ¡Aquí estoy! ¿Qué lastimero espanto se apodera de ti, *superhombre*?” (Goethe, 2017, p. 44).²⁴

Una de las imágenes centrales del *Opus magnum* y una operación crucial en la creación de la piedra filosofal es la boda alquímica. Los alquimistas intentaban llevar a cabo la reconciliación de opuestos a través de este “matrimonio” de los mismos. Al final del cuento de Goethe, el mitema más relevante que encontraremos es el de la boda alquímica, junto con el símbolo del templo.

Conclusión

La cosmovisión de Johann Wolfgang von Goethe y su relación con el esoterismo es un tema complejo que refleja la diversidad de ideas que se encontraban vigentes aún en una época de aparente desencantamiento del mundo, así como también su forma de ser multifacética. Goethe tuvo una cosmovisión que abarcaba tanto la razón como la intuición, aunque su anhelo por ver más allá de lo evidente lo llevó a explorar ideas que se entrecruzan con aspectos del esoterismo. No por ello quiere decir que Goethe haya sido un asiduo practicante toda su vida, ni un devoto a la magia y a lo sobrenatural, ni que en secreto guardara para sí mismo aquel conocimiento que aprendió desde su juventud. Más bien, lo que se pretende demostrar en esta investigación, es que las ideas provenientes de las corrientes esotéricas marcaron su forma de pensar de manera indeleble,

²⁴ “Mich neigt dein mächtig Seelenflehn, Da bin ich! – Welch erbärmlich Grauen faßt *Übermensch* dich!”

y que, a través de su poética y su trabajo científico, intentó comprender la interconexión de todo lo existente en el mundo natural.

El esoterismo, por su parte, abarca una amplia gama de creencias y prácticas que van más allá de epistemologías “convencionales”, y a menudo involucra la exploración de lo invisible, lo místico y lo simbólico. A lo largo de la investigación, pudimos observar que los recursos simbólicos del arte alquímico, de la corriente rosacruz y de la teosofía contribuyen a la narración de *Das Märchen* para ilustrar la idea de un cambio de conciencia, por medio del ámbito literario; tema que surgió gracias a las conversaciones sostenidas entre Goethe y Schiller sobre el discurso estético y la educación del hombre a través del arte, así como también a causa del conflicto armado y las revueltas surgidas en Europa tras la Revolución Francesa. El *Märchen* es la manifestación de un ideal por la búsqueda de la libertad genuina de la humanidad que se pone en acción tras tratar de salir de la mera teoría. Estas manifestaciones simbólicas cumplen una función apelativa y de introspección, ya que incitan al lector a adentrarse en un espacio desconocido que él mismo debe explorar para conquistar su yo superior, para salir del estado de crisis o incompletitud en el que se encuentra.

La tradición esotérica literaria alemana fue claramente un punto de referencia para la elaboración de *Das Märchen*, pues, como se vio anteriormente, textos teosóficos (tanto de Jakob Böhme, como de algunos de sus seguidores) fueron tomados en cuenta, a la par de la tradición alquímica germana y el movimiento rosacruz, para guiar la exégesis del cuento hacia una ruta que coincidiera con las problemáticas filosóficas planteadas por Schiller y Goethe.

A pesar de que existen otras posibles interpretaciones del *Märchen* de Goethe, parece ser que el tema central de la historia se enfoca en el proceso de transformación de la conciencia humana. A lo largo de la narrativa, se refleja cómo los personajes atraviesan una evolución interna que les permite experimentar la realidad desde una perspectiva distinta y renovada. Este cambio de conciencia no solo se manifiesta en su relación con lo sobrenatural, sino también en su capacidad de comprender y

aceptar los aspectos más misteriosos de la existencia. Así, Goethe invita a reflexionar sobre la naturaleza de la conciencia humana y su potencial de transformación hacia una visión más integral del mundo. *Das Märchen* presenta el inicio y el fin, y viceversa, el todo y la nada, el retorno a la Unidad, la trascendencia inmanente por medio de un segundo nacimiento surgido de las profundidades, que caracteriza el cambio ontológico, expresado simbólicamente, como lo sugería Schiller en los propósitos de su revista. Goethe introduce al lector en esta forma de narración por medio de las cualidades de equilibrio de la naturaleza, y representa un ejemplo en la literatura de la readaptación del simbolismo alquímico y teosófico en tiempos de modernidad.

Bibliografía

- Abraham Lyndy. *A Dictionary of Alchemical Imagery*. Cambridge University Press, 2001.
- Andrae, Johann Valentin. *Die chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz anno 1459: Arcana publicata vilescunt; & gratiam prophanata amittunt. Die große eBook Bibliothek der Weltliteratur*.
- Bortoft, Henri. *La naturaleza como totalidad: La visión científica de Goethe*. Girona: Atalanta, 2020.
- Clement, Christian. “‘Offenbares Geheimnis’ oder ‘geheime Offenbarung’? Goethes Märchen und die Apokalypse.” *Goethe Yearbook Vol.17* (2010).
- Deghaye, Pierre. “Jacob Boehme y sus seguidores.” Faivre, Antoine y Jacob Needleman. *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós Orientalia, 2000. 289-333.
- Durand, Gilbert. *La Imaginación Simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1968.
- Edighoffer, Roland. “Movimiento rosacruz: del siglo XVII al siglo XX.” Faivre, Antoine y Jacob Needleman. *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona: Paidós Orientalia, 2000. 261-289.
- Eisbrenner, Astrid. *Das Erscheinen des Schönen: Goethes Ästhetik des Lebendigen*. Marburg: Fachbereichs Germanistik und Kunstwissenschaften der Philipps-Universität Marburg, 2002.
- Faivre, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.

- Faivre, Antoine. *Theosophy, Imagination, Tradition*. State University of New York Press, 2000.
- Figala, Karin y Claus Priesner. *Alquimia: Enciclopedia de una ciencia hermética*. Herder, 2001.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Dichtung und Wahrheit*. Ulm: Deutscher Klassiker Verlag, 2007.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Fausto*. México: Penguin Clásicos, 2017.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*. Ed. Ernst Beutler. Vols. 1-24. Zürich: Artemis, 1948.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Gesänge aus Lila (Erste Fassung), Lila (Zweite Fassung), Lila (Dritte Fassung)*. Ulm: Deutscher Klassiker Verlag, 2008.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *La Metamorfosis de las Plantas*. Girona: Atalanta, 2020.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *La serpiente verde*. Barcelona: Herder, 1999.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Schriften Über die Natur*. Leipzig: Alfred Kröner, 1949.
- Grey, Ronald Douglas. *Goethe the Alchemist*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Hammermeister, Kai. *The German Aesthetic Tradition*. Cambridge University Press, 2002.
- Hanegraaff, Wouter J. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge Western Culture*. Cambridge University Press, 2012.
- Hanegraaff, Wouter J. "Romanticism and the Esoteric Connection." van den Broek, Roelf y Wouter J. Hanegraaff. *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*. Albany: State University of New York Press, 1994. 237-269.
- Hartlaub, Gustav F. "Goethe als Alchemis." *Zeitschrift für Literaturgeschichte 3. Folge*, 48 (1954): 19-40.
- Maier, Michael. *La Fuga de Atalanta*: epublibre, 2020.
- Roob, Alexander. *Alquimia y Mística*. Singapur: TASCHEN, 2019.
- Safranski, Rüdiger. *Goethe*. México: Tusquets Editores, 2016.
- Safranski, Rüdiger. *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*. México: Tusquets Editores, 2016.
- Staiger, Emil. *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*. Ed. Emil Staiger. Nördlingen: Insel Verlag, 1966.
- Zdenek, Annie. "Les Noces Chymiques de Johann Valentin Andreae dans Die Geheimnisse et Das Märchen de Goethe." *Recherches Germaniques* (2018).

Influjos masónicos en la novela moderna chilena: una aproximación a *Don Guillermo* (1860) de José Victorino Lastarria¹

Masonic Influences in the Modern Chilean Novel:
An Approach to *Don Guillermo* (1860) by José
Victorino Lastarria

Carlos Ruiz Figueroa*

Resumen

La novela *Don Guillermo* (1860) de José Victorino Lastarria (1817-1888) puede leerse como un dispositivo estético-crítico de discursividad esotérica (von Stuckrad) al servicio de intereses ideológico-políticos de la nación chilena. Esto se detecta en la alusión a viajes iniciáticos, ritos, figuras inspiradas en masonería, folklore o mitos locales, convertidos en recursos literarios, y ensamblados al discurso auxiliar (Granhölm) del liberalismo decimonónico. Asimismo, la tendencia ruinosa del personaje en sus peripecias tributa a un requerimiento sacrificial (alquímico) para el objetivo mayor de emancipación nacional.

Abstract

The novel Don Guillermo (1860) by José Victorino Lastarria (1817-1888) can be read as an aesthetic-critical device of esoteric discursivity (von Stuckrad) at the service of ideological-political interests of the Chilean nation. This is evident in the allusion to initiatory journeys, rites, figures inspired in freemasonry, folklore or local myths, turned into literary resources, and assembled to the ancillary discourse (Granhölm) of nineteenth-century liberalism. Likewise, the ruinous tendency of the character in his wanderings tributes to a sacrificial (alchemical) requirement for the main objective of national emancipation.

* Universidad de Concepción, Chile

¹ El artículo forma parte de la tesis doctoral “Aproximaciones a la narrativa de estética esotérica en Chile: sobre las búsquedas de José Victorino Lastarria, Augusto D’Halmar y Miguel Serrano”, que ha sido financiada por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) / Programa Doctorado Nacional / 2022-21221361

Palabras Clave

Narrativa chilena, esoterismo, ruina, iniciación, masonería.

Keywords

Chilean narrative, Esotericism, Ruin, Initiation, Freemasonry.

La icónica novela de José Victorino Lastarria ha sido estudiada desde diversas perspectivas por su relevancia histórica y su anecdótica posición dentro de la fundación del género novela moderna en Chile (Goic, 1968); leída como una contundente alegoría romántica y política de corte liberal, específicamente de la tendencia pipiolo¹ en el Chile del siglo XIX, donde Lastarria fue un diplomático acérrimo a favor de la emancipación y separación de España como directriz colonizadora (Iñigo, 1972). A causa de los conflictos entre los bandos conservadores y liberales, se instaura la oportunidad de cuestionamiento en Chile en cuanto a su estructura social, política, económica e intelectual, sumado al deseo de separación de la influencia española, “es por eso que con el tiempo, el deseo de construir una identidad autónoma que sea distintiva del país, adquiere mayor importancia” (Franken, 2007, p. 3). El académico detalla el contexto de influencia romántica en Chile a mediados del XIX, gracias a los viajes al extranjero de ilustrados nacionales que vuelven al territorio.²

Cabe señalar que la novela, según Goic, si bien no poseía los elementos realistas que se buscaban para la ficción de aquella época, sí destaca por su gran relevancia dentro del género novelesco, en este sentido, Lastarria asume “las normas de la novela moderna y [...] su mérito [...] es haber sido el primero y el más representativo de los escritores de su generación en tomar conciencia de la estructura del género” (1968, p. 28).

¹ Los pipiolo fueron un bando político de tendencia liberal que se organiza luego de la abdicación del Director Supremo Bernardo O’Higgins Riquelme. Sus integrantes, jóvenes aristócratas ilustrados, funcionarios públicos y miembros de la milicia, promueven un ordenamiento político basado en una República libre y democrática. Comparten un pensamiento de avanzada al asumir, durante el período de la Independencia de Chile, el rompimiento total con la Corona Española. Son considerados los antecesores del Partido Liberal (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile).

² Destaca en esta investigación la importancia de la integración del elemento esotérico en momentos coyunturales donde se busca la construcción de identidades nacionales, para efectos de esta novela.

En cuanto al valor alegórico e ideológico, Lucía Guerra (1981), destaca la preocupación por las identidades desplegadas en la urbanidad a través del itinerario del protagonista en Valparaíso, en donde su viaje por diversos lugares del espacio “apunta a la configuración de una totalidad” (p. 22), es decir, se enfoca en el tratamiento del escenario porteño como una sinécdoque de la nación y a su vez, como una base estructural del discurso de la novela en cuanto a la sociedad liberal durante el siglo XIX. Asimismo, Bernardo Subercaseaux (1997) menciona que la obra de Lastarria es una “novela alegórica que estigmatiza la política conservadora y que está traspasada por una fe casi religiosa en el poder de las ideas liberales para modificar la sociedad” (p. 158). En este sentido, tanto Subercaseaux como Goic detallan una sólida y clarificadora lectura crítica para comprender la novela de Lastarria desde las coordenadas políticas y literarias de su época.

En lecturas actualizadas del carácter alegórico, Gabriel Castillo (2020) analiza la obra en función del conflicto entre católicos y protestantes ya que, desde su perspectiva, Lastarria desenmascara los residuos coloniales que impiden la emancipación intelectual y social del país, con foco particular en la religión. Por ende, la novela tensiona las ideas del “catolicismo y la secularización promovida por la influencia protestante en el país” (p. 6).

En cuanto a temáticas críticas, Ximena Troncoso (2003), estudia el pensamiento de Bello y Lastarria sobre el lugar del pueblo mapuche en los albores de la nación chilena, y señala que a nivel literario, en *Don Guillermo* no se alcanza a rescatar con suficiente valor y énfasis a la identidad del indígena, lo cual pudo haberse debido a la preocupación nacionalista de Lastarria en cuanto a la “chilenidad”; sin embargo, dicha decisión implicó un descuido a la figura de los mapuche como sujetos subalternos similares a los chilenos colonizados por la herencia española. Por su parte, Felipe González (2021) destaca el espacio-tiempo de Valparaíso, vinculando el referente histórico político y la geografía de la ciudad, la tradición en cuestionamiento y la agitación política de grupos ilustrados y radicales. En este sentido, González opera desde los conceptos de “espacio”, “ima-

ginarios” y “comunidad” a través del término medular de “cronotopo”, focalizando así la relevancia del espacio porteño ficcionalizado. De esta manera, el académico observa el espacio de La cueva del Chivato como una “antiutopía”, y al espacio modernizado de Valparaíso como “utopía”, “estableciendo una negociación simbólica con el rol de la comunidad británica en la ciudad” (2021, p. 619). En este sentido, la crítica en torno a Lastarria opera de manera predominante en las delimitaciones de los estudios literarios y las reflexiones sobre el protestantismo, catolicismo y laicismo de la época. Sin embargo, no se han propuesto aún trabajos que vinculen alcances transdisciplinarios con el campo de estudios sobre esoterismo occidental.

Por ello, y en virtud de dicha posibilidad reflexiva, el presente trabajo examina la novela *Don Guillermo* (1860), del escritor y político chileno José Victorino Lastarria Santander (1817-1888), a la luz de la presencia sugerente de elementos esotéricos ficcionalizados en ella, lo que la diferencia de otras producciones literarias de su época, ya que tensiona la predominancia de sus categorías convencionales de “novela alegórica política” o “novela fantástica” (Goic, 1968; Subercaseaux, 1997). Así, este clásico puede ser (re)leído como un dispositivo estético-crítico de discursividad esotérica, lo cual se observa a partir de las conceptualizaciones de “discurso esotérico” (Kocku von Stuckrad, 2005), “discurso *sobre* lo esotérico” y “discurso auxiliar” (Kennet Granholm, 2013), los cuales operan a nivel estructural y dan forma a la propuesta narrativa de Lastarria, en donde las peripecias decantan en procesos de arruinamiento (Benjamin, 2010; Augé, 2003), como forma de requerimiento sacrificial que tributa a la simbiosis de la estética esotérica como base de creatividad crítica a nivel literario-ideológico.

Según las concepciones académicas de lo que se comprende por esoterismo, destaca como referente historiográfico el modelo taxonómico y heurístico de Antoine Faivre (1994) —fundador del campo de los “estudios sobre esoterismo occidental”— sobre el esoterismo como una “forma de pensamiento” para entender la experiencia de la realidad, la cual

se observa en cuatro rasgos necesarios y dos relativos.³ Esta tendencia se manifiesta en corrientes específicas desde la edad moderna hasta la contemporaneidad, tales como el hermetismo, rosacrucismo, masonerías, espiritismos, etc. Esta propuesta ha evolucionado gracias a los diversos debates, reformulaciones y nuevos aportes académicos al campo desde la transdisciplinariedad. Es ahí donde Kocku von Stuckrad (2005), investigador en el campo de Estudio de las Religiones, propone una concepción de “lo esotérico” antes que esoterismo, pues de esa manera se comprende una diversidad de fenómenos que no necesariamente integran un movimiento homogéneo, como supondría la anterior definición. A su vez, se remite a la noción de campo y discurso, puesto que las corrientes esotéricas son en sí mismas formas discursivas que por cierto se revisten de elementos que definen una estética particularizada en dichas estructuras. Por su parte, Kennet Granholm (2013) enriquece esta perspectiva con un complemento metodológico de carácter analítico, pues sugiere examinar las corrientes como “complejos discursivos”, las cuales se nutren de una multiplicidad de discursos que toman su respectiva forma según el contexto y problemáticas de la época, lo cual es determinado por “discursos auxiliares”, es decir, formas discursivas que influyen y modifican las bases esotéricas de la corriente particular; éstos pueden ser de tipo ideológico, cultural y político, vale decir, comunismo, fascismos, sexismos, feminismos, discursos ecocríticos, entre otros.

En cuanto a la novela en cuestión, conviene recordar que la trama gira en torno a dos personajes-narradores: un joven cuenta la historia fantástica de Don Guillermo, quien realiza una peregrinación ritual para liberar a su amada Lucero del infierno de Espelunco, anagrama de la palabra

³ Faivre propone cuatro rasgos obligatorios para confirmar la presencia de esoterismo: 1) correspondencias que mueven el universo, a nivel microcosmos y macrocosmos; 2) naturaleza como organismo viviente dotado de espíritu; 3) imaginación como facultad humana por excelencia, vinculada a la intuición y acceso a arquetipos; y 4) transmutación en un sentido alquímico, vale decir, metamorfosis que implica transformación interna del sujeto. También, existen otros dos rasgos relativos que pueden o no estar presentes: 5) búsqueda de concordancias entre diversas tradiciones religiosas, como similitudes estructurales desde una concepción ecléctica de las creencias; y 6) transmisión de la enseñanza de una generación a otra, lo que suele representarse en la autoridad de vínculos entre maestro y discípulos, para controlar la calidad de lo enseñado.

“Pelucones”, dominado por la mentira y la ignorancia. Esta alegoría liberal contra los políticos conservadores, o pelucones, se construye como un relato enmarcado que —visto desde la teoría esoterológica— corresponde también a una iniciación enmarcada o meta-iniciación, inspirada en la formación masónica del autor. En específico, Lastarria se inició el 2 de noviembre de 1853 en la Logia Unión Fraternal N°1 que, a diferencia de “otras dos existentes en la ciudad [Valparaíso], trabajaría en castellano, con la finalidad de atraer a personas que prefirieran comunicarse en su lengua materna y no en francés o en inglés” (Romo, Columna Masonería); además, tenía la característica de ser la primera puramente chilena, pero con patente de la “Gran Oriente” de Francia (Pinto, 1965). Así, fue pionera en la historia masónica de Chile, y posicionó a Lastarria como uno de sus primeros iniciados.

Según antecedentes de la masonería chilena, las logias autorizadas bajo obediencia del Gran Oriente de Francia —en los primeros años de la década del 50— iniciaban a sus miembros dentro del Rito Escocés Antiguo y Aceptado. Se destaca que el Rito Escocés admite tres variantes: “escocés filosófico” con 18; “escocés primitivo” con 25 y “escocés antiguo y aceptado” con 33 grados. “En todos estos ritos, los tres primeros grados, de aprendiz, compañero y maestro, son iguales tanto en su instrucción filosófica como en sus aspectos de forma” (Fernando Pinto, 1965, p. 25). En el último, que sería el de Lastarria, se integrarían de manera sincrética todas las formas de la Tradición masónica (Salas, 2015). En función de estos antecedentes, conviene observar en detalle algunos paralelismos y reelaboraciones de ciertos elementos en un discurso literario próximo a lo esotérico.

En principio, la obra entrega un relato *in medias res*, donde el inglés, Don Guillermo Livingston, cuenta su historia de vida —el peregrinaje ritual entre Santiago y Valparaíso, sus causas y motivos— a un curioso joven que lo aborda en una taberna. Se propone aquí que dicha trama corresponde a una iniciación enmarcada, pues el relato iniciático de Don Guillermo está a su vez contenido dentro de la conversación con el joven, la cual es en sí misma un acto de iniciación para este último. Así, destaca

la ligadura *maestro-discípulo* que comienza por la fascinación del muchacho frente a Mr. Livingston. La atracción enigmática anticipa una dinámica de transmisión de conocimientos y enseñanzas de una generación a otra, para así perpetuar los saberes de la doctrina, como acontece en los grados masónicos.

En este caso, el sentido alegórico, ya bien estudiado por la crítica literaria —como Cedomil Goic (1968) y Bernardo Subercaseaux (1997)—, muestra el anhelo de Lastarria por encontrar a un intelectual que forje los rasgos de la literatura nacional, y tal como sucede en la novela, Don Guillermo “transmite” el “acto de narrar” a su joven seguidor. Ahora bien, considerando que el autor llevaba siete años de formación masónica al momento de la publicación, destaca la semejanza análoga del protagonista como “maestro” o individuo ascendido, lo que se observa en diversas características: “un hombre mui extraordinario, habla con los espíritus, no duerme, se rie solo, se pasea a la media noche, se encierra de dia” (1860, p. 14).⁴ En ese sentido, la proximidad con lo esotérico radica también en la facultad de tratar con entidades desencarnadas, propio de la corriente espiritista. Aquí conviene señalar que a mediados del s. XIX, por contexto de emancipación, se propicia una búsqueda de conformación de identidad que está abierta a recibir nuevos saberes extranjeros, con particular influencia francesa y norteamericana (Memoria Chilena, 2024). Entonces, Lastarria es consciente de que conviene nutrir el relato de elementos múltiples, vale decir, folklore, mitos locales y universales, hasta fenómenos esotéricos de la época, como rituales masónicos o sesiones espiritistas.⁵

⁴ Para la citación directa, se ha optado por respetar la redacción original de la obra, la cual contiene omisiones de tildes y utilización gramatical antigua de ciertas palabras —propio del s. XIX chileno— que en la actualidad se consideran errores ortográficos.

⁵ Si bien las fuentes historiográficas son escasas, es probable que se tuviese conocimiento de corrientes como el neo-rosacruzismo o la teosofía cristiana a la par de la emergente instauración masónica en el panorama político chileno. A su vez, en el desarrollo de la segunda mitad de siglo, el espiritismo y la teosofía moderna comienzan a cobrar más visibilización, como observa Villalba (2018) en el desplazamiento del esoterista Arnold Krumm-Heller en el periodo finisecular: “En Chile tiene su primer contacto con el esoterismo a través del espiritista francés Léon Denis, con quien estudia espiritismo y teosofía y publica una primera revista sobre estas corrientes, *El Reflejo Astral*. Es entonces cuando aprende sobre el mundo ocultista francés y le escribe al célebre Papus para iniciarse en el martinismo” (p. 230).

Siguiendo a von Stuckrad (2005), el protagonista se aproxima a la experiencia de mediación, pues también se vincula a otras entidades metafísicas intermedias,⁶ como el demonio bíblico Asmodeo, quien representa un elemento fundamental en el desenlace de estrategias políticas.⁷ Entonces, Don Guillermo se instaura con potestad de autoridad, tal vez no al nivel de un Hermes o un Zoroastro, pero sí lo suficiente para inculcar en su interlocutor “oyente-neófito” el conocimiento y la sabiduría de las experiencias necesarias. Así, se observa ya una rearticulación de lo esotérico, con elementos folclóricos y míticos, como el contacto con demonios, que no corresponden a doctrinas esotéricas canónicas antes mencionadas (masonería, neo-rosacruzismo, teosofía moderna).

Asimismo, el dominio del lenguaje y la erudición son otras virtudes que nutren su cariz de maestro, tal como señala la patrona del hotel donde arrienda: “habla todas las lenguas, todo lo sabe [...], cuenta muchas historias, pero no habla con todos” (Lastarria, 1860, p. 14). En este sentido, destaca cierta virtud faustiana en Mr. Livingston, relacionada con pretensiones de dominio absoluto y/o hambre voraz por conocimientos universales, como el héroe de Goethe vinculado a Mefistófeles, quien lo acompaña y desafía en sus peripecias, experiencia análoga a la de Don Guillermo con Asmodeo. Además, se acentúa el carácter hierático y discreto del personaje, al señalarse que no habla con cualquier persona. Lo anterior, lejos de caer en conductas altivas o clasistas, tributa a la conciencia lastarria-

⁶ Conviene recordar la noción de *Mundus imaginalis*, de Henri Corbin (1972), nivel ontológico donde habitarían entidades suprahumanas. A su vez, cabe señalar que los demonios, desde una perspectiva canónica bíblica, son ángeles que han caído de la gracia de Dios, y a su vez, en algunos discursos esotéricos no se les considera “ángeles caídos”, por ende, en esencia son entes del mesocosmos o espíritus intermedios.

⁷ En lo que respecta a la figura demoníaca, destaca la exhaustiva tesis doctoral de Gastón Carrasco (2018), que si bien no examina la relación esoterológica, aun así otorga nutritivas reflexiones e interpretaciones, pues examina en profundidad la presencia y configuración del diablo en la literatura chilena, y plantea que Lastarria construye una propuesta compleja del diablo, debido a la influencia romántica, el liberalismo ideológico, y las relaciones intertextuales y de apropiación de *La Divina Comedia* de Dante. A su vez, destaca cómo Lastarria nutre a su *Don Guillermo* con todo el arsenal cultural sobre creencias populares para difundir su novela a mayor cantidad de lectores. De esta manera, el demonio en la novela no es un enemigo o espectador, sino un sistema, a través del cual se articulan juegos de poder, derrotas y a la vez esperanzas de un porvenir histórico reivindicado en manos del colectivo nacional.

na de emplear con virtud y valores la palabra y el diálogo; nótese aquí la vocación pedagógica del autor, ficcionalizada en su héroe romántico. De esta manera, se comprende que su contacto con espíritus, contiendas contra demonios, y virtudes en el poder de la palabra, lo posicionan en el rol sobrenatural de mediador entre experiencias terrenales y metafísicas. Ya decía Faivre (2000) que un “transmisor” suele materializarse en la presencia de un “iniciador” o “gurú”, siendo éste el rol fundamental que desempeña Don Guillermo en su proceso con el joven que lo escucha.

Para el protagonista, la articulación de sus virtudes sometidas a pruebas heroicas en un mundo infernal, dominado por la mentira y la ignorancia, demanda un compromiso profundo con sus convicciones, lo cual es similar a la conexión esotérica de los maestros que han superado iniciaciones para poder alcanzar su grado de tal. Esta conexión profunda —que en las corrientes esotéricas convencionales sería la conexión con el Todo, el plano superior, el macrocosmos, la divinidad absoluta, el universo autoconsciente, etc.— equivale a la búsqueda de reencuentro con los valores fundamentales para el perfeccionamiento del ser humano individual y, en congruencia, la sociedad a nivel de nación, lo que sería en este caso la idea de Justicia, Patriotismo y Democracia para el carácter ideológico devocional de Mr. Livingston.

Ahora bien, al examinar la “meta-iniciación” del acompañante, destaca el momento de su petición a Don Guillermo para ser su amigo y saber el misterio de su historia. Ante ello, el protagonista lo somete a examen: “Muchas fueron las condiciones que me puso, muchas las pruebas que me exigió de lealtad, muchas las preguntas que me hizo para comprender mi carácter; pero ello es que marchamos juntos, i tardamos tres días en llegar a la capital [...]” (1860, p. 24). El acto de colocar pruebas es una dinámica ritual propia de corrientes esotéricas como la masonería, lo cual permite acceder al proceso iniciático de conversión del neófito en algún saber particular, o en un nuevo nivel jerárquico en su camino a la ascensión y/o autoconocimiento. En particular, la iniciación de primer grado —así como el segundo y tercero— suelen ser homólogas en los diferentes tipos de

masonería, y se enfocan en probar el valor del candidato para cumplir con los tres pilares de Libertad, Igualdad y Fraternidad (Frau Abrines, 1947).

A su vez, el joven experimenta una transmutación propiciada por Don Guillermo, proceso que conlleva —en palabras Faivre (2000)— una serie de cambios interiores donde el ser humano se repliega y amalgama en sus propios elementos para mejorarlos, en sentido de metamorfosis: “Si se quiere convertir plomo en plata o plata en oro, no se debe separar conocimiento (gnosis) de experiencia interior, ni actividad intelectual de imaginación activa” (p. 17). Faivre habla en términos de alquimia, lo que es aplicable a la tradición masónica en cuanto a sus influencias, pues se busca un perfeccionamiento a través de procesos ceremoniales/rituales, lo cual ya se observaba en el s. XVIII, con la incorporación —a un rito masónico— de la idea alquímica y teosófica del hombre-Dios, el cual trabaja de forma colaborativa con Dios para restaurar la humanidad a su estado de perfección (Hanegraaff *et al.*, 2006). También, se observa otro ejemplo sugerente en la percepción del joven:

tres días [viajé] durante los cuales ví i oí las cosas mas asombrosas que jamas he visto i oido, tres dias durante los cuales se transformó cien veces M. Livingston, tres días en fin en que yo fuí tambien a mi turno metamorfoseado a cada paso por mi compañero, i permanecí invisible para todo el mundo, hasta para mi cochero, que buscándome, me alcanzó i no me vió, dejándome abandonado en el camino. (Lastarria, 1860, pp. 21-22)

En el fragmento citado se observa, por un lado, cómo el personaje ingresa a un proceso dialógico-esotérico de transmisión, donde el discurso de Don Guillermo (maestro-narrador) es la enseñanza profunda que será trasvasada hacia el joven (discípulo oyente), y en el cual ocurre la consecuente metamorfosis de un iniciado en el misterio; en este caso, los misterios de la alegoría combativa a niveles políticos, pero también en la recreación de figuraciones fantásticas emparentadas con elementos esotéricos de inspiración masónica, entre ellos, la repetición del número tres;

los roles de aprendiz, compañero (en el viaje) y maestro; el despojo de todo lo material y el vendaje de los ojos para anulación de la vista, de tal manera que el participante pueda meditar con humildad sobre sí mismo y se aisle en la Cámara de Reflexión para aprender a pensar y descender a los infiernos metafóricamente, y así penetrar en su propia intimidad para adentrarse en la posibilidad de sabiduría (Frau Abrines, 1947), por ende, volverse invisible ante el mundo podría vincularse a este aislamiento introspectivo durante el viaje-iniciación. Y por otro lado, se observa la alusión a los contenidos de alquimia, siendo ésta la base de la transmutación. Según el *Diccionario de gnosis y esoterismo occidental* (Hanegraaff *et al.*, 2006), la alquimia no es reductible a una definición singular, pues sus sentidos y alcances varían según época y contexto al cual se remita. Esto a razón de su vasta trayectoria y reformulaciones, durante siglos, alrededor del globo. Pero, la estructura esencial de la alquimia consiste en llevar a cabo un proceso compuesto de diferentes fases progresivas para alcanzar el objetivo de la Gran Obra, es decir, el “oro filosofal” o perfeccionamiento de la materia y el espíritu.

Si bien las alquimias han tenido diversos ascensos y declives a lo largo de la historia, en el siglo XIX se da nacimiento a “producciones multiformes”, entre las que destaca el desarrollo europeo de las diversas ramas de la francmasonería, que “mantendrá la permanencia de una vía iniciática (operativa y espiritual) en Occidente” (Bonardel, en Hanegraaff *et al.*, 2000, p. 131). A su vez, la académica destaca la presencia de la alquimia en obras propias de la historia de la cultura, es decir, literatura, filosofía, bellas artes, entre otras. Asimismo, conviene recordar que en la formación del esoterismo masónico moderno se habían integrado nuevos elementos especulativos del s. XVIII, como la alquimia y las leyendas caballerescas (Mazet, 2000).

En el contexto decimonónico, de positivismo cientificista, sigue su camino de formas variadas, incluso en una cultura “antitradicional. A falta de lo cual el proceso alquímico o los símbolos de la Obra no son utilizados más que a título metafórico” (Bonardel, 2000, pp. 131-2). Asimismo, Lastarria, siendo un político liberal, no gusta de abrazar tradiciones, a

menos que aquellas —tanto en el discurso como en la praxis— tributen a los valores de libertad, equidad, justicia y verdad, lo cual figuraba en la masonería, y que tiene una relevancia esotérica (interna e individual) y exotérica (social y política), en pos de la purificación alquímico-masónica.

Por ende, aunque no se detallan explícitas las fases alquímicas —nigredo, albedo, citrinitas y rubedo⁸—, sí se manifiesta en términos retóricos y literarios, por cuanto el muchacho ingresa a una transmutación en secrecía, tal como se menciona en la invisibilidad de su proceso para los ojos del mundo. Esto tiene factible relación con el “secreto masónico” (Pinto, 1965), es decir, el desarrollo de la obra de perfeccionamiento del ser humano en un ascenso progresivo, hierático y discreto. En este sentido, Fernando Pinto destaca la influencia o inspiración de mitos previos, de los cuales se sirve la masonería en su etapa de conformación en el s. XVIII, pues “los orígenes orientales; la influencia de los sabios de la Grecia antigua; los misterios del Arte de la construcción en la época medieval; y las persecuciones sufridas durante los períodos de emancipación política y religiosa hicieron de la Orden una sociedad esotérica” (1965, p. 29). Aquí, el académico destaca lo reservado de la tendencia esotérica y su enfoque hacia lo interior, en donde se cavilan en profundidad simbologías y doctrinas en beneficio de la Humanidad, lo que también promulga Don Guillermo, y que busca ser transferido —junto con los demás valores y saberes— al nuevo discípulo.

La particularidad relevante de este proceso para nuestro análisis reside en el hecho de que Mr. Livingston, tras vivir sus peripecias propias

⁸ Las definiciones de la alquimia varían según el contexto y época, sin embargo, puede comprenderse de manera general como la realización de la Gran Obra u *Opus Magnum*, que busca convertir los metales impuros en oro. Este proceso se comprende no solo desde lo material, sino sobre todo desde lo espiritual, ya que dicha forma noble es a su vez el elixir de la vida eterna, la piedra filosofal, o el perfeccionamiento del ser humano en conexión con lo divino. Cada fase representa un estado necesario de la materia y el espíritu cuando se desencadena el proceso. Nigredo (ennegrecimiento) es la fase inicial, simboliza la muerte, putrefacción o descomposición de las formas imperfectas del ser; albedo (blanqueamiento) es la purificación y resurrección, entendida como apropiación de estados de conciencia inaccesibles para la condición profana previa; citrinitas (amarillez) representa el amanecer, la luz solar como iluminación o revelación del oro interior; y rubedo (enrojecimiento) simboliza la finalización de la obra o perfección, que implica renacimiento espiritual, integración de los opuestos y plenitud espiritual (*Diccionario de gnosis y esoterismo occidental*).

del viaje del héroe, cursó también el sendero iniciático, y ahora está traspasando ese saber a un nuevo adepto desde una estética literaria de impronta masónica, lo cual no solo perfila con más claridad la arquitectura narrativa de corte esotérico dentro de esta obra inaugural en género moderno, sino que además viene a justificar, “más allá del plano de lo literario”, los procesos intelectuales y culturales del periodo fundacional de la narrativa propiamente chilena, pues José Victorino Lastarria no buscaba consagrarse como el novelista representativo y único de la cultura chilena, sino que estaba buscando a la voz indicada para cargar con la responsabilidad ejemplar de fundar el realismo que representara a Chile como nación autónoma y propia de una identidad —resalta así el proceso de consecución entre la invitación de Lastarria a forjar la novela nacional— y la revelación, casi mesiánica, de Alberto Blest Gana (1830-1920)⁹ como el gran rostro que vendría a dar forma a los anhelos del diplomático. No deja de sorprender la lúcida y acertada previsión lastarriana —casi a un nivel de irónica “clarividencia”— al crear una novela que iba a coincidir en términos de anhelo “esotérico”, desde el plano literario, hacia la concreción real de alcanzar una forma de perfeccionamiento intelectual y cultural para el país, considerando que su *Don Guillermo* (1860) “vaticina” este hecho dos años antes de la publicación de *Martín Rivas* (1862).

A este respecto, conviene recordar que la masonería en general —y la Logia Unión Fraternal, en particular— estaba ligada de forma íntima al liberalismo y republicanism, por lo que su dimensión política es equivalente a su faceta esotérica en cuanto al objetivo de construir planes e identidades nacionales (von Stuckrad, 2005). En este sentido, el discurso *sobre lo esotérico* —es decir, la incorporación subrepticia de elementos retóricos masónicos alquimizados con una postura de recepción positiva ante tales elementos— y el discurso auxiliar —entendido como el partidismo político liberal del autor que permea su obra— se funden en una recalitrante amalgama estético-ideológica con potencialidad crítica semejante a una

⁹ Escritor y diplomático chileno reconocido por su rol pionero en la creación y desarrollo del género de novela realista en Chile, donde destacan obras icónicas de temática social y costumbres chilenas, como *La aritmética del amor* (1860), *Martín Rivas* (1862), *El ideal de un calavera* (1863), entre otras.

herramienta, estrategia o “arma” verbal en términos retóricos. Ante estas cavilaciones, destacamos las palabras del joven acompañante: “Ahora que me he humanizado de nuevo i que he recobrado mis facultades, voi a contar lo que oí i ví, por si hai curiosos, como yo, que deseen saber el sino de aquel hombre misterioso, o por si hai quien quiera leer cosas estupendas sin daño de nadie i sin peligro” (Lastarria, 1860, p. 22). Esto anterior nos adelanta que el proceso iniciático se consolida de manera exitosa, pues, así como en alquimia se busca concretar la “Gran Obra” de transformar los metales impuros en oro, este hombre joven, puesto a prueba y “ritualizado” por Don Guillermo, ahora posee el don de “contar la historia”, característica que de por sí era extraordinaria en los atributos del protagonista “antidiluviano”, y que en la praxis estética —e ideológica— resulta un logro emancipador frente al yugo de las herencias coloniales reflejadas en los conservadores.

Narrar para alquimizar la derrota

Conviene aquí repasar algunas peripecias de fracaso y degradación que integran la historia, como en el fin de la obra, en que Don Guillermo continúa un peregrinaje decadente, con su semblante demacrado y casi sonámbulo; una nota de desesperanza cierra el libro,¹⁰ como si el héroe hubiese sacrificado su vida por un ideal perdido. La crítica ya ha explicado que esta derrota aparente era necesaria para el mensaje político que movía a Lastarria, puesto que su ideal de nación progresista, moderna, democrática e independiente no se reduce a la idolatría de un héroe individual, sino al proyecto de una heroicidad colectiva, es decir, la participación activa de la nación para emanciparse y crecer en los diversos ámbitos del desarrollo social, cultural, político y económico.

¹⁰ Conviene destacar que algunos años después, Lastarria incorpora una posdata donde se afirma que en 1868 el protagonista, ya loco de deteriorado, muere en un accidente durante su peregrinaje. Esta decisión furiosa de matar a su personaje nace de un indignado Lastarria que no observa cambios sustanciales en el desarrollo de la nación, y que enfatiza lo imposible de una heroicidad individual.

A esto sería interesante añadir que en el análisis de la obra, dentro de los márgenes de *tiempo del relato*, se descubre una serie de circunstancias de arruinamiento que no solo tienen que ver con la intriga del conflicto político, sino además con una requerida degradación del personaje para descubrir y comprender los ribetes y repliegues complejos del devenir histórico “en el tiempo”,¹¹ que a su vez toda la humanidad habita y comparte, en un mismo porvenir de incertidumbre, a pesar de las rivalidades u oposiciones que puedan generarse.

En este sentido, consideramos que dicha tendencia a los procesos de crisis y derrota refleja un oxímoron argumental donde la ruina permite la evolución del personaje. Por ejemplo, el detonante de su llegada a la Cueva del Chivato o entrada de Espelunco fue la esperanza perdida, ya que el protagonista está en búsqueda de concreción amorosa con una muchacha llamada Julia, quien es expuesta en el relato como una joven de vínculos ilícitos, pues tiene más de un pretendiente, y por azar de las circunstancias termina obligada a casarse con otro amante y no con el joven Guillermo.

A este respecto, conviene destacar la fórmula del lenguaje que el narrador utiliza para referirse a Mr. Livingston: “La mamá [de Julia] había tenido buen cuidado de ocultar el nombre herético del novio, por evitar los escrúpulos del señor cura” (1860, p. 39). Llama la atención que se sugiera una relación subrepticia de Don Guillermo como figura *herética*, pues dicha utilización es sugestiva no solo a nivel de amor prohibido —por existir fuera del contrato de matrimonio para la época decimonónica— sino también a nivel de pretensiones esotéricas, en la medida en que estéticamente se presenta al personaje como representante de la herejía y lo oculto. Lo anterior, por supuesto, tendrá una vinculación congruente con la posición lastarriana laica, que busca distanciarse de la validez de la Iglesia católica por su hegemonía vinculada a lo colonial.

A su vez, la fórmula descriptiva sobre el protagonista continúa impregnada de alusiones sugerentes, como cuando Julia es descubierta en sus

¹¹ En *El mito del eterno retorno* (1949), Mircea Eliade estudia en profundidad la distinción de tiempo mítico y tiempo histórico. En este caso, la construcción literaria de Lastarria se disputa entre la irrupción violenta de ambos tiempos, lo cual podría extenderse en un próximo artículo.

andanzas y casada a la fuerza con su supuesto único amante; un primo: “una Julia medio desmayada, a la media noche i debajo de una higuera que ella habia elegido de árbol de la ciencia para otro Adan” (p. 43). En este sentido, la figura de Don Guillermo resalta, por un lado, como metáfora amorosa frustrada, ya que el vínculo con dicha “Eva” bíblica no se concreta; y por otro, como sujeto elegido para acceder al árbol de la ciencia. Cabe destacar que el árbol es un elemento relevante para varias corrientes, puesto que, desde ciertas perspectivas esotéricas, la orden bíblica de “no comer del Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal tenía por objeto impedir que Adán descubriera su ascendencia divina” (Hanegraaff *et al.*, 2006, p. 409), por lo que la figuración de Don Guillermo como un “otro Adán” lo convierte en un personaje interesante de examinar, incluso hoy, desde la estética creativa de la literatura vinculada a lo esoterológico, ya que es portador de diversos focos intertextuales, y que se configuran desde una retórica de constantes fracasos, como es en este caso el fallo amoroso. De manera irónica, las derrotas lo impulsan a iniciar su travesía hacia los infiernos, en donde las peripecias heroicas y alegóricas en torno a la liberación de Valparaíso —sinécdoque del Chile decimonónico— esbozan una secuencia de procesos ruinosos de la sociedad y la necesidad urgente de atender a dichas situaciones y circunstancias.

Como menciona Marc Augé (2003), “la humanidad no está en ruinas, está en obras. Pertenece aún a la historia. Una historia con frecuencia trágica, siempre desigual, pero irremediabilmente común” (p. 19). En este sentido, la revisión del viaje de Don Guillermo a Espelunco implica un contacto directo con las ruinas de una historia territorial que apenas busca nacer en medio de batallas ideológicas y “mágicas”, en construcciones y destrucciones, donde la creación de una identidad nacional fortalecida implica procesos conflictivos “al interior” de la nación.

A través de su viaje, comprende con mayor lucidez el estado de las ruinas, puesto que —siguiendo los lineamientos de correspondencia desde lo esoterológico— ambos mundos no son solo un espejo del otro, sino que además, lo que acontece en uno provoca directa repercusión en su contraparte tal como menciona un escribano a Don Guillermo sobre ese

infierno: “dicen que este pueblo es el de los jénios de la colonia, que se han refugiado aquí desde la revolución de la independencia, i que desde aquí trabajan por inspirar a los de arriba, por conquistar prosélitos i por hacer la contrarrevolución para reconquistar su poder” (p. 53). De esta manera, el descubrimiento de Espelunco —mundo de abajo— revela las ruinas del pasado colonial que aún luchan por reincorporarse y retomar el dominio de la nación en aras de progreso —mundo de arriba—, pero Don Guillermo descubre que a pesar de representar los poderes del pasado, estos Jénios, en compañía de la religión y de la colaboración demoníaca a la par, aún influyen con fuerza en el mundo de arriba, es decir, en la nación chilena de aquella época.

En este sentido, se puede examinar una presencia alternada de los procesos de fracaso, que resultan ser especulares, pues el escenario del Valparaíso contingente o “mundo de arriba” depende a su vez de la situación de Espelunco —infierno literario o “mundo de abajo”— al ser uno la contracara del otro, o bien, el reflejo invertido. En esta relación de opuestos, las dicotomías o dualidades giran en torno a un proceso de tensión entre modelos de pasado y presente que se disputan entre sí la facultad de liderar el porvenir, pero desde la ironía del fracaso constante, ya que, por un lado, el Chile terrenal, en el contexto histórico ficcionalizado de la novela —es decir, la lucha diplomática de Lastarria— está liderado por la casta política conservadora, lo cual implica un estado de ruina para los anhelos liberales; y por otro lado, el Chile infernal en el plano de Espelunco representa una derrota, tal como señala el narrador, pues funge como sitio de refugiados para los conservadores nostálgicos de la colonia que han sido exorcizados al submundo.

Por estos motivos, se comprende que el viaje del héroe de Don Guillermo está rodeado de las ruinas del pasado colonial, y a su vez el proceso de su transmutación implica una derrota, pues no alcanza a atestiguar la liberación de Lucero. Además, queda comprometido a lazos de colaboración con fuerzas demoníacas que lo persuadieron antes de salir de Espelunco, tal es el caso del acuerdo con el demonio Asmodeo. De esta manera, se observa que la obra permite examinar las ruinas desde el sentido de la

derrota y del influjo del pasado operando en los conflictos del entramado narrativo.

Conclusiones

En función de lo discutido, se comprende que *Don Guillermo* de Lastarria, además de ser relevante para la literatura chilena a nivel de género novela moderna, o de alegoría política decimonónica, es también un valioso producto estético que entrecruza campos intelectuales y culturales vinculados a las tendencias esotéricas de aquella época, tales como la masonería y el espiritismo, lo cual se ve enriquecido del folklore local e inspiraciones canónicas de figuraciones literarias universales sobre el infierno y arquetipos católicos en sentido irónico. Por ende, la obra contiene una multiplicidad de significaciones que permanecen aún vigentes debido al potencial interpretativo de su ficción.

De esta manera, consideramos que la perspectiva hasta aquí descrita amplía y enriquece las posibilidades de lectura, puesto que la revisitación a un texto clásico ya no resulta agotada por las categorías concluyentes de lo fantástico y lo alegórico-político. De esta manera, la comprensión de *Don Guillermo* como producto literario nutrido de influencias masónicas implica una apertura literaria-histórica a la modalidad o subgénero de estética esotérica en la primera novela moderna chilena, lo cual posee directa relación con los contextos de crisis social, política y cultural dentro de la respectiva nación.

Referencias

- Augé, M. (2003). *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Benjamin, W. (2010). *Ensayos escogidos*. H. A. Murena, Trad. El cuenco de plata.
- Carrasco, G. (2018). *Los pactos de la República: modernidad y secularización. El diablo en la literatura chilena del siglo XIX*. [Tesis para optar al grado de Doctor en Literatura]. Repositorio Pontificia Universidad Católica de Chile. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/22073>

- Castillo, G. (2020). *La alegorización del conflicto político entre católicos y protestantes en Don Guillermo de José Victorino Lastarria*. [Tesina Licenciatura en Literatura (Mención Literatura Hispanoamericana)]. Repositorio Bibliotecas PUCV. <http://repositorio.ucv.cl/handle/10.4151/75156>
- Corbin, H. (1972). “Mundus imaginalis, or the imaginary and the imaginal” (R. Horine, Trad.). *Spring: Journal of Archetype and Culture*, 1-22.
- Goic, C. (1968). *La novela chilena. Los mitos degradados*. Santiago: Editorial Universitaria.
- González, F. (2021). “La comunidad inconclusa. Don Guillermo de José Victorino Lastarria”. *Revista Chilena de Literatura*, (104), 619-641. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952021000200619>
- Granhölm, K. (2013). “Esoteric currents as discursive complexes”. *Religion*, 43, 1, pp. 46-99.
- Guerra, L. (1981). “Ideología política y alegoría en Don Guillermo de José Victorino Lastarria”. *Cuadernos Americanos*. (40), 13-28.
- Hanegraaff, W., Faivre, A., van den Broek, R., & Brach, J.P., (2006). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden – Boston: Brill.
- Iñigo, L. (1972). “Prólogo”, en *Don Guillermo*. Santiago: Nascimento.
- Lastarria, J. (1860). *Don Guillermo*. Imprenta del correo.
- Pinto, F. (1973). *La masonería y su influencia en Chile*. Editorial Orbe.
- Frau, L. (1947). *Diccionario Enciclopédico de la Masonería*. Propaganda Literaria.
- Faivre, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. State University of New York Press, New York.
- Faivre, A. (2000). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Antoine Faivre y Jacob Needleman (Comps.). Paidós.
- Franken, C. (2007). “La novela Don Guillermo de J. V. Lastarria: una alegoría del Chile decimonónico.” Ponencia presentada en las *Jornadas Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina. Buenos Aires. Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4472>
- Mazet, Edmond, “Francmasonería y esoterismo”, en *Espiritualidad de los Movimientos esotéricos modernos*, Antoine Faivre y Jacob Needleman (eds.), Barcelona, Paidós, 2000: 331-367.
- von Stuckrad, K. (2005). *Western Esotericism. A brief History of Secret Knowledge*. Equinox Publishing Ltda.

- Subercaseaux, B. (1997). *Sociedad y cultura liberal en el siglo XIX: J. V. Lastarria*. En Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Tomo I. Santiago: Universitaria.
- Troncoso, X. (2003). “El retrato sospechoso. Bello, Lastarria y nuestra ambigua relación con los mapuche.” *Revista Atenea*, N° 488, pp. 153-176.
- Villalba, M. (2018). “Arnold Krumm-Heller, la Revolución Mexicana y el esoterismo en América Latina”. *Revista REHMLAC*, vol. 10, no. 2, pp. 227-258.

Masones, mesmerizadas, ocultistas y satanistas en el manicomio: corrientes esotéricas y discursos auxiliares en *El caso clínico* (1916) de Antonio de Hoyos y Vinent

Masons, Mesmerized, Occultists and Satanists in the Madhouse: Esoteric Currents and Auxiliary Discourses in *The Clinical Case* (1916) of Antonio de Hoyos y Vinent

Luis Adrián Linares Sánchez*

Resumen

Con base en la novela corta *El caso clínico* (1916 y 1920) de Antonio de Hoyos y Vinent (1885-1940), este artículo pretende aproximarse no sólo a las corrientes esotéricas, sino también al satanismo de entresiglos XIX-XX. En sintonía con los parámetros estéticos del decadentismo, la modalidad discursiva del caso clínico y el perfil de la histérica, se pretende advertir la convivencia de tales complejos discursivos y discursos auxiliares en el texto, así como el interés por parte del autor en ellos.

Palabras clave

Decadentismo, Esoterismo, Satanismo, Histeria.

Abstract

Based on the short novel The Clinical Case (1916 and 1920) by Antonio de Hoyos y Vinent (1885-1940), this article aims to approach not only the esoteric currents, but also the turn of the century (19th-20th) Satanism. In tune with the aesthetic parameters of the decadent movement, the discursive modality of the clinical case and the profile of the hysteric, it aims to highlight the coexistence of such discursive complexes and auxiliary discourses in the text, as well as the interest on the part of the author in them.

Keywords

Decadent movement, Esotericism, Satanism, Hysteria

* Universidad Nacional Autónoma de México.

Introducción

Un decadente hispano y su “marginalidad religiosa”

Al aproximarse a la producción literaria del aristócrata, bohemio, dandy, homosexual y anarquista madrileño Antonio de Hoyos y Vinent (1885-1940), la más reciente crítica se ha detenido en dos aspectos muy en sintonía con la labor de rescate de su obra y figura autorral: por un lado, en sus recursos en torno a lo fantástico; y, por el otro, en la representación del género y la sexualidad. A excepción de las perspectivas centradas en el mito del andrógino en consonancia con el ocultismo¹ y en la ficcionalización del satanismo de corte erótico,² pocas veces se le ha abordado a partir de su relación con las corrientes esotéricas y discursos auxiliares de la transición del siglo XIX al XX. Como parte de esa tarea pendiente, durante las próximas páginas pretendo ubicar en la novela corta *El caso clínico*, publicada por primera vez en 1916 y con una segunda edición en 1920, tales “corrientes esotéricas” que, en tanto “formas de pensamiento” alternativas, parten de un *corpus* integrado por elementos alquímicos, astrológicos, mágicos, cabalísticos, herméticos, etc., así como, en otro nivel, sus “discursos auxiliares” que no necesariamente retoman sus principios tanto en sus doctrinas como en sus prácticas; esto es, siguiendo una perspectiva cercana a los estudios de esoterismo occidental, campo académico consolidado por Antoine Faivre a finales del siglo XX, pero sin desestimar los aportes teóricos más actuales al respecto, como la propuesta de Kennet Granholm.

Antes de detenerme en el análisis textual de la novela y sus paratextos, encuentro necesario hacer una breve revisión de las disertaciones en torno a las corrientes propiamente esotéricas y otras religiosidades con un lugar similar de resistencia frente a las expresiones dominantes; problemática teórica constante que ha servido para diferenciar —y repensar— lo esotérico frente a otras manifestaciones no sólo espirituales, sino también

¹ José Ricardo Chaves, *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2013, pp. 303-312.

² Begoña Sáez Martínez, “Ofensivas modernistas: el satanismo erótico en *El caso clínico* (1916) de Antonio de Hoyos y Vinent”, en *Bulletin of Spanish Studies*, vol. xciv, núm. 10, 2017, pp. 1713-1728.

culturales. En un primer momento, Faivre formuló la idea de “marginalidad religiosa”, término productivo y conciliador que sirvió para reunir a todas ellas bajo una misma unidad abarcadora; esto con el fin de otorgarle mayor plasticidad, pero también exactitud, a su método heurístico fundamentado en los cuatro rasgos principales y dos relativos del “esoterismo occidental”: por un lado, naturaleza viva, correspondencias, imaginación y experiencia de transmutación; y, por el otro, praxis de concordancia y transmisión.³ Después, Wouter J. Hanegraaff utilizó la metáfora del “basurero” o “cesto de basura” — “wastebasket”— para referir al cúmulo “de prácticas y creencias que [antes] se solían considerar idolatría pagana y que ahora se re-describen como desvaríos peligrosos y ridículos que no merecen el reconocimiento ni el respeto”; es decir, no sólo el “conocimiento rechazado” representado por el esoterismo en tanto constructo académico, sino también “todas las religiones del mundo [que] resultaron ser formas [derivadas] de supersticiones paganas” que, a lo largo de la historia de Occidente, han sido patologizadas o demonizadas.⁴ Por su parte, Kocku von Stuckard recurrió a la noción de “pluralismo religioso” con el fin de enfatizar el dinamismo, asimilación, negociación y pugna entre las “identidades” insertas en dicho marco, apelando a las nociones tanto de discurso de Michel Foucault como de “campo” de Pierre Bourdieu.⁵ Por último, con una intención similar a la de von Stuckard, Kennet Granholm propuso la categoría de “discursos auxiliares”, los cuales si bien no privilegian los “elementos fundacionales de las corrientes esotéricas”, sí proporcionan “un medio eficaz para integrar el estudio de lo esotérico en debates más amplios sobre el cambio religioso y social”,⁶ en la medida en que ambos “complejos discursivos” son percibidos como entidades interdependientes

³ Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism*, Nueva York, State University of New York Press, 1994, pp. 10-15.

⁴ Wouter Jacobus Hanegraaff, “The Globalization of Esoterism”, en *Correspondences*, núm. 3, 2015, p. 66. La traducción es mía.

⁵ Kocku von Stuckard, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, Londres, Equinox, 2005, pp. 7-8.

⁶ Kennet Granholm, “Esoteric currents as discursive complexes”, en *Religion*, vol. 1, núm. 43, enero 2013, p. 54.

y reconocibles entre ellos mismos a modo de conjuntos dispuestos en un diagrama de Venn.

Llevando tales planteamientos al ámbito de la literatura, parto de la hipótesis de que es posible vislumbrar en *El caso clínico* —tanto en el contexto de su publicación como en su contenido textual— la presencia, por un lado, de algunas corrientes esotéricas, como la masonería, el mesmerismo y el ocultismo, cuyas expresiones, idearios, prácticas y discursos históricamente se desarrollaron entre los siglos XVIII y XIX, si bien siguiendo el orden sucesivo de su enumeración dentro de la historia occidental, también convivieron en varias ocasiones de manera simultánea, a veces nutriéndose, otras, enfrentándose, al grado de que, por lo menos, estas tres todavía estaban vigentes a inicios del XX, aunque no con la misma intensidad. Y, por el otro, al satanismo cuya figura principal es percibida desde una actitud positiva bajo diversas denominaciones, entre las más populares, Satán, Satanás y Lucifer, a contrapelo del judeocristianismo a lo largo del tiempo; en el caso que aquí importa, con un auge en la transición del XIX y XX, debido, en especial, a su enfoque contracultural y crítico del contexto moderno, propio de transformaciones tanto en el ámbito religioso —la secularización—, como en el económico y social —la industrialización—.

Estableciendo un diálogo con los movimientos artísticos de la época que respondieron a dichos fenómenos, tales “marginalidades religiosas” tuvieron un especial impacto en dos momentos del siglo XIX —uno al inicio y otro al final—, a través del romanticismo y el decadentismo, respectivamente. Siguiendo a Mario Praz, estos movimientos artísticos y literarios se trataron de dos facetas de un mismo fenómeno cultural en donde el primero se distinguió por el uso de la “patología sexual, lo macabro y lo diabólico”, tamizados por “ideales de libertad, de humanidad, de justicia [y] de pureza que luchaban contra aquella patología, o se alternaban con ella”, mientras que el segundo “destruyó las barreras que contenían las tendencias morbosas de la sensibilidad romántica [inicial]” en favor de la

autonomía del arte y la mengua de los valores éticos.⁷ Ya fuera como una reacción a la Ilustración o al Positivismo, ya desde lo sublime o lo decaído, ambas escuelas enfocaron su mirada no sólo en lo grotesco, lo patológico y lo sexual, sino también en los aspectos idealistas, metafísicos y espirituales del sujeto moderno, cuya experiencia estaba atravesada por aspectos como una sensación de celeridad del tiempo, una crisis espiritual agravada por la apertura a nuevas opciones religiosas y un énfasis en un pensamiento lógico-deductivo a favor de un enfoque empírico y materialista.

Bajo esta lógica, no sorprenden las conexiones del romanticismo y el decadentismo con el esoterismo, en particular, a través del concepto de naturaleza viva, la imaginación como capacidad vidente-visionaria y una noción del tiempo diversa y móvil.⁸ Así como, en otro nivel, con el satanismo en la medida en que éste proyectó a Satán como una figura noble y transgresora que luchaba contra la opresión y tiranía de alguna autoridad o del *statu quo*; de hecho, su lugar de resistencia hacía posible su identificación con el heterodoxo, el revolucionario, la (proto)feminista, etc., con quien compartía la sensación de exclusión, inconformidad o desafío frente a la hegemonía o el sistema de cualquier índole. Por ello, Per Faxneld señala que, desde sus orígenes, el decadentismo tuvo una distintiva fascinación por la religión, en general, al mismo tiempo que por el esoterismo y el satanismo, en particular; lo cual constituyó uno de sus aspectos determinantes para construir su identidad, aunque la mayoría de sus escritores y artistas asumieran una posición en tensión frente a las diversas opciones de la arena religiosa e ideológica.⁹ Aun cuando es imposible afirmar que todos los decadentes profesaron una inclinación por el esoterismo y el satanismo, resulta necesario aclarar que su estilo tiende a combinar elementos opuestos de un mismo campo semántico, con el fin de crear una tensión acorde con una especie de “nihilismo” o vacío existencial: lo

⁷ Mario Praz, *La carne, la muerte y el diablo*, Barcelona, El Acanalado, 1999, pp. 22-23.

⁸ Wouter Jacobus Hanegraaff, “Romanticism and the Esoteric Connection”, en Roelof van den Broek & Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Gnosis and the Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Nueva York, State University of New York Press, 1998, pp. 256-262.

⁹ Per Faxneld, “Satanic Feminism”. *Lucifer as the Liberator of Woman in Nineteenth-Century Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 2017, p. 267.

natural con lo artificial, la normalidad con la anormalidad, la mujer frágil con la fatal o, en el ámbito religioso, el misticismo con el satanismo.

Más allá de la influencia del decadentismo, en general, y de Joris Karl Huysmans (1848-1907), en particular, en la vida y obra de Hoyos y Vinent, el también llamado “divino marqués” en alusión a Sade, o el “marqués rojo” por su militancia en la izquierda, ha sido calificado como una de las figuras más importantes de dicho movimiento artístico en España. Si bien en su calidad de escritor y periodista Hoyos y Vinent pasó por las filas del costumbrismo y el modernismo, pronto viró hacia el decadentismo. Siguiendo las propuestas estéticas y temáticas de este último, apeló a una estética exótica, “deshumanizada” y sobresaltada evidente en su uso de un lenguaje refinado y excesivo, que iba acompañado de una “idea de decadencia” manifiesta en la exaltación de rasgos asociados al declive o la caída, tales como lo escatológico, la corrupción, la inmoralidad, etc.,¹⁰ con especial atención al pecado, lo siniestro y las perversiones sexuales. Lo anterior puede observarse en sus obras producidas durante la segunda década de la nueva centuria, de acuerdo con María del Carmen Alfonso García, dotadas de “un vértigo erótico” escandaloso y sicalíptico, y constituyentes de su “etapa de plenitud, [tal vez, la más] prolífica” con novelas de distinta extensión y antologías de cuentos, entre las cuales se encuentra *El caso clínico*.¹¹

El caso clínico: paratexto, texto, modalidad discursiva y protagonista

Publicado en un periodo de reajustes y profundos cambios tanto políticos como sociales en España, pero también en una atmósfera de efervescencia cultural y “pluralidad religiosa”, este relato se imprimió por primera vez en 1916 bajo el sello editorial de “La Novela Corta” y una segunda

¹⁰ Matei Calinescu, *Cinco caras de la modernidad: modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch*. Madrid, Tecnos, 1991, p. 183.

¹¹ María del Carmen Alfonso García, *Antonio de Hoyos y Vinent, una figura del decadentismo hispánico*, Oviedo, Universidad de Oviedo-Departamento de Filología Española, 1998, p. 14

en 1920 como parte de la colección “Biblioteca Hispania”. En sus páginas, se cuenta la transformación somática y anímica de María de las Angustias, única hija del facultativo positivista y fiel cristiano Rodrigo Velázquez, quien no sólo es el *pater familias*, sino también el director del manicomio y casa de salud “El Reposo”. Todavía en diálogo con el imaginario finisecular en torno a la idea de *Mujer* a favor de una sexualidad contenida y reproductiva, la protagonista pasa de encarnar la figura del casto y virtuoso “ángel del hogar” o “monja doméstica” decimonona¹² a la de una lasciva e infame bruja, condenada a la hoguera por la visión androcéntrica y patriarcal del medioevo;¹³ en otros términos, en su desplazamiento de la dama de moral intachable e hija de alta alcurnia a la “novia” de Satán, la protagonista sufre un proceso tanto de patologización como de demonización, que la obliga a contener su naturaleza telúrica y esotérica, al mismo tiempo que encorseta su cuerpo por los discursos científicos y religiosos de la época. Al encarnar el perfil de una histérica, María de las Angustias escapa de su confinamiento en el manicomio, se adentra en las zonas rojas de los alrededores, cede a su perturbación mental y se entrega a sus bajos instintos, por lo cual, como consecuencia de sus faltas, es sacrificada en una misa negra integrada por los locos de la institución, después de revelar su inadecuación al deber ser femenino impuesto por su progenitor y médico.

En virtud de ello, la novela está precedida por el prólogo del neurólogo e histólogo italiano Luis Simarro Lacabra (1851-1921) quien, tras recibir y leer el ejemplar, confiesa haber padecido grandes impresiones durante las “escenas principales, como la muerte del alienista”, pero no con la misa negra;¹⁴ entre aquellos “episodios [...] interesantes y [...] de enorme intensidad”, esta última no logró conseguir ese efecto en Simarro ya que, en sus palabras, “los locos no me horrorizan (como no asustan las

¹² Bram Dijkstra, *Ídolos de perversidad. La imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo*, Madrid, Debate, 1994, p. 13.

¹³ Jules Michelet, *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, Madrid, Akal, 2014, p. 23.

¹⁴ Luis Simarro, “Prólogo” a A. de Hoyos y Vinent, *El caso clínico*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920, p. 15.

calaveras a los alumnos de anatomía), y también porque no me afectan mucho las misas de otros colores”.¹⁵ La actitud del prologuista, por una parte, empática hacia el personaje del galeno y padre de María de las Angustias y, por la otra, calmada frente a la “policromía religiosa”, revela no sólo su profesión, sino también su militancia en una corriente esotérica; más aún, cuando, el interés filantrópico o, inclusive, político, por ayudar a la humanidad va muy de la mano con el ideal de la masonería de instituir una sociedad fundamentada en los valores de libertad, igualdad y fraternidad, aunque siguiendo una estructura jerárquica, con frecuencia a través de sus grados tomados del ámbito de los oficios tradicionales de albañil, experimentado y arquitecto; esto es, aprendiz, compañero y maestro, respectivamente.

En ese sentido, Simarro reunió ambos perfiles en una sola persona: tanto de masón como de médico. Al respecto de la primera veta, como constata el extenso trabajo de archivo de José A. Ferrer Benimeli en documentos oficiales de la masonería hispánica, se ignoran la fecha y localidad exactas de iniciación de Simarro en el rito, pero se sabe que destacó dentro de sus filas con el nombre simbólico de “Franklin” desde 1912 y con los rangos de Soberano Gran Comendador del Supremo Consejo del Grado 33 y Presidente del Alto Tribunal Constitucional de 1913 a 1917, así como Gran Maestro del Grande Oriente Español y Presidente del Consejo de la Orden de 1917 hasta su muerte en junio de 1921.¹⁶ Mediante dichos rituales y cargos, se convirtió en vocero y mediador de las distintas logias pertenecientes a la masonería simbólica en España, a la vez que, como delegado, fue invitado a la Asamblea anual del Bureau Internacional de Relaciones Masónicas en La Haya, Países Bajos, en el Templo Masónico del Grande Oriente, y reconocido por la Gran Logia en París, Francia, y por el Supremo Consejo del Grado 33 en Bruselas, Bélgica.¹⁷

¹⁵ Luis Simarro, *op. cit.*, pp. 17-18.

¹⁶ José Antonio Ferrer Benimeli, “El Dr. Simarro y la masonería”, en *Investigaciones Psicológicas*, núm. 4, 1987, p. 219.

¹⁷ José Antonio Ferrer Benimeli, *op. cit.*, p. 214.

En cuanto a la segunda, a la par de sus intereses diplomáticos con otras agrupaciones masónicas, viajó para formarse como alienista en París entre 1880 y 1885. Durante su desarrollo profesional, Simarro no sólo se codeó con las eminentes personalidades del rubro, al grado de aprender de Jean Martin Charcot (1825-1893), quien había sacado al hipnotismo de su contexto de espectacularidad en el teatro para llevarlo al ámbito de la clínica, en general, y la terapéutica en la histérica, en particular.¹⁸ Así, al igual que varios de sus contemporáneos, su perspectiva estuvo asentada en un enfoque *parapatológico*, en la medida en que respondía a una visión científicista impuesta, en su tiempo, como verdadera, aunque en realidad estaba basada en una idea de “enfermedad que no lo [era], porque se [trataba] de un [discurso] moral”,¹⁹ para acercarse a los “misterios” de la mente humana, los cuales la ciencia apenas avizoraba o, incluso, eran motivo de duda. Como se observa, para Simarro, estos “casos raros”, por lo general, eran exagerados, y podían ser explicados por medios no “sobrenaturales”, sino “naturales”; es decir, fisiológicos o degenerativos.²⁰ Sin embargo, en otro nivel, el médico pareciera servir de eslabón en la cadena de figuras interesadas en los estados alterados de conciencia. Más aún, cuando, desde una perspectiva esotérica permeada del discurso clínico, éste se ubica en medio de las ideas Charcot sobre la sugestión y las de su propio discípulo Gonzalo Rodríguez Lafora (1886-1971), quien asistió a las “sesiones espiritistas” del Instituto Mexicano de Investigaciones Síquicas, según se documenta en los *Protocolos del IMIS. Una ventana al mundo invisible*.²¹

Ahora bien, del texto, ese interés por la mente y los estados alterados de conciencia se da en el marco de las corrientes esotéricas y sus discursos auxiliares de entresiglos XIX-XX. Dentro de esa coyuntura, María de

¹⁸ Héctor Pérez Rincón, *El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos*, México, FCE, SEP, Conacyt, 2015, p. 27.

¹⁹ Michel Foucault, *Los anormales*, p. 32.

²⁰ José Javier Campos Bueno, “Simarro, Charcot y los orígenes de la práctica de la neuropsiquiatría y neuropsicología en España: informes médico-legales e ideas sobre la hipnosis”, en *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 23, núm. 1, 2002, pp. 85-102.

²¹ *Protocolos del IMIS. Una ventana al mundo invisible*. Introducción de Gutierre Tibón. Prólogo de Alberto Agazzi. México, Ediciones Antorcha, 1960, p. 83.

las Angustias sufre “morbosos desvaríos”²² en los que su energía psíquica “instintiva” se orienta a la satisfacción de su deseo sexual y se “descarga” al conseguirlo; en palabras del narrador en tercera persona, la motivaba “un *anaké* [esto es, necesidad que se dirige hacia una fatalidad] un deseo de no sé qué cosas malsanas”.²³ Aunque jamás se menciona de forma explícita la causa, a decir de su padre, la “enfermedad” del personaje femenino, ni se detalla en la etiología de la misma, su sintomatología puede asociarse, según el imaginario epocal, a la histeria. Esto, en la medida en que se trata de un malestar con origen en el útero que afectaba, por lo tanto, con mayor frecuencia, al género femenino, cuyos indicios iban desde “pesadillas, irritabilidad, ansiedad, calambres, sensación de cosquilleo en las extremidades, palpitaciones y otros [...] de menor intensidad” hasta “perturbaciones de la vista, ataques de risa o llanto sin causa aparente, bostezos constantes, [perturbaciones] del apetito, insomnio, sensación de frío o calor en las manos”,²⁴ oscilando, así, entre extremos estados de furor y letargo. De acuerdo con el narrador:

Toda su vida espiritual vacilaba entre una alegría nerviosa, desordenada, que se deshacía en risas, en gritos, en gestos violentos y en canciones, y una tristeza inmotivada, gris y opresora, que le hacía agonizar de tedio, tristeza plomiza que le sumía en una modorra hosca, haciéndole pasar horas y horas con los ojos fijos en un punto imaginario, los labios crispados, y sin otra señal de vida que algún gesto de desesperación esquivado de vez en cuando.²⁵

Para referir, en especial, a esta última clase de episodios de abstracción o somnolencia propios de un temperamento nervioso predispuesto, se alude de forma oblicua a los lapsos de trance o hipnosis procedentes del mesmerismo, también llamado magnetismo animal. En claro diálogo con

²² Antonio de Hoyos y Vinent, *El caso clínico*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920, p. 48.

²³ Antonio de Hoyos y Vinent, *El caso clínico*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920, p. 67.

²⁴ Francisco González Crussí, *La enfermedad del amor. La obsesión erótica en la historia de la medicina*, México, Debate, 2016, pp. 204-205.

²⁵ Antonio de Hoyos y Vinent, *El caso clínico*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920, p. 67.

la teoría originalmente expuesta por Franz Mesmer (1734-1815) a finales del siglo XVIII y popularizada durante el XIX, es posible encontrar pasajes en el texto que describen a María de las Angustias padeciendo esa suerte de sonambulismo o letargo a partir de un léxico relacionado con el imán y el campo magnético para referir al “flujo y reflujo desordenados”²⁶ de su sistema sanguíneo y nervioso. Por ejemplo,

No sentía la glaciencia [*sic*] del cierzo, que atravesaba en mil agujas de hielo el liviano tejido de sus ropas, ni la helada caricia que cortaba su rostro. Estaba en aquellos momentos de fisiológica insensibilidad que hacían de ella un ser aparte, una muñeca indiferente lo mismo a los cambios atmosféricos que al sueño, al hambre o al sufrimiento.²⁷

O bien “[l]a atracción atroz de aquel abismo en que su imaginación enferma ponía todas las monstruosidades, todas las aberraciones y todos los crímenes, la fuerte atracción que la arrastraba como un imán, hacía-se sentir aquella noche más violentamente que nunca”.²⁸ Acorde con su perfil de histérica encabalgada entre el siglo XIX y el XX, María de las Angustias se debate entre una concepción mesmérica y otra freudiana de sus síntomas, ya que en la descripción de sus paroxismos se entrevé un desplazamiento del influjo magnético en el cuerpo o el fluido nervioso hacia la libido o deseo sexual. Con base en este último concepto, es posible subrayar su erotismo transgresor, pues, una vez vilipendiada por seres de la más “baja calaña”, ella se entrega a un chulo musculoso y repugnante, a quien busca “como una bestia sumisa y cobarde que sigue al macho”.²⁹ De tal suerte que su condición patologizada va acompañada, por un lado, de una animalización, propia de la “hembra sometida” y entregada por completo a su instinto; y, por el otro, de una demonización del acto sexual con otros “degenerados”. Dicha suerte de catábasis doméstica o caída del

²⁶ Jean Starobinski, *La relación crítica. Edición revisada y aumentada*. Traducción de Ricardo Figueroa. Buenos Aires, Nueva visión, 2008, p. 166.

²⁷ Antonio de Hoyos y Vinent, *El caso clínico*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920, p. 65.

²⁸ Antonio de Hoyos y Vinent, *El caso clínico*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920, p. 68.

²⁹ Antonio de Hoyos y Vinent, *El caso clínico*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920, p. 79.

hogar a los “bajos fondos” tiene un paralelismo tanto con el paraíso y el infierno —de ángel a demonio—, como con la ciudad y el bosque —de aldeana a bruja—. En ese sentido, su transformación durante sus periodos de “extravío” insiste en su perfil de sonámbula no sólo desde la clínica, sino también desde el satanismo; de acuerdo con Jules Bois,

Por lo corriente, es la sonámbula, en el sentido científico de la palabra, la mujer que camina durante el sueño, charlatana, quimerista, esclava de un malestar nervioso. En sí misma no es nada; no es la sacerdotisa bestial, sino la degenerada, la alucinada, la embrujada, la poseída. No aparece como la dueña de ocultas corrientes; es empujada por ellas, a la deriva. Es sólo una doméstica de las larvas.³⁰

Apelando a ambos discursos, la narración está escrita, precisamente, a modo de un caso clínico, modalidad discursiva que no sólo da título a la obra, sino también parte del punto de vista de un “observador-escrība que narra la evolución de la historia patológica desde su [inicio] hasta el momento de la divulgación del caso”,³¹ en este caso, el doctor Velázquez. Bajo esta lógica, María de las Angustias es descrita a través de los ojos de su padre, quien al principio contempla en su retrato “el enigma de un caso incierto aún”, debido a sus características que contrastaban con su imagen de joven pulcra, rígida y saludable: “la blancura —la blancura mate y translúcida, que daba una sensación de frío— un no sé qué de misterioso que flotaba en los ojos y en la frente, las manos, manos de alabastros, maceradas, retorcidas [...], y al mismo tiempo rotas, tronchadas, inermes, como esas manos cercenadas de santa medioeval [*sic*], que de pronto nos escalofrían al hallarlas sobre un altar abandonado”.³² Sin embargo, a lo largo del texto, esa sospecha “infame” y, por lo tanto, miedo latente del progenitor, adquiere forma con las escapadas nocturnas de María de las

³⁰ Jules Bois, *El satanismo y la magia*, México, Berbera Editores, 2022, p. 56.

³¹ Graciela Nélica Salto, “El caso clínico: narración, moral y enfermedad”, en *Filología*, año XXIV, núms. 1-2, 1989, p. 261.

³² Antonio de Hoyos y Vinent, *El caso clínico*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920, pp. 24-25.

Angustias, quien, después de pasar todo el día como una sonámbula bajo los rayos del sol, pareciera ser arrastrada o hechizada por la luna a unirse carnalmente con los hombres del pueblo, como se cree solían hacerlo las brujas con Satanás durante el *sabbat*. De hecho, en una de las ocasiones de entrega sexual a uno de ellos, es detenida por los locos quienes oficiaban una misa negra. Tras lograr escapar de los dementes, la protagonista regresa al *chalet* del manicomio, donde el doctor la encuentra por completo diferente: “[d]esgarradas y manchadas de barro las ropas, despeinado el cabello, manos y rostro cubiertos de arañazos de que emanaba sangre”.³³

En la novela, en suma, los padecimientos de María de las Angustias están íntimamente relacionados con el “pluralismo religioso”, como ocurre con el mesmerismo, pero también con el ocultismo, en la medida en que obedecen a la “revigorización de un viejo prejuicio que declaraba la hermandad entre [marginalidades religiosas] y locura. Esa filiación podía tomar formas levemente distintas: o bien la doctrina [...] era definida como un poderoso productor de locura, o bien era caracterizada como una fuerza de atracción que, por su naturaleza delirante, sólo lograba captar la atención de los desequilibrados”.³⁴ Es posible observar lo anterior en los locos de “El Reposo” quienes se reúnen alrededor de uno de ellos llamado “Jesús, el renegado”, cuyos desvaríos se atribuyen a su formación en las filas de la heterodoxia religiosa:

Sacerdote de antaño de fe plástica y sensual, atraído luego por los misterios de la magia y el ocultismo, expulsado de la Iglesia, excomulgado y anatemizado bajo la acusación de herejía, había acabado por enloquecer con las prácticas de la nigromancia, [mezclándolas con un] sensualismo satánico y satiriaco [*sic*].³⁵

³³ Antonio de Hoyos y Vinent, *op. cit.*, p. 98.

³⁴ Mauro Vallejo, *El Conde de Das en Buenos Aires 1892-1893. Hipnosis, teosofía y curanderismo detrás del Instituto Psicológico Argentino*. Buenos Aires, Biblos, 2017, p. 62.

³⁵ Antonio de Hoyos y Vinent, *El caso clínico*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920, pp. 49-50.

Para construir este personaje, Hoyos y Vinent recurrió al panorama esotérico francés a favor de un reavivamiento de la magia con Gérard Anacleto Vincent Encausse “Papus” (1865-1916) a la cabeza, pero también de otras personalidades como Stanislas de Guaita (1861-1897) y Joseph-Antoine Boullan (1824-1893). Entre ellos, destaca este último por hacer un guiño biográfico a la figura de Jesús “el renegado”, pues se trató de un teólogo que decidió renunciar al clero católico ante los reclamos sobre el sincretismo del misticismo, el magnetismo y el espiritismo en su ideario y “terapias” de alto contenido sexual, al grado que fue acusado de fraude y herejía, pero también inspiró a Huysmans en la redacción de *Là-bas* de 1891.³⁶

La narración, como mencioné al inicio, concluye con una misa negra —tópico íntimamente relacionado al satanismo—, donde muere María de las Angustias a manos de los internos del sanatorio. Aun cuando tradicionalmente en la representación de dicha ceremonia se resignifican elementos provenientes de varios rituales, entre ellos, por un lado, la eucaristía, y, por el otro, el *sabbat* y la Fiesta de los Locos, *El caso clínico* privilegia aspectos de los últimos dos en la medida en que se trata de “un cuadro de aquelarre, una evocación diabólica, una pesadilla obsesionante y grotesca” a modo de la pintura *El aquelarre* de Francisco de Goya (1746-1828), así como de una escena “que hacía vacilar a la razón”, debido a aquella congregación de seres ambiguos entregados al derroche, desenfreno, caos y actos indecentes.³⁷ Así, tras enterarse de los escapes nocturnos de la protagonista para fornicar, los dementes matan a la hija del doctor Vázquez, a quien llaman “La Bestia” o “La ramera hija de Gomorra” en alusión al arquetipo femenino de la Gran Ramera mencionado en el Apocalipsis:

Y la mujer estaba vestida de púrpura escarlata, y adornada de oro,
de piedras preciosas y de perlas, y tenía en la mano un cáliz de oro

³⁶ Christian Giudice, “Saint or Satanist? Joseph-Antoine Boullan and Satanism in Nineteenth-Century France”, *Abraxas*, núm. 6, 2014, p. 115.

³⁷ Antonio de Hoyos y Vinent, *El caso clínico*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920, p. 126

lleno de abominaciones y de la inmundicia de su fornicación; / y en su frente un nombre escrito, un misterio: Babilonia la grande, la madre de las rameras y de las abominaciones en la tierra.³⁸

A partir de este referente bíblico, conviene resaltar que, a pesar de que para ellos, la sexualidad de María de las Angustias se asemeja a la de una prostituta moderna, juzgan más conveniente castigarla como una bruja medieval; esto es, quemándola en una hoguera, en cuyo paso por el fuego se demuestre un sentido moral mediante la expiación de sus pecados, pero también uno estético a través de la apreciación de su cuerpo como una obra de arte. De acuerdo con el narrador,

¡Sobre la hoguera, medio apagada, yacía el cadáver de María de las Angustias!

Toda desnuda, desgarrada, ensangrentada, mancillada por todos sus ultrajes, carbonizada a trozos; conservaba, sin embargo, una belleza maravillosa que la hacía parecer uno de esos viejos ex votos que ardieron en las hogueras de la Santa Inquisición.

Y en torno del cuerpo los locos danzaban siempre.

El hierofante [es decir, Jesús “el renegado”] salmodiaba:

—¡La Bestia ha muerto!

Y el coro:

—¡Hosanna! ¡Hosanna!³⁹

Consideraciones finales: entre la esotérica Madama Locura y el satánico Dr. Fausto

Como traté de demostrar a lo largo de estas páginas, esta novela del “marqués rojo” no sólo insiste en una representación acorde con el estilo decadente, sino que también lleva este último hacia lo satánico, acompañándolo de algunos pasajes o referentes esotéricos, veta que continuó alrededor

³⁸ Apocalipsis 17: 4-5.

³⁹ Antonio de Hoyos y Vinent, *op. cit.*, pp. 129-130.

de 1916 y 1917. Lo anterior, en suma, revela el gusto del autor por la transgresión de las normas sociales, estéticas y, en el caso que aquí importa, religiosas, a través de su coqueteo con preceptos del sendero de la mano izquierda —entre ellos, una autodeificación del individuo, una postura antinómica y un extremo hedonismo—, así como a los discursos marginados, alternativos o contraculturales. Durante ese intervalo de tiempo, de hecho, publicó su antología de cuentos intitulada *Los cascabeles de Madama Locura*, donde lo esotérico cobra mayor notoriedad, aunque con un giro hacia lo fantástico; en sus páginas, se refiere a dichas “formas de pensamiento”, ya sea mediante sus objetos dispuestos en una especie de gabinete de curiosidades —entre ellos, la cubeta de Mesmer— o sus prácticas, tales como evocaciones de “fantasmas” en las sesiones espiritistas. Por su parte, *El caso clínico* no fue el único texto en el que Hoyos y Vinent se adentró en el satanismo; de hecho, continuó inspirándose en su imaginario, pero esta vez desde el tópico del pacto fáustico como lo constata el título de su obra calificada por Miguel de Unamuno de “especie de pesadilla especulativa o metafísica” en su prólogo.⁴⁰ *El hombre que vendió su cuerpo al diablo*. De ahí la necesidad, insisto, de asomarse a la vida y obra del dandy madrileño desde los estudios de esoterismo occidental y los estudios literarios; en otros términos, a partir de un enfoque que visibilice aquellos “complejos discursivos” y “discursos auxiliares” con un lugar “alternativo” dentro de la cultura, pero de gran importancia y trascendencia como fuente y método para la creación literaria.

Bibliografía

Alfonso García, María del Carmen, *Antonio de Hoyos y Vinent, una figura del decadentismo hispánico*, Oviedo, Universidad de Oviedo-Departamento de Filología Española, 1998.

Bois, Jules, *El satanismo y la magia*, México, Berbera Editores, 2022,

⁴⁰ Miguel de Unamuno, “Prólogo” a Antonio de Hoyos y Vinent, *El hombre que vendió su cuerpo al diablo*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920, pp. 16-17.

- Calinescu, Matei, *Cinco caras de la modernidad: modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch*. Madrid, Tecnos, 1991.
- Chaves, José Ricardo, “Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica”, *Cuadernos del Seminario de Poética*, 22, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2013.
- Dijkstra, Bram, *Ídolos de perversidad. La imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo*, traducción de Vicente Campos González. Madrid, Debate, 1994, p 13.
- Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism*. Nueva York, State University of New York Press, 1994.
- Faxneld, Per, *Satanic Feminism. Lucifer as the Liberator of Woman in Nineteenth-Century Culture*. Nueva York, Oxford University Press, 2017.
- Ferrer Benimeli, José Antonio “El Dr. Simarro y la masonería”, *Investigaciones Psicológicas*, núm. 4, 1987, p. 219.
- Foucault, Michel, *Los anormales*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Giudice, Christian, “Saint or Satanist? Joseph-Antoine Boullan and Satanism in Nineteenth Century France”, *Abraxas*, núm. 6, 2014, pp. 112-119.
- González Crussí, Francisco, *La enfermedad del amor. La obsesión erótica en la historia de la medicina*, México, Debate, 2016.
- Granholt, Kennet, “Esoteric currents as discursive complexes”, *Religion*, vol. 1, núm. 43, enero 2013, pp. 46-69.
- Hanegraaff, Wouter J., “Romanticism and Esoteric Connection”, en Roelof van den Broek & Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Gnosis and the Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, Nueva York, State University of New York Press, 1998, pp. 237-268.
- Hanegraaff, Wouter J., “The Globalization of Esotericism”, *Correspondences*, núm. 3, 2015, pp. 55-91.
- Hoyos y Vinent, Antonio de, *El caso clínico*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920.
- Hoyos y Vinent, Antonio de, *El hombre que vendió su cuerpo al diablo*, Madrid, Biblioteca Hispania, 1920.
- Hoyos y Vinent, Antonio de, *Los cascabeles de Madama Locura*, Madrid, Biblioteca Hispania, s/f.
- Praz, Mario, *La carne, la muerte y el diablo*, traducción de Rubén Mettini, Barcelona, El Alcantilado, 1999.
- Protocolos del IMIS. *Una ventana al mundo invisible*, Introducción de Gutierre Tibón, prólogo de Alberto Algazi, México, Ediciones Antorcha, 1960.
- Salto, Graciela Nélica, “El caso clínico: narración, moral y enfermedad”, *Filología*, año xxiv, núms. 1-2, 1989, pp. 259-273.

- Sáez Martínez, Begoña, “Ofensivas modernistas: el satanismo erótico en *El caso clínico* (1916) de Antonio de Hoyos y Vinent”, *Bulletin of Spanish Studies*, vol. XCIV, núm. 10, 2017, pp. 1713-1728.
- Starobinski, Jean, *La relación crítica*. Edición revisada y aumentada, traducción de Ricardo Figueroa, Buenos Aires, Nueva visión, 2008 (Claves Mayor, dirigida por Hugo Vezzetti).
- Stuckard, Kocku von, *Western Esoterism. A Brief History of Secret Knowledge*, Londres, Equinox, 2005.
- Vallejo, Mauro *El Conde de Das en Buenos Aires 1892-1893. Hipnosis, teosofía y curanderismo detrás del Instituto Psicológico Argentino*, Buenos Aires, Biblos, 2017.

La doble existencia de Manuela Cuéllar de Aranda: las comunicaciones espiritistas como transmutación del dolor

Manuela Cuéllar de Aranda's Double Existence: Spiritist Communications as Pain Transmutation

Dulce María Adame González*

Resumen

En este artículo ofrezco los avances de una investigación en curso sobre la participación femenina en el movimiento espiritista en México, cuyo propósito es dar a conocer a aquellas mujeres que adoptaron la doctrina y participaron en su difusión. De este modo, el trabajo explora la figura de Manuela Cuéllar como sujeto esotérico, quien, tras sufrir la pérdida de su primogénito, encauzó su sufrimiento hacia la exploración del más allá, mediante las comunicaciones que, supuestamente, entabló con el espíritu de su hijo José.

Palabras clave

Espiritismo, sujetos esotéricos, mujeres espiritistas, México, siglo XIX.

Abstract

This article offers a glimpse into an ongoing research project on the participation of women in the Mexican Spiritualist movement. Its purpose is to make those women known, who adopted the doctrine and participated in its diffusion. It focuses on Manuela Cuéllar de Aranda as an esoteric subject who, after losing her firstborn, channeled her suffering into exploring the afterlife, through the communications she supposedly established with the spirit of her son, José.

Keywords

Spiritism, Esoteric subjectivities, female Spiritists, Mexico, 19th century.

* El Colegio de México

A la doctora Lilia Vieyra Sánchez

Entre los años 1876 y 1878, en las páginas de *La Ilustración Espírita*, el principal órgano de difusión del espiritismo en México, destacan unas iniciales y una firma: M. C. de A., correspondientes a Manuela Cuéllar de Aranda. Desconocemos —o desconozco— todo acerca de este nombre, pero llama la atención que, en este periodo, la propietaria de la rúbrica vivió una etapa de intensa actividad espiritista con la publicación de alrededor de 34 comunicaciones de ultratumba y un texto propio. Se trataría, entonces, de una de las colaboradoras más productivas del periódico fundado por Refugio I. González (1814-1892), antes de la llegada de otras dos figuras relevantes: la periodista mexicana Laureana Wrigth de Kleinhans (1846-1896) y la célebre espiritista española Amalia Domingo Soler (1835-1909).

Como parte del proyecto de recuperación de las voces femeninas que pertenecieron al movimiento espiritista en México, en el presente artículo doy cuenta de la actividad de una mujer, modelo del “ángel del hogar” en la sociedad mexicana, que encontró en el espiritismo un cauce para sus inquietudes sobre la vida ultraterrena. Por un lado, exploro algunos aspectos biográficos y, por otro, analizo el contenido, tanto de los mensajes de ultratumba que supuestamente recibió, como de los textos de propia voz que dio a la imprenta. Esta indagación se ha realizado, sobre todo, en las publicaciones periódicas, pues son la principal fuente en la que ha sido posible encontrar referencias de esta “ilustrada señora”.

Este mínimo esbozo biográfico no está exento de fallos y pasos en falso, pues se carece de suficiente información, por lo que he recurrido, si no al empleo de la ficción propiamente dicha, sí a diversas conjeturas e hipótesis. No por nada, François Dosse habló de la biografía como un género permeable “entre la historia y la ficción”, debido a los huecos que la investigación y los testimonios dejan y que el historiador o el biógrafo debe cubrir.¹

¹ François Dosse, *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2007, p. 5.

No obstante, más que la biografía en sí, el tratamiento de esta figura busca destacar su dimensión como sujeto esoterista, entendido como “aquel que vive y conoce la realidad desde la lógica esotérica, cuyo pensamiento y cuya acción se centra en la búsqueda de la gnosis, y se concibe como un agente activo en su propia transmutación y en la del mundo”.² Esta figura, al decir de Alejandra Galicia, “vive el esoterismo como doctrina, como ismo, con el propósito de reforzar la imagen hermética jerárquica, misteriosa y exclusiva del fenómeno”.³ Sin embargo, cada individuo va a tener una comprensión y una expresión particulares que involucra diferentes dimensiones, temporalidades e intenciones, y es capaz de crear múltiples relatos que reflejen su visión de mundo, desde su interioridad hasta su participación en ámbitos más prácticos, doctrinales, estéticos o sociales.⁴

Así, pues, estos breves apuntes tratan de una etapa en que Manuela Cuéllar se vio obligada a construir una “doble vida”, tras la muerte de su hijo, José Aranda de Cuéllar, y cómo poco a poco fue configurando su voz como habitante de entre mundos, es decir, cómo organizó su realidad a partir de la narrativa esotérica para interpretar su nuevo estado de existencia —la maternidad en duelo—, que, no obstante, no la limitó en su actividad de militancia espiritista.

Lazos de familia fortificados

La presente es una historia que se ubica en el contexto de la República Restaurada (1867-1876) y el Porfiriato en sus inicios. El espiritismo comienza a conocerse en México a finales de la década de 1850 y principios de 1860, cuando se traducen, reseñan y reproducen obras en francés sobre el tema, en diversos periódicos de la capital. Poco después de consumada

² Alejandra Galicia, *La América trascendental: ocultismo y acción política. Redes político-intelectuales en México y Centroamérica 1900-1934*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, p. 84. Tesis doctoral.

³ *Ibidem*, pp. 85-86.

⁴ *Ibid*, p. 31.

la llamada “Segunda Independencia”, el general liberal Refugio I. González (1814-1892), quien había conocido las fuentes de la doctrina de forma directa, funda *La Ilustración Espírita*, en Guadalajara, su ciudad natal. De acuerdo con el prospecto de la publicación, su objetivo no era el mero afán de propagación de una nueva doctrina, sino el “profundo convencimiento” que abrigaban sus redactores de que el espiritismo contribuiría eficazmente a moralizar las costumbres, a disipar errores de trascendencia, a depurar las creencias religiosas, y a derramar en el corazón de los desgraciados, “el bálsamo reparador del consuelo y de la esperanza”, en un momento en que la religión católica les parecía insuficiente.⁵

Para estos momentos existían ya algunos círculos espiritistas en estados como Jalisco, Guanajuato, Querétaro, Yucatán y la Ciudad de México. Debido a su crecimiento, en 1872, se crea la Sociedad Espírita Central en la capital mexicana, así como su órgano de difusión *La Luz en México*, cuyo primer número apareció en septiembre de ese año. A esta Sociedad se incorporaron personas provenientes de distintos lugares, la mayoría perteneciente a una clase con recursos e instrucción, aunque también existieron grupos locales para la gente del pueblo y asociaciones de obreros. Asimismo, se incorporaron pequeñas células, conformadas por familias completas, padres, madres e hijos.

El núcleo familiar de Manuela Cuéllar lo constituyó su matrimonio, que fue reconocido y saludado por alguno que otro escritor de la época, como José María Ramírez, el Viejo (1834-1892), quien dedicó su novela *Una rosa y un harapo*, publicada en 1868, a sus queridos amigos “el distinguido coronel Anastasio Aranda y la señora Manuela Cuéllar”, quizá, para el escritor, modelo de la unión primigenia y del “sublime dístico” que tanto exaltó en su obra.⁶ Así, se presenta a Cuéllar como esposa de un militar, quien, además de ser figura de renombre durante el gobierno de Benito Juárez (1806-1872), por haber sido oficial mayor encargado del

⁵ “Prospecto”, en *El Siglo Diez y Nueve*, Séptima época, año xxv, t. vi, núm. 508 (4 de diciembre de 1868), p. 2.

⁶ José María Ramírez, *Una rosa y un harapo*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León y Santiago White, 1868, pp. 9, 114.

despacho de la Secretaría de Guerra durante la estadía de Juárez en Chihuahua en 1865, también participó de la fe espiritista.⁷

A grandes rasgos, puede decirse que la familia Aranda de Cuéllar se conformó como una unidad espiritista, en la que se llevaba a cabo la transmisión de las ideas, valores y experiencias mediante la instrucción en la doctrina, que incluía la asistencia a los centros de reunión, donde los vástagos participaban como lectores públicos e, incluso, como médiums, es decir, como medios de comunicación o intermediarios entre ambas realidades.⁸ En este sentido, puede inferirse que su hijo, José Aranda de Cuéllar también estuvo adscrito al espiritismo, como lo evidenciaría un poema de su autoría, fechado en agosto de 1876, aunque publicado póstumamente en *La Ilustración*. El título remite al célebre poema de Manuel Acuña (1849-1872) “Ante un cadáver” (1872), que ya había tenido sus versiones y respuestas espiritistas desde 1873 y cuyos ecos resonaron hasta finales del siglo, ya con lecturas e interpretaciones materialistas o propiamente espiritistas.⁹

⁷ Gonzalo Rojas Flores, *El movimiento espiritista en México (1857-1895)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. Tesis disponible en <<http://132.248.9.195/pd2000/279671/Index.html>> [fecha de consulta: 26 de septiembre de 2022]. Aunque aún no se cuenta con suficientes elementos, se presume el parentesco de la médium psicógrafa con el escritor y periodista José Tomás de Cuéllar Aranda (1830-1894), cuyos padres, don Ignacio de Cuéllar y doña Guadalupe Aranda, conformaron una sólida familia de clase media. Por la época en que Manuela recibió las comunicaciones, Facundo realizaba labores diplomáticas en Nueva York. No obstante, cabe mencionar que Cuéllar había dedicado algunos poemas a su hermana de nombre Francisca, a sus padres e, incluso, primos, pero no menciona a nadie con el nombre de Manuela, por lo que no se puede dar por cierto dicho vínculo (José Tomás de Cuéllar, *Obras poéticas*. Edición de El Republicano. México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1856, pp. 272-279).

⁸ Cf. Marfa Dolores Ramos, “Heterodoxias religiosas, familias espiritistas y apóstolas laicas a finales del siglo XIX: Amalia Domingo y Belén de Sárraga Hernández”, en *Historia Social*, núm. 53 (2005), p. 69 y para el caso mexicano, véase Carlos Rojas González, *El movimiento espiritista en México*, p. 506.

⁹ Este punto lo trato en un artículo de próxima publicación “Lecturas espiritistas de la vida y obra de Manuel Acuña”.

A un cadáver¹⁰

Cárcel estrecha y sombría
del sentimiento y la idea,
envoltura torpe y fría
del ser inmortal que crea
el pesar y la agonía.

Descansas tranquilo, yerto,
en la tumba miserable,
mas canta tu labio abierto
con la sonrisa de muerto
la libertad del culpable.

Con tu silencio sublime
al mundo estás enseñando
que todo mal se redime
y libre el alma, cantando,
deja el pesar que la oprime.

.....
.....

Viene el alma condenada
a redimir una pena
a esta tierra desgraciada,
y atada á dura cadena
vive en ella aprisionada.

Apura los sinsabores,
el sufrir y la amargura,
y en su senda de dolores

nunca encuentra los amores,
ni el placer ni la ventura.

Y luchando embravecida
el alma serena y fuerte
por la virtud protegida,

¹⁰ José Aranda de Cuéllar, "A un cadáver", en *La Ilustración Espírita*, año viii, t. vi, núm. 1 (1º de enero de 1877), pp. 26-27.

ve la aurora de otra vida
en las sombras de la muerte.

Y ya cumplido su anhelo,
cambia con gozo profundo
después de tanto desvelo,
las decepciones del mundo
por los encantos del cielo.

Desgarrándose á su frente
el velo del infinito
mira el más allá, esplendente,
que marcó al hombre, clemente
el dedo de Dios bendito.

Y al ir rompiendo el espacio
en alas de los querubes
por los cielos de topacio
rasgando las blancas nubes,
llega al divino Palacio.

Y cerca de Él, adorando
su bondad, su omnipotencia,
le sigue al mundo enseñando
que solo á Dios va llegando
quien tiene virtud y ciencia.

Se trata de una composición que relaciona diversos tópicos, motivos e imágenes espiritistas, como el cuerpo como cárcel del espíritu, la muerte como mero tránsito hacia la vida superior o real y el viaje del alma hacia el más allá.

Por su parte, el coronel Aranda fue reconocido como “un antiguo y convencido espírita que a nadie hizo jamás misterio de sus creencias”, asistiendo a diversas sesiones, incluso, fuera de la capital, como aquella en que una niña mostró sus extraordinarias facultades mediúmnicas.¹¹ *La*

¹¹ Gonzalo Rojas Flores, *El movimiento espiritista en México (1857-1895)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 608. Tesis disponible en <<http://132.248.9.195/pd2000/279671/Index.html>> [fecha de consulta: 26 de septiembre de 2022].

Ilustración dio noticia de su fallecimiento en febrero de 1892. Unos meses más tarde, Manuela Cuellar solicitó la pensión correspondiente como viuda del general.¹² Aunque no se tienen datos sobre la muerte de la dama espiritista, la prensa informó en junio de 1897 el inicio de un proceso por fallecimiento intestado de Manuela Cuéllar en el que se convocaba a todas las personas que así lo creyeran a manifestar su derecho sobre los caudales de la difunta.¹³ Los bienes materiales permanecieron en el mundo.

La comunicación con el más allá

Los textos que comento a continuación son muestra de una de las características fundamentales del espiritismo: la comunicación con el más allá, dividida por Allan Kardec (1804-1869) en dos clases: una oculta, explicada vagamente, como una influencia o inspiración, negativa o positiva, y la ostensible, es decir, la que se verifica por escrito, de palabra o por otras manifestaciones materiales, con intervención de los médiums, que sirven como instrumento.¹⁴ Las revelaciones pueden darse de manera espontánea o por evocación, con un llamado preciso a toda clase de espíritus,

tanto los que animaron hombres oscuros, como los de los personajes más ilustres, sea cual fuere la época en que vivieron; los de nuestros parientes, de nuestros amigos o de nuestros enemigos y obtener de todos [...] consejos y noticias acerca de su situación de ultratumba, de lo que ellos piensan acerca de nosotros, no menos que las revelaciones que les es permitido hacer.¹⁵

¹² “Crónica parlamentaria”, en *La Voz de México*, t. XXIII, núm. 83 (12 de abril de 1892), p. 1.

¹³ Juzgado 4o de lo Civil, “Convocatoria”, en *El Foro*, año XVII, núm. 111 (24 de junio de 1897), p. 1.

¹⁴ Allan Kardec, *El libro de los espíritus. Contiene los principios de la doctrina espiritista*. México, Tipografía del Comercio, 1875, p. 18.

¹⁵ *Ibidem*.

Aunque aún se discute la forma más idónea para estudiar esta clase de textos, lo que incluye cuestionamientos sobre la figura de autor, cabe apuntar que más allá de la existencia de un posible pacto espiritista que avale la autoría de un ente inmaterial o su inmediata vinculación con la literatura fantástica, puede considerarse un tipo de literatura esencialmente doctrinal, no necesariamente escrita con propósitos estéticos, pero no por ello, carente de recursos literarios, como el empleo de descripciones, metáforas, imágenes y tópicos en el desarrollo de temas vinculados con el pensamiento ocultista. Pero, sobre todo, como apunta Kocku von Stuckrad, son discursos que expresan una búsqueda de conocimiento, mediante el empleo de una retórica en torno a la concepción de verdad oculta, que puede ser develada o explicada a través de motivos vinculados con elementos determinantes de lo esotérico.¹⁶

Al formar parte de la Sociedad Espírita Central, la familia Cuéllar de Aranda asumió como doctrina de fe las enseñanzas contenidas en la obra de Kardec, entre ellas, la comunicación de los espíritus. Así, el militante:

Cree que la comunicación con los encarnados es útil para la enseñanza de la humanidad, porque revela al hombre sus futuros y eternos destinos y las leyes a que están sujetos, teniendo por consiguiente un carácter moralizador en alto grado; consoladora, porque garantiza al que sufre con paciencia un premio, y a los espíritus que se aman, reunirse en mundo mejores si lo merecen; científica, porque revela al hombre multitud de acciones desconocidas de la naturaleza, que provocan los desencarnados al manifestarse; filosófica, porque asienta a la psicología sobre bases indestructibles y abre vastos horizontes a la inteligencia humana; y religiosa, porque demuestra la existencia de Dios, su justicia, su bondad, su poder y su sabiduría.¹⁷

¹⁶ Kocku von Stuckrad, "Introduction: What is Esotericism?", en *Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, London, Equinox, 2005, pp. 1-11.

¹⁷ "Credo religioso y filosófico de la Sociedad Espírita Central", en *La Luz en México*, t. i, núm. 1 (8 de septiembre de 1872), p. 3.

La participación de Manuela Cuéllar en *La Ilustración Espírita* se encuentra en el tomo VI correspondiente al año 1877 con la publicación de una serie de mensajes fechados de octubre de 1876 a agosto del siguiente año, insertas en la sección dedicada a las comunicaciones de ultratumba, pero donde lo mismo se publicaban crónicas de sesiones, consejos y poemas. Su aparición en el periódico se ofrece de forma directa, aparentemente, sin ninguna advertencia o nota explicativa. De este modo, se pueden contabilizar hasta 34 comunicaciones, más un texto de Manuela Cuéllar publicado en noviembre de 1878, dos años después del fallecimiento de su hijo.

La primera comunicación firmada por Cuéllar con sus iniciales corresponde a un espíritu de nombre Manuel, quien posteriormente se presentará como el guía de Pepe y alternará en las evocaciones.¹⁸ En este dictado, se hace una crítica a la condición humana por su búsqueda incesante de conocimiento y su ambición por develar los más profundos secretos del porvenir, en un explícito, aunque breve, desarrollo del tópico *vanitas vanitatum*: “En vano pretende el hombre sondear los misteriosos arcanos del porvenir; su imaginación vaga en lo desconocido y se pierde en mil conjeturas y suposiciones bien distantes de la realidad”.¹⁹ Con todo, se exalta la voluntad divina que impide al hombre el conocimiento absoluto, en aras de su progreso espiritual.

La segunda comunicación es un escueto mensaje sobre las pruebas y los sufrimientos: “Las pruebas de la vida son el crisol donde las almas se purifican. Sufrid pacientes y resignados a las que el Ser de los seres os envía. Bendecid la mano que os azota”.²⁰ Está firmada con la inicial P. y

¹⁸ Tal como treinta años después, Raúl, el espíritu guía de Francisco I. Madero (1873-1913), se turnará con José y otros espíritus para transmitir los mensajes. Dichas comunicaciones espiritistas de Madero se llevaron a cabo de 1900 a 1908. Es sobre todo en la primera etapa, de 1900 a 1904, que, supuestamente, se manifiesta “Raúl Madero”, el hermano pequeño, muerto mientras Francisco vivía en París. La segunda etapa abarcaría un año, de 1907 a 1908, y en él prevalecen las comunicaciones de un espíritu llamado “José” (Alejandro Rosas, “Introducción”, en Francisco Ignacio Madero, *Obras completas VI. Cuadernos espíritas*. 1900-1908. México, Editorial Clío, 2000, pp. 9-11).

¹⁹ M. C. de A., “En vano pretende el hombre” (comunicación fechada el 20 de octubre de 1876), en *La Ilustración Espírita*, núm. 1 (1° de enero de 1877), p. 38.

²⁰ M. C. de A., “Las pruebas de la vida” (comunicación fechada el 21 de noviembre de 1876), en *La Ilustración Espírita*, núm. 1 (1° de enero de 1877), p. 38.

fecha el 21 de noviembre de 1876, apenas unos días después del fatal acontecimiento. La tercera comunicación corresponde al 24 de ese mes, y se centra en la descripción de la llamada “turbación espírita”, el momento de desprendimiento del cuerpo, cuando el espíritu transita por un estado de confusión en el que es capaz de ver su propio cuerpo, pero le es imposible reconocerse:

figúrate, madre querida, qué sentiría al verme convertido en dos (esta es la única palabra que encuentro para expresarme). Un cuerpo ante un cuerpo inerte y lleno de heridas, pero exento de los dolores consiguientes al desagregamiento de las moléculas producido por unas cuantas onzas de plomo que se introdujeron en mi cuerpo.

Escrito en primera persona, el dictado ofrece atisbos del fatídico momento, en los que se deslizan razones políticas como causa de la muerte, al aludir a las balas lerdistas que rompieron los lazos que retenían al espíritu en la envoltura que llamaban Pepe. Asimismo, se establece que la madre será la “medianera”, a través de la cual se comunicará con golpes y sonidos.

Unos días más tarde, el 27 de noviembre, se presentó la cuarta comunicación; en ella, el espíritu sigue en el proceso de desprendimiento, pero las lágrimas de la madre y los seres queridos funcionan como consuelo y medio de redención. Asimismo, se expresa el propósito del espíritu en el más allá: propagar la doctrina y explicarla a los espíritus recién llegados. Al día siguiente, un nuevo mensaje da cuenta del rápido progreso del espíritu, quien contempla el nuevo mundo y alcanza un estado de felicidad, desconocido hasta ese momento, sin necesidades materiales.

Durante el mes de diciembre se llevan a cabo 22 comunicaciones. Además de mensajes de consuelo a los padres por la pérdida del hijo, el espíritu enfatiza el nuevo estado en que vive y revisa ideas en torno a la vida y la muerte, pues ambas implican paradojas: llamar vida a una constante agonía y nombrar muerte o final a un nuevo comienzo. De igual manera, se exalta la facultad del pensamiento, mediante comparaciones con

la tecnología de la época, como el telégrafo, y la acción de las corrientes fluídicas y su importancia en la comunicación espiritual. El juicio de las almas se concibe como una confrontación con la conciencia, por lo que no existen jueces, sino “Nosotros solos nos juzgamos y nos sentenciamos”. El espíritu describe su viaje interplanetario o celeste y, finalmente, se destaca la importancia de la fe ante la duda.

Al parecer, las comunicaciones suscitaron interés, pues la Sociedad Espírita Central incluyó un aviso donde informaba a sus lectores que continuaría publicándolas y que les daría preferencia por sobre la gran cantidad de dictados que recibían. Agradecieron a don José Aranda haberles proporcionado los cuadernos de su esposa. Las subsiguientes comunicaciones abordaron fenómenos naturales y catástrofes del momento, aparentemente anunciadas por el espíritu. Después, se dio más espacio a los aspectos doctrinales, como el progreso espiritual, el periespíritu, la igualdad de los espíritus, el desprendimiento y el viaje del alma, la relación del médium con los espíritus, la caridad y Dios.

Durante ese mes, se produjeron dos comunicaciones poéticas con composiciones en torno a la búsqueda de la verdad y la escala espiritista que en la doctrina corresponde a los grados de evolución o desarrollo espiritual:²¹

POESÍA comenzada por el espíritu de Pepe el 12 de diciembre,
y acabada el 16 del mismo.

Del piélago insondable do habita el infinito
supremas leyes dicta á toda la creación;
el alma se estremece entre su luz bendita
y mira en todas partes divina redención.

Las puertas de la vida se encuentran siempre abiertas
a espíritus que quieren cumplir con su misión;
hiriendo su pupila la luz de las verdades

²¹ Estos poemas se incluyeron en las comunicaciones fechadas los días 16 y 17 de diciembre de 1876, respectivamente, en *La Ilustración Espírita*, año v, núm. 3 (1° de marzo de 1877), p. 78.

recorren su pasado,
y ansían la incarnación.

La escala del Progreso se encuentra suspendida
del cielo, donde se haya el fin de su misión;
la luz de la esperanza alumbra su camino,
y humildes, obedientes, aceptan la expiación.

Al fin de la jornada encuentran el descanso,
espléndidos palacios luciendo por mansión,
y espíritus alados, divinos mensajeros,
derraman sobre todos, de Dios la bendición.

PEPE

Diciembre 16 de 1876

Estas formulaciones en verso acerca de la condición del espíritu revelan otra forma de comunicar la experiencia del paso hacia el otro mundo, no como un camino de abrojos, sino como el tránsito por senda iluminada, guiada por la fe, el amor y la caridad, los principios espiritistas:

Antorcha refulgente que siembras el camino
del que anhelante busca la luz de la verdad.
La FE consoladora da fuerzas al peregrino
y marcha erguido y firme hacia la eternidad.

Sublime guía lo lleva cumpliendo su destino.
Dulcísima esperanza y ardiente caridad.
Perfumes son que llegan hasta ese Sér Divino
que miro en todas partes, en esta inmensidad.

Mi sér se fluidifica y brota de él un himno
ardiente y entusiasta, ante esa realidad,
y sigo sin tropiezo, veloz en mi camino,
llevando por bandera Amor y Caridad.

PEPE

Diciembre 17 de 1876.

Como parte de los mensajes recibidos por Cuéllar, se encuentran instrucciones acerca de los fenómenos espiritistas, amén de textos de carácter científico sobre higiene, la localización del alma, las pasiones y los fluidos, el magnetismo, el sonambulismo y el hipnotismo, así como la vida orgánica, la materia y los distintos reinos de la naturaleza, y otro de cuestiones sociológicas y legales, como la pena de muerte y la consonancia de las leyes divinas con las humanas. Entre todos estos apuntes de carácter doctrinal, cabe destacar el dictado del 16 de diciembre, donde el espíritu alude a su muerte:

Hoy hace un mes, recuerdo la fecha porque vosotros, padres queridos, la tenéis grabada en vuestro corazón, que plugó al Ser Supremo, llamarme a la vida espiritual.

¡Cuánta bondad! ¡Cuánta misericordia! para estos pobres átomos perdidos en la inmensidad de la creación!

Vuestro corazón se ha estremecido: se ha hecho pedazos ante la terrible prueba que habéis sufrido.²²

En ella, el espíritu se lamenta del dolor de los padres por la experiencia de la desaparición física, pero los alienta con la idea de la muerte como la liberación del espíritu de su envoltura material, y la pervivencia del cuerpo etéreo con el que se podían comunicar.

Los dictados correspondientes a 1877 disminuyen; todos ellos versan sobre el amor filial y la familia, el amor, la ciencia y la moral, las fuerzas ocultas, la muerte y Dios. De alguna forma, se preparaba la completa separación:

Qué importa saber que existen fuerzas imponderables, fuerzas ocultas (que algún día no lo serán), si no os hacen vuestros conocimientos comprender y conocer que todo cuanto existe en la creación, tiene una

²² M. C. de A., “Hoy hace un mes”, comunicación fechada el 16 de diciembre de 1876, en *La Ilustración Espírita*, año v, núm. 3 (1^o de marzo de 1877), p. 78

causa, y que esta causa es un Ser increado. Omnipotente y Eterno,
Infinito en todas sus perfecciones²³

Estas comunicaciones pueden verse como una modalidad de los diálogos de los muertos, pero no de carácter satírico ni burlesco como los de Luciano de Samosata (125-181) o, en el contexto mexicano, como los de José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827), sino tiernos, añorantes y didácticos, que ponían en contacto a dos interlocutores que se hallaban en distintos planos, uno cuyo espíritu había trascendido y otro que aún se encontraba errante en la vida terrena. Esta clase de escritos, aunque en otro contexto, tiene diversas manifestaciones, que los propios espiritistas gustaban de referir y citar como antecedentes de la comunicación espiritual y su producción textual; así, se alude al canto XI de la *Odisea*, el *Descendus ad inferos*, en el que Ulises evoca las almas de los difuntos que le informan sobre el modo en que murieron, los sufrimientos que pasaron y le otorgan consejos. Los seguidores de la doctrina también mencionan a Gilgamesh, a Esquilo, el libro de Samuel, Shakespeare, entre otros, para dar cuenta de la naturalidad del contacto con los espíritus. En este sentido, como apunta Yvonne Castellan, el espiritismo comunica al Más allá con el mundo terreno de una forma simple, cotidiana, poco exigente, lo menos ceremoniosa y mística posible y dirigida totalmente hacia lo útil a diferencia de las grandes escuelas contemplativas católicas, por lo que su originalidad está en la importancia que se le da al servicio del prójimo,²⁴ tal como se observa en el desarrollo de las comunicaciones de Manuela Cuéllar, donde se enfatiza su misión instructiva y didáctica.

Por último, quiero aludir al texto “Ofrenda” firmado por Manuela Cuéllar de Aranda y fechado el 2 de noviembre de 1878, que no es una comunicación del espíritu de su hijo, sino una manifestación del yo sufriente de una madre, en el que, más que el mensaje didáctico espiritual, se comu-

²³ Manuela C. de Aranda, “La ciencia y la moral son los elementos constituyentes del progreso del Espíritu”, comunicación fechada el 3 de enero de 1877”, en *La Ilustración Espírita*, t. vi, núm. 12, p. 357.

²⁴ Yvonne Castellan, *El espiritismo*. Argentina, Los libros del Mirasol, 1962, pp. 78-79.

nica la experiencia de la pérdida, el dolor y el duelo, en otras palabras, se trata de un poema elegíaco. En él, Cuéllar brinda datos precisos en torno a las circunstancias de la muerte, como el lugar y la fecha: “A mi hijo muerto en Tecoaac, el 16 de noviembre de 1876”, es decir, en la batalla en la que Porfirio Díaz (1830-1915) y Manuel González (1832-1893) derrotaron a las fuerzas gobiernistas, pero en la que, pese al triunfo, perdieron la vida 857 de sus elementos, cuyos cuerpos quedaron “en un campo cubierto de sangre y sembrado de cadáveres”, según informaron los partes militares.²⁵ De ahí que Manuela Cuéllar lamente no poder depositar una flor en la ignorada tumba de su hijo. Si bien como espiritista Manuela no cree en la muerte como un fin, las circunstancias de la desaparición física del hijo bien amado impiden llevar a cabo los funerales y los honores de la sepultura, “obligaciones esenciales de la humanidad”, lo que deja nuevas dudas en la mente y el corazón de la desdichada madre.

De este modo concluye la publicación de las comunicaciones, las cuales evocan una búsqueda similar a la emprendida por Victor Hugo (1802-1885), entre 1854 y 1855, quien anhelaba comunicarse con su fallecida hija Leopoldine.²⁶ De otro modo, también recuerdan otra célebre lamentación materna, esta vez en formato epistolar, la de Margarita Maza de Juárez (1826-1871), quien sin tener la esperanza en el más allá como la señora Cuéllar, confesó a su esposo la dificultad seguir viviendo con ese gran vacío.²⁷ La voz de la médium volverá a manifestarse unos años después, para informar a los hermanos espiritistas el fallecimiento de su esposo, el 21 de enero de 1892, y dar a conocer una experiencia física derivada de dicho suceso. Pero la voz de Manuela Cuéllar, aquella que, incluso, había escrito a Porfirio Díaz para felicitarlo por su elección como

²⁵ Carlos González Montesinos, “La batalla de Tecoaac”, en *El General Manuel González. El Manco de Tecoaac*. México, Edición de autor, 2000, pp. 163-187.

²⁶ Victor Hugo, *Lo que dicen las mesas parlantes. Conversaciones con los espíritus en la isla de Jersey*. Cloe Masotta (trad.), Jean Gaudon (pres.). Terrades (Girona), WunderKammer, 2016.

²⁷ Margarita Maza de Juárez, “Carta a Benito Juárez”, fechada el 10 de noviembre de 1865”, en Ángeles Mendieta Alatorre, *Margarita Maza de Juárez. Antología, iconografía y efemérides*, México, Comisión Nacional para la Conmemoración del Centenario del Fallecimiento de Don Benito Juárez, 1972, p. 98. Agradezco a Rubén Borden Eng la alusión que hizo a estas cartas durante la lectura de una versión preliminar de este texto.

presidente en 1877,²⁸ se escuchó tan solo un año después para defender su profesión espiritista ante las críticas de los intelectuales positivistas, refiriendo que habían sido diversas experiencias las que habían formado y arraigado sus creencias y pidiendo que su relato fuera escuchado, pues en él se encontraba el origen de su convicción en la posible comunicación con los seres de ultratumba.²⁹

Para concluir, propongo la lectura de estos textos como un ciclo que da cuenta de las dos dimensiones que concebía la doctrina y que algunos de sus adeptos, como Manuela Cuéllar, buscaron materializar a través de la palabra, encauzando su sufrimiento hacia la exploración del más allá. Estas comunicaciones son la puesta en letra del desarrollo de un duelo, en el que, mediante el recuerdo del viajero sideral, llamado cariñosamente Pepe, de lecciones morales y palabras de consuelo, se constata que la existencia ultraterrena instruye a los espíritus libres y a los encarnados, lo que permite transmutar una de las experiencias más dolorosas del corazón humano en “bálsamo reparador del consuelo y de la esperanza”, lo que la organización espiritista empleó para la difusión y la propaganda de la doctrina.

²⁸ “Personas que felicitaron al general Porfirio Díaz con motivo de su elección de primer magistrado de la República en 6 de mayo de 1877”, en *Archivo del general Porfirio Díaz. Memorias y documentos*. Tomo XXII. Alberto María Carreño (prólogo y notas), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Elede, 1957 (Serie Documental, 2; Colección de Obras Históricas Mexicanas, 3), p. 111.

²⁹ Manuela Cuéllar de Aranda, “Más sobre el espiritismo”, en *El Combate*, año iii, núm. 607 (29 de agosto de 1878), pp. 1-2.

Anexo³⁰

Comunicaciones espiritistas recibidas por Manuela Cuéllar de Aranda

Núm.	Fecha	Espíritu	Firma médium	Comunicación
1.	20/oct/1876	Manuel	M. C. de A.	En vano pretende el hombre
2.	21/nov/1876	P.	M. C. de A.	Las pruebas de la vida
3.	24/nov/1876	Sin firma	M. C. de A.	Hoy que despojado de la envoltura
4.	27/nov/1876	Sin firma	M. C. de A.	Tus lágrimas me entristecen, madre mía
5.	28/nov/1876	Pepe	M. C. de A.	Hoy que tengo ante mi vista
6.	1º/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	¿Por qué lloras, madre mía?
7.	diciembre	Pepe	M. C. de A.	Vuestros pensamientos, padres míos
8.	diciembre	Pepe	M. C. de A.	I. Me vuelve a ser permitido
		Pepe	M. C. de A.	II. Interrumpidas a cada paso
		Pepe	M. C. de A.	III. Desde la esfera en que hoy me encuentro
9.	7/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	La fe es la luz
10.	9/dic/1876	Pepe	Manuela C. de Aranda	Os admira la rapidez con que obramos
11.	diciembre	Pepe	M. C. de A.	En virtud de haberme preguntado
12.	diciembre	Pepe	M. C. de A.	En esta inmensidad que llaman firmamento
13.	11/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	La fermentación de los gases subterráneos
14.	11/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	Perpetua luz alumbrando nuestra existencia
15.	14/dic/1876	Manuel	M. C. de A.	Me ha sido preciso alejar
16.	13/dic/1876	Manuel	M. C. de A.	Los mundos de procreación
17.	16/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	Del piélago insondable do habita el infinito (poema)
18.	16/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	Hoy hace un mes
19.	17/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	Antorcha refulgente (poema)
20.	18/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	Instrucciones.
21.	18/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	Teniendo el hombre el deber
22.	20/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	He presenciado padres queridos
23.	23/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	La Voluntad Suprema
24.	26/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	Os he mostrado ya
25.	26/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	El pensamiento es una atribución del espíritu
26.	26/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	Es tan difícil la unificación del pensamiento
27.	30/dic/1876	Pepe	M. C. de A.	Ante las inmutables y sabias leyes
28.	1/ene/1877	Pepe	M. C. de A.	En los últimos días de mi existencia
29.	1/ene/1877	Pepe	M. C. de A.	Existen también en estos mundos
30.	2/ene/1877	Pepe	M. C. de A.	Los lazos de familia fortificados
31.	3/ene/1877	Pepe	M. C. de A.	La ciencia y la moral
32.	5/ene/1877	Pepe	M. C. de A.	Nada está intacto en la naturaleza
33.	20/ago/1877	Pepe	M. C. de A.	Estudio sobre los fluidos
34.	6/ago/ 1877	Pepe	M. C. de A.	Sabéis ya que en la disgregación

³⁰ Se incluye una sucinta relación de las comunicaciones para que los interesados puedan consultarlas directamente en *La Ilustración Espírita*, en tanto se concreta su edición. Los títulos son asignaciones que realicé a partir del primer enunciado de los textos.

Rodolfo Menéndez y José Martí: afinidades espíritas y revolucionarias en tierras yucatecas

Rodolfo Menéndez and José Martí: Spiritist and Revolutionary Affinities in Yucatecan Lands

Tatiana Suárez Turriza*

Resumen

En este trabajo me referiré a uno de los intelectuales cubanos exiliados en Yucatán por su activismo político independentista en su país, a finales del siglo XIX, cuya obra, literaria y pedagógica, fue central para la transformación social de la península yucateca, y estuvo, en sus comienzos, fuertemente sustentada en la filosofía y en las prácticas del espiritismo kardeciano: Rodolfo Menéndez de la Peña. Asimismo, este trabajo pretende evidenciar las afinidades electivas entre Menéndez y su compatriota y amigo José Martí; la manera como estos dos escritores y educadores cubanos, en un determinado periodo de su vida, obra, activismo político y social, recurrieron al espiritismo como fundamento e incentivo de sus ideales revolucionarios, de sus paradigmas éticos y estéticos.

Abstract

In this paper I will refer to one of the Cuban intellectuals exiled in Yucatan for his political activism for independence in his country, at the end of the nineteenth century, whose literary and pedagogical work was central to the social transformation of the Yucatan peninsula, and was, in its beginnings, strongly supported by the philosophy and practices of Allan Kardec's Spiritism: Rodolfo Menéndez de la Peña. Likewise, this work intends to evidence the elective affinities between Menéndez and his compatriot and friend José Martí; the way in which these two Cuban writers and educators, in a certain period of their life, work, political and social activism, resorted to Spiritism as a base and incentive of their revolutionary ideals, of their ethical and aesthetic paradigms.

* Universidad Pedagógica Nacional de México, Unidad Campeche.

Palabras clave

Yucatán, espiritismo, exilio cubano, siglo XIX.

Keywords

Yucatan, Spiritism, Cuban exile, 19th Century.

Introducción

La cercanía geográfica de la isla de Cuba con la península de Yucatán fue propicia para que personajes cubanos se exiliaran en esa región del sureste de México, a partir de 1868, debido a su abierto apoyo a la causa independentista de su patria. La influencia de estos migrantes cubanos, a finales del siglo XIX, en los ámbitos culturales, literarios, educativos y políticos de Yucatán ha sido estudiada en los últimos años. Muchos de ellos tuvieron intensa actividad en los ámbitos educativos, intelectuales, científicos y artísticos; fueron contratados como docentes, tanto en el Instituto Literario de Yucatán (creado en 1867) como en escuelas privadas, colegios y academias. Algunas de estas instituciones incluso fueron fundadas por ellos mismos. Sin embargo, en los estudios sobre la influencia cubana en la sociedad yucateca en ese período, poco se ha mencionado la relevancia del esoterismo, en particular del espiritismo y la teosofía, en boga en ese tiempo en las esferas socioculturales y políticas de la península, en las que los exiliados cubanos figuraron como personajes centrales.

En este trabajo me referiré, en específico, a uno de esos intelectuales cubanos cuya obra, literaria y pedagógica, estuvo, en sus comienzos, fuertemente influenciada por el espiritismo; me refiero al maestro Rodolfo Menéndez de la Peña (1850-1928). Me interesa también destacar el diálogo cercano que sostuvo con José Martí, su compatriota; la manera en que las ideas culturales, literarias, educativas, políticas, martianas, con matices esotéricos, enraizaron en la península, en gran medida, a partir de la obra y activismo educativo de Menéndez.

José Martí, entre espiritismo y espiritualismo

Durante su estancia en la capital de nuestro país, entre 1875 y 1876, José Martí se adentra en los misterios del espiritismo kardeciano. Tras abandonar España a finales de 1874, país en el que había estado exiliado desde 1871, y después de realizar breves viajes a París y Nueva York, el poeta se reencuentra con su familia en México. Su estrecha amistad con Manuel Mercado fue crucial para el ascenso social de Martí en la sociedad capitalina mexicana, ya que fue él quien lo recomendó para lograr su empleo como redactor en la *Revista Universal*.²

Sin embargo, como explica José Ricardo Chaves, el acercamiento de José Martí con las doctrinas y prácticas del esoterismo se remonta a sus años de exilio en España. Se ha podido constatar, nos aclara Chaves, que Martí mantuvo una activa participación en la masonería española, aunque pronto esa relación se vio resquebrajada por la postura masónica respecto de su país, Cuba, ya que no apoyaban la causa independentista que él promovía con vehemencia. Martí tuvo otras discrepancias respecto de la doctrina masónica como “el uso del secreto dentro de la dinámica de la organización masónica”, el cual consideraba contraproducente para una sociedad moderna y democrática; asimismo, cuestionó la exclusión de mujeres en las logias bajo condiciones de igualdad. A pesar de estas diferencias, logró hermanar la lucha por la libertad e independencia de su país con el ideal que la masonería latinoamericana promovía en el siglo XIX.³

A su llegada a México, Martí establece relación con los intelectuales del Liceo Hidalgo; asociación que, tras su fundación en 1850 y su cierre en 1859, reabre en 1872 y se destaca por fomentar debates públicos sobre literatura y la necesidad de reconstruir el nacionalismo cultural mexicano. Algunos miembros del Liceo con los que Martí simpatizó manifiesta-

² Cfr. Francisco Morán, *Martí, la justicia infinita. Notas sobre ética y otredad en la escritura martiana (1875-1894)*, Madrid, Ed. Verbum, 2014.

³ Cfr. José Ricardo Chaves, “José Martí (1853-1895)”, *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla editores, 2020, pp. 321-325.

ban su abierto interés por la doctrina de Allan Kardec, entre ellos Santiago Sierra, Manuel Olaguíbel y Laureana Wright. Martí no solo estableció lazos fraternales con los escritores del Liceo, sino que también participó activamente en las discusiones que se llevaban a cabo todos los lunes.

En abril de 1875, las sesiones se dedicaron a discutir la cuestión del espiritismo como ciencia; en los debates se enfrentaron “los espiritistas y espiritualistas”, liderados por Agustín Monteagudo, presidente de la Sociedad Espírita Central de la República Mexicana, y “los representantes del materialismo y del positivismo”, los llamados “científicos”, organizados por Gustavo Baz.⁴ La primera de dichas sesiones, llevada a cabo el lunes 5 de abril, tuvo como figuras principales a Juan Codero y Santiago Sierra, como defensores del espiritismo, y a Augusto Pimentel y Gustavo Baz, como representantes de los positivistas. José Martí participó en ese debate, pero, como bien aclara Ricardo Chaves, se presentó como mediador entre el materialismo y el espiritismo; su defensa fue la del espiritualismo, la creencia en la inmortalidad del alma, de su preexistencia y sobreexistencia:⁵

Yo vengo a esta discusión con el espíritu de conciliación que norma todos los actos de mi vida. Yo estoy entre el materialismo que es la exageración de la materia y el espiritismo que es la exageración del espíritu. ¿Qué es el espíritu? Nos pregunta el Sr. Baz. El espíritu es lo que piensa, lo que nos induce a actos independientes de nuestras necesidades corpóreas, es lo que nos fortalece, nos anima, nos agranda en la vida. [...] Es algo que nos da la propia convicción de nuestra inmortalidad, nos revela nuestra preexistencia y nuestra sobreexistencia.⁶

⁴ Para una relación detallada de lo ocurrido en las sesiones del Liceo Hidalgo dedicadas al debate sobre el espiritismo como ciencia se sugiere consultar: Mariano Leyva, *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*, México, Ediciones Cal y Arena, 2005.

⁵ Cfr. J. R. Chaves, *Isis modernista*, p. 344.

⁶ Citado por M. Leyva, *El ocaso de los espíritus*, p. 143.

Si bien Martí no asumió de manera clara la defensa del espiritismo, lo cierto es que su espiritualismo⁷ se inclinaba más a la postura de los defensores de la doctrina kardeciana que a la de los positivistas.⁸ A partir de 1875, de ese contacto más estrecho con los partidarios más entusiastas del espiritismo en México, la obra poética de Martí, lo mismo que su pensamiento político y educativo, “se reviste de los influjos de la imaginería espiritista y consolida con ella una voluntad de estilo que, además de distinguir a la escritura literaria de otros discursos escritos, subvierte los modelos clásicos de la estética que lo preceden”.⁹ Pero el espiritismo, en el contexto de Martí, no solo se refiere a la creencia en la comunicación con los espíritus, también alude a una búsqueda más profunda de la verdad y la justicia social. Martí abogó por la educación y el conocimiento como herramientas esenciales para el desarrollo espiritual y moral del ser humano. La educación, para el prócer cubano, era un medio infalible para alcanzar la libertad y la emancipación, tanto a nivel personal como social.

Es justo en esos años, de intenso contacto con los espiritistas mexicanos, cuando José Martí viaja a la península; su amistad con Santiago Sierra en el círculo intelectual del Liceo Hidalgo quizá haya influido en ese interés por conocer tierras yucatecas. Sierra, nacido en Campeche pero educado en su infancia y adolescencia en Mérida, mantenía contacto frecuente con la intelectualidad meridana, colaboraba en periódicos yucatecos, y no pocas de sus publicaciones en la prensa peninsular tenían como tema o inspiración el espiritismo kardeciano. Aunque, en definitiva, el vínculo de Martí con Yucatán se afianzó por la presencia en esas tierras

⁷ Considero pertinente establecer, de manera general, la distinción entre los conceptos “espiritualismo” y “espiritismo”. El espiritualismo abarca un conjunto de doctrinas metafísicas que postulan que la esencia última del mundo se compone de elementos espirituales. Este concepto engloba diversas experiencias sensoriales y de naturaleza invisible que buscan interpretar la realidad, así como reflexiones acerca de la autonomía del alma para existir y actuar más allá del cuerpo físico. En contraste, el espiritismo, según su principal promotor contemporáneo, Allan Kardec (1804-1869), involucra la práctica que tiene como objetivo establecer contacto, dialogar y aprender de las inteligencias superiores de las almas de los muertos (Cfr. Ronald Sanoja Cáceres, “*Es mi hostia el alma humana. Vínculos entre el espiritismo kardeciano y la obra poética de José Martí*”, *Dirāsāt Hispānicas*, 2022, núm. 3, p. 49).

⁸ J. R. Chaves, *op. cit.*, p. 345.

⁹ R. Sanoja Cáceres, *op. cit.*, p. 59.

de compatriotas cubanos que apoyaban la causa independentista que él enarbolaba, en especial Alfredo Torroella y Rodolfo Menéndez.

Diálogos espíritas en Yucatán de dos revolucionarios cubanos

La primera visita de José Martí a Yucatán ocurre en febrero de 1875, la segunda probablemente en 1876, y la siguiente en 1877. Y es precisamente en 1875 cuando se funda en Yucatán el Círculo Espírita Peralta, en el que participan activamente los dos compatriotas cubanos más cercanos a Martí: Alfredo Torroella y Rodolfo Menéndez. Las visitas de Martí a Yucatán coinciden con la puesta en circulación del primer periódico espírita en la península: *La Ley de Amor* (1876-1879), órgano de difusión del pensamiento espiritista y de actividades mediumnámicas del Círculo Peralta. El periódico era de emisión quincenal, impreso por la Librería Meridana, propiedad de su editor, Rodolfo G. Cantón, quien ostentó el cargo de presidente del Consejo de Instrucción Pública del estado de Yucatán de 1875 a 1877 (durante el gobierno de Eligio Ancona), y mantuvo una estrecha relación con el editor de *La Ilustración Espírita*, Refugio I. González;¹⁰ su hermano, Waldemaro Cantón, colaboraba con él como secretario del consejo educativo y como médium en las sesiones del Círculo Espírita Peralta. En las páginas de *La Ley de Amor*, se publicaron textos de interés sobre temas espiritistas o avisos sobre el avance de las actividades espiritistas en la península y en México; se dio espacio a po-

¹⁰ En 1870, Refugio I. González funda *La Ilustración Espírita* en Guadalajara, que circuló sólo un año; el proyecto editorial lo retoma en Guanajuato, en 1871, Alfonso Denné, con una duración también de un año. En 1872, el mismo González inicia la circulación de este periódico espiritista en la Ciudad de México, ya con mayor respaldo. En *La Ilustración Espírita* se publicaban traducciones al español de artículos aparecidos en la *Revue Spirite*, y se reportaban los “casos espiritistas” que tenían lugar en México. El periódico tenía, además, una sección literaria donde se informaba a los lectores de las últimas obras dedicadas al tema (ya fueran libros de divulgación espiritista u obras de ficción inspiradas en el pensamiento espiritista), o bien se incluían algunos poemas de escritores tanto mexicanos como extranjeros que, según el criterio de los redactores de la revista, denotaban una clara vinculación con la filosofía de Allan Kardec. Uno de los principales colaboradores de la revista fue Santiago Sierra. El escritor de origen campechano se dio a conocer como ferviente defensor de la doctrina espiritista y se ganó el reconocimiento como respetado médium en la sociedad capitalina de la segunda mitad del siglo XIX (Cfr. Claude Dumas, *Justo Sierra y el México de su tiempo*, México, UNAM, 1992, p. 109).

lémicas o debates en torno a la doctrina de Kardec, a nivel regional como nacional; también se publicaron textos literarios, poemas y cuentos, que, a decir de los editores, desarrollaban motivos o temas de índole espiritista.

En ese periódico, Rodolfo Menéndez publicó artículos en los que expuso, con fundamento espiritista, sus ideales de progreso social a través de la educación, afines al pensamiento martiano; la historia de la educación en Yucatán está fuertemente ligada a la trayectoria de Rodolfo Menéndez de la Peña (1850-1928). De su estrecha relación de amistad con José Martí es testimonio su intercambio epistolar. Una de esas cartas, que Martí escribió a Menéndez, es testimonio del profundo rechazo al materialismo, del desapego de los “bienes materiales”, que para los dos educadores cubanos era necesario para aspirar a la libertad, en un sentido tanto metafísico como político y social. En esa carta, fechada en “New York, 3 de mayo de 1894”, José Martí solicita a Menéndez su apoyo, se entiende que económico, para solventar la “guerra necesaria” para lograr la independencia de su país:

le pido que congregue a cuantos colaboradores —cubanos y mexicanos— pueda hallar ahí donde Ud. reside, y donde Cuba es siempre amada, para esta obra de redondear sin aparato la suma necesaria a la tarea de dar impulso bastante a la guerra de independencia de Cuba. La posesión de Cuba, Menéndez, cambiaría el mundo. Démosla a los nuestros. Seamos libres y hábiles en las formas, pero con toda el alma para los nuestros. [...] Usted puede. Pueda ahora. Me ofreció una vez su casa. Ahora se la pido. Si no tiene más que ella, déla. A menos que el mundo entero no sea traición, salimos a camino.¹¹

A pesar de que sus condiciones económicas no eran muy solventes, pues recibía sólo un salario como docente, Rodolfo Menéndez no tuvo reparo en acceder a la solicitud de su apreciado compatriota; vendió su casa

¹¹ José Martí, “[Carta] A Rodolfo Menéndez”, 3 de mayo de 1894, en *El Partido Revolucionario Cubano de José Martí: concepción ético-política original*, Selección, organización y trad.: Dionisio Lázaro Poe y María Auxiliadora César, Brasilia, Editora UNB, 2023, p. 107.

y remitió el dinero obtenido como contribución a la guerra para liberar a Cuba. En noviembre del mismo año, 1894, Martí publicó un artículo lamentando la muerte de Libertad Menéndez, hija de su generoso amigo exiliado en Yucatán, al que calificará como un “hombre bueno”:

No es de los que se sirven del hombre, y lo ciegan y extravían para beneficiarse de su fe y su miedo; sino de los que, sin cansarse de la pobreza ni de la ingratitud, sirven al hombre. Ni hacienda rica, ni carruaje a la puerta, valen para él lo que un banco de niños que en el conocimiento de las fuerzas universales aprenden la manera de vivir libres. [...] La libertad ama él con pasión, y cuando tuvo una hija, Libertad la llamó, como quien consagra con lo que tiene de más puro, el anhelo que lo enciende.¹²

En la última de las visitas de Martí a Yucatán, en 1877, Menéndez lo motivó a conocer el enigmático *Chac Mool*, que el gobierno de Yucatán había confiscado a los esposos, exploradores franceses, Augustus Le Plongeon y Alice Dixon, quienes formularon teorías esotéricas respecto de los orígenes de la civilización maya. La escritora inglesa Alice Dixon, esposa de Le Plongeon, tenía una estrecha relación con algunas corrientes y prácticas esotéricas; su padre fue un ferviente adepto al espiritismo que la involucró en la prácticas espiritistas, pero su filiación esotérica principal parece haber sido la teosofía de Mme. Blavatsky, de la que, acaso, absorbió su creencia en la Atlántida, concepto con el que articuló su interpretación de la civilización maya como heredera de esa mítica y mística civilización perdida. Alice escribió *A dream of Atlantis*, publicada, como serie, en la revista teosófica *The World*, en 1909, 1910 y, después de su muerte, en 1911. Como apunta Romina España:

¹² José Martí, “La hija de un Bueno. Libertad Menéndez”, *Obras Completas*, Vol. 5, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2011, p. 35.

con este libro, Alice quería que el lector supiera que Augustus había interpretado varios manuscritos mayas, incluyendo el Códice Troano, por lo que en esta obra abordó las ideas difusionistas de Le Plongeon acerca de los mayas como fundadores de la Atlántida. En dicho texto la viajera explica que los antiguos mayas partieron del Occidente para poblar la Atlántida, y regresaron a Yucatán pocos años antes de la destrucción de aquel continente mítico.¹³

En una de sus breves semblanzas sobre sus visitas a Yucatán, José Martí describió su encuentro con el misterioso *Chac Mool*, así como su percepción de los esposos Le Plongeon. En su texto alude a las conexiones que el explorador estableció entre algunos de los vestigios mayas con los misterios de la Cábala y los rituales masónicos (que Martí conocía muy bien):

Dr. Le Plongeon es un anciano activo y revoltoso, [...] que descubrió, y quiso apropiarse, una colosal estatua de un personaje indio, que él llamó *Chac-Mool*, el “Rey Tigre”; una soberbia estatua, recostada sobre el dorso, con las piernas encogidas, con la cabeza alta y vuelta hacia el Oriente, y con las manos sobre el seno, sosteniendo un plato lleno de piedras preciosas. [...] Le Plongeon, a quien acompaña en sus exploraciones su esposa, joven, sabia y discreta dama inglesa, [...] excavando, ha encontrado un busto del dios Cay, con una inscripción en lengua maya, en la que se lee que el dios es Ix-Azal. Cerca del busto estaba un altar con signos cabalísticos. Otros muchos restos históricos ha hallado el intrépido norteamericano, que, a su juicio, se asemejan mucho a las reliquias encontradas en Heliópolis y en Menfis. Le Plongeon cree haber hallado vestigios de palabras caldeas en la inscripción de una piedra que hoy figura en una logia masónica.¹⁴

¹³ Romina España, “Utopía y romanticismo en la literatura de la viajera Alice Dixon Le Plongeon”, *Viajeras entre dos mundos*, Edición y compilación: Sara Beatriz Guardia, Santa Maria, Universidade Federal da Grande Dourados, 2012, p. 822.

¹⁴ José Martí, *Obras Completas*, Vol. 23, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992 (publicado originalmente en *La Opinión Nacional*, 8 de noviembre de 1881), p. 68.

Al parecer, la mirada de José Martí sobre Yucatán se encontraba imbuida por la perspectiva esotérica; además, Rodolfo Menéndez, su amigo y guía por tierras yucatecas, en esos años, se encontraba inmerso en el espiritismo y comprometido con su difusión.

Rodolfo Menéndez, el educador espírita de Yucatán

Rodolfo Menéndez de la Peña tuvo influencia significativa en el desarrollo e institucionalización de la educación en Yucatán. Los inicios de su labor se remontan a las últimas décadas del siglo XIX, de manera específica, a los años 70. En esos comienzos, uno de los fundamentos de su pensamiento educativo fue el pensamiento esotérico, particularmente el espiritismo. Su labor educativa fue esencial en un contexto donde la educación estaba marcada por la exclusividad y el elitismo, y su misión se centró en democratizar el acceso a la enseñanza, sobre todo para los sectores más marginados o menos atendidos por el sistema educativo, especialmente para los niños y las mujeres. En un momento en que la educación formal era un privilegio de las clases altas, él abogó por un sistema educativo que incluyera a todos los estratos sociales. En las diversas instituciones educativas que contribuyó a fundar, se implementaron métodos de enseñanza innovadores que buscaban no sólo la instrucción académica, sino también la formación integral del individuo, y el desarrollo espiritual era clave.

Menéndez se entusiasmó de manera ferviente por las corrientes esotéricas que también interesaron a su compatriota José Martí. Como asiduo colaborador de *La Ley de amor*, escribió y publicó poemas que tematizan los postulados y motivos espíritas kardecianos. En los números de 1877 a 1879 publica, en varias entregas, una serie de 18 poemas reunidos bajo el título *Mesiánicas*, que exponen diversas situaciones o pasajes bíblicos leídos e interpretados desde el espiritismo, como ejemplos de fraternidad y caridad; virtudes que, en la filosofía espiritista son fundamentales para el progreso moral de la humanidad. La fuente espírita principal de las *Mesiánicas* de Menéndez es, sin duda, *El Evangelio según el espiritismo* (1864) de Kardec. En el *Evangelio* kardeciano se afirma que “el

espiritismo extinguirá esos últimos vestigios de barbarie, al inculcar a los hombres el espíritu de la caridad y la fraternidad”.¹⁵ Los poemas de Menéndez tienen como motivos: la fraternidad, la caridad y la igualdad en sus concepciones espiritistas.

Recordemos que, en los planteamientos kardecianos, el espíritu es una entidad sin género (ni masculina ni femenina); además, la creencia en la reencarnación también postula dicha igualdad, ya que un mismo espíritu puede reencarnar en un cuerpo masculino o femenino, en personas de diferentes razas, culturas, clases sociales. En este sentido, el ejercicio de la caridad y la fraternidad ayudaría al espíritu a elevarse, a alcanzar un nivel de trascendencia cada vez más alto, en su paso por distintas vidas carnales.¹⁶

En su poema “El buen samaritano”, Menéndez refiere una anécdota para configurar una alegoría de la caridad. Se relata lo acontecido a un hombre judío que fue asaltado y dejado moribundo en el camino. Al lado del desgraciado, pasan sin auxiliarlo “un sacerdote” y “un levita”; personajes que simbolizan la caridad, la bondad hacia el prójimo, en el contexto religioso. El judío es ayudado por “cierto samaritano”, ajeno al ámbito religioso eclesiástico que se jacta de promover la bondad. El poeta lleva más allá su crítica al identificar la bondad, la caridad, con un hereje, y señalar la hipocresía de aquellos que predicen en los templos:

El buen samaritano era un *hereje!*
No ergotizó en el templo, escriba impío:
ni filacteria hipócrita llevaba,
ni admitió de Moisés los sacrificios.

La caridad no reconoce sectas,
ni razas, ni colores, ni enemigos.
Ella no ve en los hombres sino hermanos:
¡Así nos lo ha enseñado Jesucristo!¹⁷

¹⁵ Allan Kardec, *El Evangelio según el espiritismo*, Buenos Aires, Confederación Espiritista Argentina, 2020, p. 235.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Rodolfo Menéndez, “El buen Samaritano”, *La Ley de Amor. Periódico del Círculo Espírita “Peralta”*, tomo II, Mérida, Imprenta de la Librería Meridana de Cantón, 1877, pp. 110-111.

En otro poema, titulado “La buena semilla”, Menéndez enfatiza la misión doctrinal, educativa, de los espiritistas:

¿Quién es el sembrador? El misionero
que siembra por doquier la *gran doctrina*
y de *la luz* los estándares llevan,
del vicio y del error a las guaridas.

¿Quién es el sembrador? —Aquel apóstol
que caridad y amor y bien predica,
y va por las ciudades y desiertos
de las ciencias plantando insignias.¹⁸

Por medio de la alegoría de las semillas en la tierra, que alude a los “espíritus encarnados”, el poeta describe los diferentes tipos de hombres en la sociedad que, según su desarrollo espiritual, pueden convertirse en buena o mala “simiente”. La idea de la reencarnación, en el espiritismo, está ligada a la idea de progreso moral e intelectual, al desprendimiento de los fines materiales, de ahí que advierta el poeta que una “buena semilla” representa a “Los buenos, los puros, los humildes, / los que ven como un tránsito la vida, / que de los goces subjetivos viven, / y en un seguro porvenir confían”.¹⁹

En el primer número de noviembre de 1877 de *La Ley de Amor*, aparece una sentida esquela que informa de la muerte, el 1º de noviembre, de Sofía Menéndez, hermana de Rodolfo Menéndez. La descripción del trágico suceso se refiere en términos espiritistas, es decir, no se menciona que murió Sofía si no que “desencarnó”; y, en la misma nota, se anuncia que su “espíritu desencarnado” entabló pronto “comunicación”, debido a que era una iniciada y ferviente adepta a la doctrina espiritista:

A ella [la doctrina espiritista] sin duda ha debido el rápido progreso de su espíritu, a ella deberá también pronto la conciencia de su actual estado. Por ella también le fue posible comunicarse con nosotros,

¹⁸ *Ibid.*, p. 183.

¹⁹ *Ibidem.*

apenas a las quince horas después de su fallecimiento, para hacernos oír las plegarias que elevaba al Padre creyéndose todavía en el trance del desprendimiento de la materia.²⁰

En homenaje a su hermana, liberada de “su envoltura terrenal”, Rodolfo publica el poema: “Sobre la tumba de Sofía”; en el que, como en algunos otros de su serie *Mesiánicas*, se entrelazan los motivos y concepciones espiritistas con referencias, aquí sí muy explícitas, a sus ideales políticos independentistas. En la primera estancia del poema, los versos exponen la idea espírita de la trascendencia espiritual, a partir de la muerte carnal, y de la pluralidad de mundos o esferas²¹ en las que los espíritus transitan:

¡Ya terminó su noche de dolores,
la virgen peregrina-misionera!
Y en pos de otras esferas superiores
¡Abandonó su material esfera!

De la existencia en la estación florida
dijo *adios* de la tierra a los abrojos,
y en nuestros brazos al plegar los ojos
¡ella no ha muerto...se quedó dormida!²²

En la segunda estancia, algunos versos aluden a la travesía del exilio, por razones políticas, que Sofía, Rodolfo y toda su familia, tuvieron que sufrir. El espiritismo se expresa ahí como la ideología que, además de dar consuelo al poeta por la pérdida “material” de su ser querido, también

²⁰ “Sofía Menéndez”, *La Ley de Amor*, p. 159. En números posteriores se publican los “comunicados” que el espíritu de Sofía, liberado de “su envoltura terrenal”, dictó a los integrantes del círculo.

²¹ La originalidad del espiritismo estribó, en parte, en su alianza entre la doctrina de la trans migración de las almas y ciertas hipótesis astronómicas, ya que la aspiración a entablar una comunicación directa con los espíritus es común a las artes mágicas de todas las edades. De esta amalgama resultó su planteamiento sobre la pluralidad de mundos habitados, la pluralidad de existencias del hombre, la reencarnación de las almas, y la negación de la eternidad de las penas. (Cfr. Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Aldus, 1946, p. 486)

²² Rodolfo Menéndez, “Sobre la tumba de Sofía”, *La Ley de Amor*, tomo III, p. 5.

justifica y motiva la aspiración libertaria, independentista, del escritor y sus compatriotas:

Patria, familia, caras tradiciones
hemos perdido en las tormentas fieras.
Y hemos visto llover desolaciones
¡bajo el cielo de playas extranjeras!

Y hemos llorado, sí, y hemos sufrido
una y otra nostálgica orfandad;
pero, por Cuba, nuestra madre ha sido
¡por su independencia y libertad!

[...]

Sufrir por la virtud, morir por ella,
ser mártir de causa generosa,
¡Qué misión tan sublime y tan hermosa!
¡Qué muerte tan magnífica y tan bella!

Así en el alba de tu heroica vida
al invisible mundo has emigrado...²³

El último poema espiritista de Menéndez, aparecido en el periódico de los hermanos Cantón, se titula “Kardeciana. La Nueva Era”; se trata de una exaltada anatema contra el materialismo, y un eufórico llamado a abrazar una idea de progreso, en un sentido más espiritual y moral, bajo las creencias del espiritismo kardeciano. En sus primeras estrofas, el poeta retoma el mito cristiano del regreso de Dios a la tierra, y lo interpreta en términos espíritas, identificando a los espíritus que se manifiestan, que son perceptibles gracias a las prácticas mediumnísticas, como los “mensajeros” o “enviados” del “Padre Celestial” para anunciar la “nueva era”:

Vivimos en los tiempos anhelados;
hoy se cumplen las viejas profecías;

²³ *Ibid.*, p. 6.

y vienen a la tierra en nuestros días
del Padre Celestial los enviados.

Inspirados apóstoles do quiera
muestran al corazón nuevos senderos;
ya de paz enarbolan su bandera
de la eterna verdad los mensajeros.

El concepto de “progreso”,²⁴ ligado al de la razón y ciencia, fue central en el pensamiento positivista y materialista de la época, pero, hacia finales del siglo XIX, el desencanto ante el mito positivista del progreso se hizo más vehemente, ante la evidencia del conflicto de clases. El espiritismo planteó una nueva concepción de “progreso”, que mantenía su vínculo con la razón y la ciencia, pero centrado en los aspectos morales de fundamento cristiano. En el poema de Menéndez, es clara la alusión a esta nueva noción del “progreso”, la revalorización de la ciencia como medio para acceder al conocimiento y evolución espiritual:

Rómpese el mundo antiguo en mil pedazos;
y salvando los mares y los montes
el ángel del progreso abre los brazos,
inundando de luz los horizontes.

¡Comienza la “era nueva”! Ya una aurora
de redención fulgura en el Oriente.
En el reloj de Dios va a dar “la hora”.
¡La pobre humanidad alza la frente!²⁵

²⁴ Hacia finales del siglo XIX, el mito del progreso creado por el positivismo y su promesa de éxito absoluto fueron cuestionados por los intelectuales y artistas que descubren su lado sombrío, el de la injusticia y la desigualdad en que se sostenía. En México, los escritores románticos y modernistas asumen frente a la actitud positivista un espíritu decadente, cuyos síntomas fueron la abulia, el hastío, la hiperestesia; se formó una visión trágica del fin de siglo, o más bien del progreso, en tanto que se percibió en él la degradación de lo humano, de lo espiritual, así como un angustiante sentimiento de orfandad religiosa, falta de fe, incertidumbre. En este contexto, el espiritismo se erigió como una utopía, pues planteaba una concepción distinta del progreso, un materialismo que se hermanaba con lo espiritual.

²⁵ Rodolfo Menéndez, “Kardeciana. La Nueva Era”, *La Ley de Amor*, tomo III, 1878, pp. 63-64.

Imbuido del espiritismo kardeciano, el poeta estructura su utopía de una sociedad ideal, en la que se superan las carencias de la sociedad; una utopía que se configura a partir de la crítica del orden social existente.²⁶ El discurso espiritista moldea los ideales independentistas del poeta cubano y martiano. Sus versos son, además de una predicación contra el materialismo, la condena del abuso y de la esclavitud, y la llamada esperanzadora a abrazar la causa espírita como estandarte de liberación, tanto en sentido espiritual como social:

Al fin despierta de su error profundo,
de su abyección y larga servidumbre,
al difundirse hermosa por el mundo
¡de los genios del bien la viva lumbre!

Van a cambiar del hombre los destinos;
otro mundo moral, bello se inicia,
y conforme el pasado se desquicia,
del porvenir enseña los caminos.

[...]

La esclavitud tirana e irrisoria,
la explotación del hombre por el hombre,
y todos esos crímenes sin nombre
que registra en sus páginas la historia.

El pavoroso y vil materialismo
que hace del hombre un cerdo repugnante,
y la incredulidad, y el ateísmo,
y la humana soberbia hecha gigante.

¡Comienza el porvenir de las naciones!
En las cimas más altas de la ciencia

²⁶ “El razonamiento de la mentalidad utopista proyecta dos tipos de pensamiento: el onírico y el racional. El primero constituye la visión de la sociedad ensoñada, y recurre a la imaginación como un recurso de formulación de la sociedad ideal. Para M. Vico la ‘estructura onírica’ de la utopía se revela en dos caracteres: la ciudad perfecta donde desaparecen las deficiencias de la sociedad vivida; y la crítica del orden social existente” (Romina España, *op. cit.*, p. 835).

tremola ya la culta inteligencia
de la nueva creación los pabellones.

[...]

Van a encontrar los pobres un abrigo,
y van a tener los parias mil consuelos,
va a venir el reino de los cielos
al salvaje, al esclavo y al mendigo.

No tengáis vuestra lámpara apagada
cual las vírgenes fatuas de judea.
Abrid vuestras conciencias a la idea,
y vuestra alma será regenerada.²⁷

A manera de conclusión

Las bases espiritualistas del pensamiento político y de la expresión literaria martianos, tan estudiados ya por la crítica, tuvieron profundo eco en sus cercanos seguidores y compatriotas exiliados en Yucatán, como Rodolfo Menéndez; pero, por esos años, el espiritualismo sí tuvo, en Menéndez concretamente, tintes abiertamente espiritistas kardecianos.

Su enardecido rechazo al materialismo Menéndez no sólo lo expresó en sus textos, también lo demostró con fervor, como se ha expuesto, en su vida, en su activismo educativo y político. Además, émulo de Martí, estaba convencido de que la educación de la mente y del espíritu era el medio para alcanzar el progreso, la liberación. Se avocó, con vehemencia, a la labor educativa, produciendo un enorme impacto social en Yucatán. Con el apoyo de su colega espírita y, entonces, secretario de instrucción pública, Rodulfo G. Cantón, Menéndez de la Peña fue maestro fundador de la primera escuela normal de Yucatán, y ocupó múltiples cargos en el ámbito educativo. Su principal preocupación fue la educación de los niños, la educación primaria; por eso fundó el primer periódico pedagógico en Yucatán, titulado precisamente *La Educación Primaria*, que guarda

²⁷ R. Menéndez, "Kardeciana. La Nueva Era", *op. cit.*, pp. 63-64.

estrechas afinidades con el proyecto editorial martiano, también dedicado a la infancia: *La Edad de Oro*.

La enseñanza a través de la poesía y de las artes es eje importante de su propuesta educativa.²⁸ Martí conoció el proyecto editorial de su amigo Rodolfo, antes de dar a la luz el suyo, con semejantes propósitos; así lo atestigua una de sus cartas:

Agradezco vivamente el cariñoso saludo que me llega con la tarjeta de Ud. que acompaña el último número de su ejemplar *Escuela Primaria*. Yo no creo que mi tierra esté muerta. Está esparcida por el viento, y anda, en esta hora de agonía, por los pueblos y por la mar. Pero hay un hilo misterioso que a todos nos sujeta a la tierra querida, y será bello de ver el día en que a un tiempo, con la maleta entre las alas, vuelvan al nido todas las palomas. Ojalá que todos los que vuelvan a Cuba la hayan honrado en el destierro tanto como Ud.!

Ahora voy a publicar otro periódico [*La Edad de Oro*] —para niños esta vez— y lo recibirá siempre a tiempo.²⁹

La revista *La Educación Primaria* tuvo amplia circulación, y evidencia las bases de un plan cultural y educativo cuyo propósito principal era procurar la participación intelectual y política de los profesores de Yucatán. Para alcanzar esos fines, Menéndez de la Peña comenzó su labor escribiendo textos sobre el significado que tenía la educación, el arte y la ciencia en el avance social y en la independencia de Latinoamérica. Como señala León Campos, “*La Escuela Primaria* es en la actualidad una enciclopedia de la historia de la educación universal, donde se publicaron las

²⁸ La importancia de promover la enseñanza de las artes, de la literatura, se sustenta, en gran medida, en las creencias espíritas. En la concepción kardeciana, las artes, la música, se consideran venero para “los espíritus de infinitos encantos en razón de estar sus cualidades sensitivas más desarrolladas”; también se plantea que los espíritus (superiores) tienen cierta inclinación a expresarse, a partir del fenómeno mediúmnico, por medio de “la poesía, el dibujo y la música” (Cfr. Allan Kardec, *El libro de los espíritus*, Brasilia, Federação Espírita Brasileira, 2021, p. 201; *El libro de los médiums*, Brasilia, Consejo Espírita Internacional, 2011, p. 294).

²⁹ José Martí, “Carta a Rodolfo Menéndez”, *Obras Completas*, Vol. 20, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2011, p. 348.

principales ideas pedagógicas y sociales de su tiempo”.³⁰ Es muy probable que los antecedentes de los textos educativos que Menéndez escribió y difundió en *La Educación Primaria* sean los muchos textos sobre la educación en la primera infancia y la educación a las mujeres, que aparecieron en el periódico espírita *La Ley de Amor*, como “dictados de los espíritus”.

Sus planteamientos son muy similares, contribuyen puntualmente a la comprensión de las dimensiones del pensamiento liberal sobre la educación, al mismo tiempo que giran en torno a la discusión sobre los derechos de los niños, de las mujeres, el papel del maestro y su responsabilidad social, el papel de las autoridades y la familia, y en especial la función de la educación en torno a la construcción de los nuevos ciudadanos. Sus propuestas pedagógicas encierran reflexiones sobre las necesidades espirituales, así como las físicas, que el proceso de enseñanza-aprendizaje requiere; con miras a establecer una educación humanista, en términos espiritualistas, en la que se contemple de manera prioritaria a las mujeres. Dichas ideas se sustentan, en los textos de *La Ley de Amor*, en la filosofía espiritista.

Para intelectuales liberales como José Martí y su compatriota Menéndez, renuentes al catolicismo pero creyentes en las dimensiones inmateriales de la existencia, “los postulados de Kardec ofrecieron ideas subversivas del régimen espiritual imperante y brindaron nuevas perspectivas en torno a las realidades no visibles que los rodeaban”.³¹ José Martí, al describir a Menéndez, dio cuenta de ese ideal espiritualista, y espiritista, de búsqueda y lucha por la justicia, la libertad, y la igualdad, al que se volcó en su vida terrenal: “A respetar el derecho enseña Menéndez, y a conquistarlo, a pensar por sí, a hablar sin bozal, a aborrecer la doblez y la cobardía; y quien de eso es maestro en esta vida, muere con honor...”.³²

³⁰ Cristobal León Campos, “Rodolfo Menéndez de la Peña: un pedagogo martiano en Yucatán”, *Correo del maestro. Revista para profesores de educación básica*, núm. 225, 2015.

³¹ R. Sanoja Cáceres, *op. cit.*, p. 50.

³² J. Martí, “La hija de un Bueno. Libertad Menéndez”, *op. cit.*, p. 35.

Bibliografía

- Bojórquez Urzaiz, Carlos, “Emigración y tradiciones poéticas cubanas en Yucatán (1868-1898)”, *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, núm. 243, 42-55.
- Campos, León, “Rodolfo Menéndez de la Peña: un pedagogo martiano en Yucatán”, *Correo del maestro. Revista para profesores de educación básica*, núm. 225, 2015.
- Chaves, Ricardo, “José Martí (1853-1895)”, *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas editores, 2020, pp. 321-325.
- Dumas, Claude, *Justo Sierra y el México de su tiempo*, México, UNAM, 1992.
- España, Romina, “Utopía y romanticismo en la literatura de la viajera Alice Dixon Le Plongeon”, *Viajeras entre dos mundos*, Edición y compilación: Sara Beatriz Guardia, Santa Maria, Universidade Federal da Grande Dourados, 2012, pp. 639-655.
- Kardec, Allan, *El Evangelio según el espiritismo*, Buenos Aires, Confederación Espiritista Argentina, 2020.
- Kardec, Allan, *El libro de los espíritus*, Brasilia, Federação Espírita Brasileira, 2021.
- Kardec, Allan, *El libro de los médiums*, Brasilia, Consejo Espírita Internacional, 2011.
- La Ley de Amor. Periódico del Círculo Espírita Peralta*, Tomos I, II y III, Mérida, Imprenta de la Librería Meridana de Cantón, 1876-1879.
- Leyva, Mariano, *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*, México, Ediciones Cal y Arena, 2005.
- Martí, José, “[Carta] A Rodolfo Menéndez”, 3 de mayo de 1894, en *El Partido Revolucionario Cubano de José Martí: concepción ético-política original*, Selección, organización y trad.: Dionisio Lázaro Poey Baró y Maria Auxiliadora César, Brasilia, Editora UNB, 2023, p. 107.
- Martí, José, “La hija de un Bueno. Libertad Menéndez”, *Obras Completas*, Vol. 5, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2011, p. 35.
- Martí, José, “Carta a Rodolfo Menéndez”, *Obras Completas*, Vol. 20, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 2011, p. 348.
- Martí, José, *Obras Completas*, Vol. 23, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992.

- Menéndez, Rodolfo, “El buen samaritano”, *La Ley de Amor. Periódico del Círculo Espírita “Peralta”*, tomo II, Mérida, Imprenta de la Librería Meridana de Cantón, 1877, pp. 110-111.
- Menéndez, Rodolfo, “Sobre la tumba de Sofía”, *La Ley de Amor*, tomo III, p. 5.
- Menéndez, Rodolfo, “Kardeciana. La Nueva Era”, *La Ley de Amor*, tomo III, 1878, pp. 63-64.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Aldus, 1946.
- Morán, Francisco, *Martí, la justicia infinita. Notas sobre ética y otredad en la escritura martiana (1875-1894)*, Madrid, Ed. Verbum, 2014.
- Sanoja Cáceres, Ronald, “Es mi hostia el alma humana. Vínculos entre el espiritismo kardeciano y la obra poética de José Martí”, *Dirāsāt Hispānicas*, 2022, núm. 8, 47-65.

Rasgos esotéricos en *Mirando al misterio* (1923): elementos alquímicos en la tri-unidad espiritista del hombre. De textos herméticos al espiritismo francés

Esoteric features in *Mirando al misterio* (1923):
Alchemical Elements in the Spiritist Tri-unity
of Man. From Hermetic Texts to French Spiritism

Ana María Mancera Rodríguez*

Resumen

Este artículo estudia el concepto de periespíritu en *Mirando al misterio* (1923) de Luis Zea Uribe, a partir de los rasgos del esoterismo occidental propuestos por Antoine Faivre. Analiza cómo los principios de correspondencia y naturaleza viva permiten ubicar el espiritismo kardeciano dentro del ocultismo del siglo XIX. Se propone que la estructura trina del ser humano guarda analogía con los principios alquímicos, articulando una visión integradora entre ciencia, religión y esoterismo en el contexto colombiano de inicios del siglo XX.

Palabras clave

Espiritismo, esoterismo occidental, periespíritu, ocultismo, naturaleza viva, correspondencias, alquimia.

Abstract

*This article examines the concept of the perispirit in *Mirando al misterio* (1923) by Colombian physician Luis Zea Uribe, through the lens of the characteristics of Western esotericism proposed by Antoine Faivre. It analyzes how the principles of correspondence and living nature situate Kardecist Spiritism within the framework of nineteenth-century Occultism. The study argues that the tripartite structure of the human being parallels the alchemical principles of sulfur, mercury, and salt, articulating an integrative worldview that bridges science, religion, and esotericism in early twentieth-century Colombia.*

Keywords

Spiritism, Western Esotericism, Perispirit, Occultism, Living Nature, Correspondence, Alchemy.

* Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

En esta investigación, partimos de la base que definió el historiador de las religiones Antoine Faivre (1934-2021), quien propuso el aparato crítico para los estudios de esoterismo occidental. Así pues, quienes nos dedicamos a estos análisis consideramos:

el esoterismo del Occidente moderno como forma identificable de espiritualidad merced a la presencia de seis características fundamentales distribuidas en grados diversos en su inmenso contexto histórico. Cuatro de estas características son intrínsecas, en el sentido de que su presencia simultánea es una condición necesaria y suficiente para que un material estudiado sea incluido en el campo del esoterismo.¹

Estas cuatro características primeras, que son intrínsecas a todo material que podamos analizar como “esotérico”, son: la primera, el *sistema de correspondencias*; la segunda, *la naturaleza viva*; la tercera, *la imaginación y la mediación*; y la cuarta, *la experiencia de transmutación*. En este artículo, analizaré las dos primeras a través del concepto del espiritismo kardeciano de “periespíritu”.

El objetivo del presente artículo es aplicar la propuesta metodológica de los estudios sobre el esoterismo occidental, en particular los rasgos del sistema de correspondencias y de la naturaleza viva, a través del concepto de periespíritu en el espiritismo kardeciano que se manifiesta en el libro *Mirando al misterio. Contribución al estudio de los fenómenos medianímicos y sus proyecciones sobre el problema moral y religioso* (1923), del médico colombiano Luis Zea Uribe (1872-1934).² A partir de este análisis, se busca evidenciar que el periespíritu, tal como es reproducido en dicho libro, presenta las características propias de lo esotérico.³

¹ Antoine Faivre, “Introducción”, en *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 14.

² Este artículo es resultado de la investigación realizada para optar al título de Maestría en Historia en la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México, titulada *Rasgos del ocultismo en Colombia: el caso del Dr. Luis Zea Uribe, médico espiritista*.

³ A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany (Nueva York), State University of New York Press, 1994, p. 10.

A través del análisis del concepto de periespíritu, se dilucidará la presencia de elementos característicos del esoterismo tanto en el espiritismo kardeciano como en la particular manifestación practicada por Zea Uribe. En este apartado, se establecerán conexiones entre el discurso espiritista del médico colombiano, no solo con el espiritismo francés, sino también con el ocultismo y, por consiguiente, con el esoterismo. Para lograr este objetivo, se recurrirá a la exploración de conceptos y simbologías propios de la alquimia.

Sistema de correspondencias

El sistema de correspondencias, propuesto por Faivre en *Accès de l'ésotérisme occidental* (1986), alude a la relación simbiótica entre el macrocosmos (la naturaleza o el Cosmos) y el microcosmos (el ser humano). Dentro del dogma espiritista kardeciano, adoptado por Zea Uribe en su libro, el concepto de *periespíritu* permite establecer una analogía entre los dos primeros rasgos del esoterismo: el *sistema de correspondencias*⁴ y la *naturaleza viva*, con la constitución del ser humano. El periespíritu, como tercer componente del individuo, evidencia la influencia del pensamiento esotérico y alquímico que contribuyó a la consolidación del dogma espiritista francés.

Las correspondencias que existen entre la naturaleza visible e invisible, y la correlación, por ejemplo, entre los siete metales y los siete planetas y/o entre los planetas y las partes del cuerpo, se han manifestado en la historia desde la medicina desde antigüedad. Un ejemplo de ello aparece en un tratado sobre medicina astrológica atribuido a Galeno (129-216), en el cual se afirmaba que la astrología es

la parte de previsión de su arte [de los médicos], y si no todos, al menos la mayoría de ellos han aceptado esta parte de la astrología como

⁴ Tal como la semejanza entre los siete metales y los siete planetas: (plomo: saturno; estaño: júpiter; hierro: marte; oro: sol; cobre: venus; mercurio: mercurio; y; plata: luna). En el siglo XIX, eran siete los planetas reconocidos.

parte de la medicina [...] Hipócrates dijo que [la mente de cualquier médico] se extravía en la oscuridad, si no ha utilizado la fisionomía. Pero la parte fisionómica de la astrología es su parte principal.⁵

En la historia de la medicina astrológica o medicina celeste, la *Tria Prima*, o la Teoría de los Tres Principios de Paracelso (1493-1541), postulaba que la sal, el azufre y el mercurio constituían la materia y determinaban la salud y la enfermedad. De manera análoga, derivado del pensamiento alquímico, surgiría una concepción tripartita del ser humano (microcosmos) que perduraría en los siglos posteriores. De este modo, las corrientes ocultistas del siglo XIX —influidas por la teoría paracélsica de la medicina y por la alquimia—, entre ellas el espiritismo, no se distanciarían completamente de este tipo de pensamiento, adaptándolo a la formulación específica de su movimiento.

En el capítulo III de *Mirando al misterio* que versa sobre “Los espiritualistas modernos admiten un tercer elemento en la constitución del hombre, además del alma y del cuerpo”; “El periespíritu; Necesidad de este elemento para explicar los fenómenos de materialización”; “Lo que dice el profesor Carlos Richet⁶ de un fantasma”; “Excepticismo (sic) del público para admitir estos hechos”; “Papel del periespíritu en la evolución específica”; “El olvido de las pasadas existencias”; “La moral espírita”, Zea Uribe explicaba:

Otro de los puntos en que el espiritualismo⁷ moderno se ha separado de la filosofía cristiana, es en el concepto que se ha formado del hom-

⁵ Kühn citado por Tamsyn Barton, “Reflections and ramifications”, traducido por F.H. Cramer, en *Ancient Astrology, Sciences of Antiquity*, Londres-New York, Routledge, 1994.

⁶ “El médico y fisiólogo francés Charles Richet, premio Nobel de fisiología (1913) representa el intento de consolidar una nueva ciencia experimental conocida como la metapsíquica dedicada al estudio de los fenómenos desconocidos como alternativa a las teorías espiritistas”, Manuel Sánchez de Miguel, Carlos Ma Alcover, e Izarne Lizaso, “El concepto de inteligencia inconsciente en la obra de Charles Richet (1850-1935)”, en *Revista de historia de la psicología*, 2015, p. 7. Richet fue uno de los médicos que utilizaron la psicología y la fisiología para crear una vía intermedia, y ocultista entre la medicina espiritista y la psicología científica.

⁷ En esta cita, Zea Uribe utiliza el término *espiritualistas*, aunque para 1923, momento en que el médico colombiano publicó *Mirando al misterio*, Allan Kardec ya había establecido una distinción

bre, como una entidad compuesta, no ya de dos elementos, espíritu y materia, sino de tres, que son el cuerpo material ó el cuerpo físico, el periespíritu y el espíritu [...]

El cuerpo astral es el anexo que sirve de substratum á los elementos orgánicos, y cuando esta íntimamente ligado al través de su progreso. Es en este cuerpo astral ó periespíritu, en donde se gravan las imágenes nemotécnicas correspondientes á las sucesivas existencias del alma, las que pueden ser repasadas en un momento dado, por el espíritu, para ver en ellas, como si leyese en un libro (*sic*).⁸

No es de extrañar que, para un médico nacido en el siglo XIX, resulten familiares tanto la composición tripartita del ser humano como el concepto de periespíritu; el cual se asimila a una “membrana que recubre al espíritu”. En medicina, el prefijo *peri* es utilizado para hacer referencia a una clase de revestimiento que rodea o que se encuentra alrededor de algunos órganos y tejidos. Mencionaré a continuación algunos ejemplos. El corazón se conforma por tres estructuras: la capa más interna del corazón, el *endocardio*; el *miocardio*, la capa media y muscular del corazón; y el *pericardio*, la membrana exterior que rodea y envuelve al corazón. El útero se conforma también por tres estructuras: la capa más interna, el *endometrio*; el *miometrio*, la capa media y muscular del útero; y el *perimetrio*, la capa externa que cubre y protege al útero. En la cavidad abdominal, el *peritoneo* es la membrana serosa que recubre a los órganos abdominales y pélvicos; el *periostio* es la membrana que rodea los huesos; y el *pericondrio* es la capa de tejido conectivo que recubre a los cartílagos.

entre espiritualismo —el movimiento que dio inicio a la corriente ocultista espiritualista en Estados Unidos, ejemplificado por las comunicaciones con espíritus de las hermanas Fox en 1848— y espiritismo —la corriente francesa que, además de la comunicación con espíritus de difuntos, incorpora la creencia en la reencarnación—.

⁸ Luis Zea Uribe, *Mirando al misterio*, pp. 44-45.

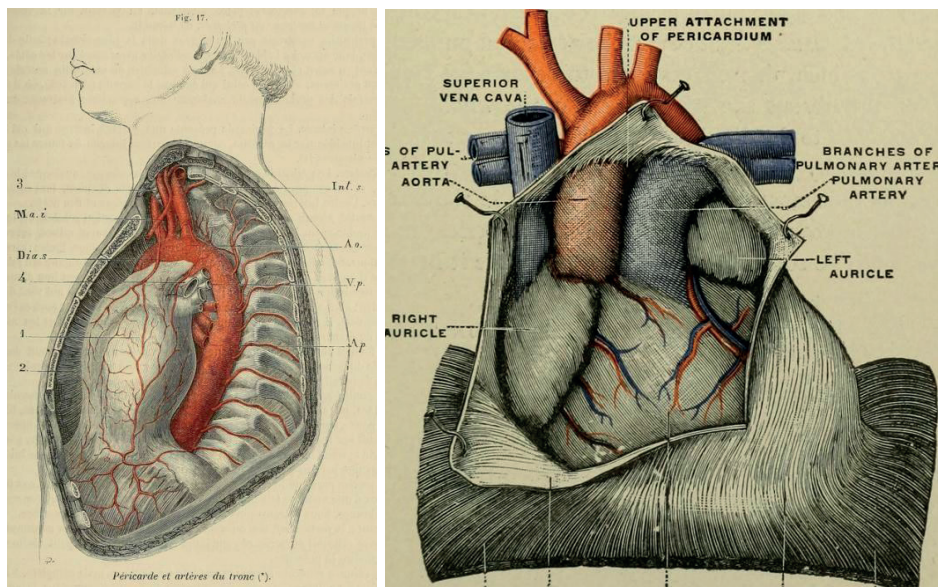


Imagen izquierda: el pericardio es la capa que recubre el corazón, por el dibujo de esta membrana no se pueden observar las estructuras cardiacas. Jean Cruveilhier, *Traité d'Anatomie Descriptive. Tome 3 / Par J. Cruveilhier ; Avec La Collaboration De MM. Les Drs. Marc Séé, Et Cruveilhier Fils*, Bibliothèque National de France, 1877, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6207703h/f53.item>

Imagen derecha: el pericardio es la membrana que está sostenida hacia los extremos por pequeños ganchos. Elizabeth Roxana Bundy, *Text-book of anatomy and physiology for nurses*, 1913, <https://www.flickr.com/photos/internetarchivebookimages/14580292448>

Así, no es extraño pensar que, si en la anatomía algunos órganos o tejidos se encuentran compuestos por tres elementos, siendo uno de ellos una membrana que cubre, envuelve o rodea; en el espiritismo, corriente esotérica del siglo XIX de la que hicieron parte muchos médicos, el hombre se componga a imagen y semejanza alquímica en tres elementos también: el cuerpo físico o material; el espíritu; y el periespíritu. No obstante, esta concepción, que se apoya en la estructura triádica de la anatomía, también tiene una connotación simbólica. El tres como un

número fundamental [que] expresa un orden intelectual y espiritual en Dios, en el cosmos o en el hombre. Simboliza la tri-unidad del ser vivo, que resulta en la conjunción del 1 y del 2, y es producto de la unión del cielo y la tierra [...] Es el acabamiento de la manifestación: el hombre, el hijo del Cielo y de la Tierra, completa la gran triada. Es por otra parte, para los cristianos, el acabamiento de la unidad divina: Dios es uno en tres personas.⁹

El legendario fundador de la alquimia, Hermes Trismegisto, era una figura sincrética que representaba la unión de dos deidades: el dios egipcio Thot¹⁰ y el dios griego Hermes.¹¹ Su nombre mismo, que significa “Hermes Tres Veces Grande”, evoca el símbolo de la tri-unidad y la esencia del número tres. Durante la dinastía ptolemaica, aproximadamente en el 300 a.C., y con la helenización de la cultura egipcia, Thot y Hermes, divinidades asociadas con la sabiduría, la medicina, la astrología y la magia, se fusionaron en un personaje mítico; representación de una figura que “reunía en sí el principio y el final de la obra de Dios y del arte hermético sagrado, o sea [que era] el primer alquimista”.¹²

A esta figura del “primer alquimista” se le atribuye la autoría de tres textos fundamentales: el *Corpus Hermeticum*, el *Diálogo de Asclepio* y la *Tabula Smaragdina* (Tabla Esmeralda). En esta última obra,¹³ se encuentra uno de los pasajes más relevantes en la historia de la alquimia. A continuación, se cita este fragmento con el objetivo de relacionar la naturaleza del número tres como símbolo de lo divino con el sistema de correspondencias propio del esoterismo occidental:

⁹ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, eds., *Diccionario de los símbolos*, 5. ed., Barcelona, Herder, 1995, p. 1016.

¹⁰ Dios de la Luna, de la astronomía y la astrología, de la magia y la medicina.

¹¹ Al igual que Thot, Hermes era el dios de la palabra, de los números y las letras; era el señor de la sabiduría, hijo de Zeus y custodio de las almas en su viaje del cielo a la tierra. Véase Claus Priesner y Karin Figala, eds., *Alquimia: enciclopedia de una ciencia hermética*, 2a ed., Barcelona, Herder, 2018.

¹² C. Priesner y K. Figala (eds.), *Alquimia: enciclopedia de una ciencia hermética*, pp. 248-249.

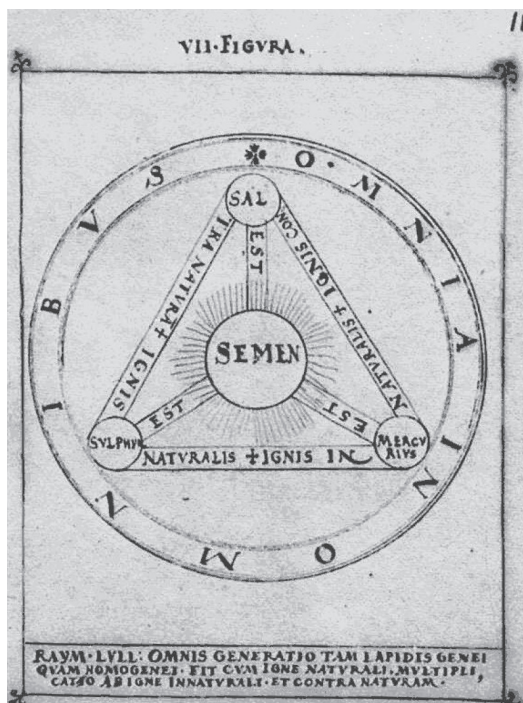
¹³ La *Tabula Smaragdina* apareció en el Occidente latino a partir del siglo XIII, pero las primeras versiones en árabe datan del siglo VIII.

Es verdad, cierto y muy verdadero; lo que está abajo es como lo que está arriba y lo que está arriba es como lo que está abajo, para hacer los milagros de una sola cosa y así, como todas las cosas que han sido y han venido de Uno, por mediación de Uno, así todas las cosas han nacido de esta cosa única por adaptación. Su padre es el Sol, su madre la Luna; el viento lo ha llevado en su interior. Su nodriza es la Tierra. El padre de toda perfección de este mundo se halla aquí. Su fuerza es perfecta cuando está dirigida a la tierra. Así se creó el mundo. De aquí nacen las maravillosas armonizaciones cuyo modo es éste. Por ello me llaman Hermes Trismegisto las tres partes de la filosofía del universo.¹⁴

De manera similar al ejemplo de Hermes Trismegisto, figura mítica fundacional de la alquimia, existen otras concepciones trinitarias de lo divino que forman parte de los fundamentos del esoterismo. Entre ellas, se destacan: en primer lugar, la trinidad divina de la mitología egipcia, compuesta por Isis (madre y esposa), Osiris (padre y esposo) y Horus (el hijo); en segundo lugar, la tríada del gnosticismo, integrada por la Madre (Mente), el Padre (Pensamiento) y el Hijo (la Palabra);¹⁵ y, finalmente, la trinidad cristiana, conformada por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

¹⁴ C. Priesner y K. Figala (eds.), *Alquimia: enciclopedia de una ciencia hermética*, p. 249. Ofrezco otra versión del texto, también conocido como los “Preceptos de Hermes Trismegisto”, para que el lector(a) pueda cotejar ambas: “I. Lo que digo no es ficticio, sino digno de crédito y cierto. II. Lo que está más abajo es como lo que está arriba, y lo que está arriba es como lo que está abajo. Actúan para cumplir los prodigios del Uno. III. Como todas las cosas fueron creadas por la Palabra del Ser, así todas las cosas fueron creadas a imagen del Uno. IV. Su padre es el Sol y su madre la Luna. El Viento lo lleva en su vientre. Su nodriza es la Tierra. V. Es el padre de la Perfección en el mundo entero. VI. Su poder es fuerte si se transforma en Tierra. VII. Separa la Tierra del Fuego, lo sutil de lo burdo, pero sé prudente y circunspecto cuando lo hagas. VIII. Usa tu mente por completo y sube de la Tierra al Cielo, y, luego, nuevamente desciende a la Tierra y combina los poderes de lo que está arriba y lo que está abajo. Así ganarás gloria en el mundo entero, y la oscuridad saldrá de ti de una vez. IX. Esto tiene más virtud que la Virtud misma, porque controla todas las cosas sutiles y penetra en todas las cosas sólidas. X. Éste es el modo en que el mundo fue creado. XI. Éste es el origen de los prodigios que se hallan aquí [¿o, que se han llevado a cabo?]. XII. Esto es por lo que soy llamado *Hermes Trismegisto*, porque poseo las tres partes de la filosofía cósmica. XIII. Lo que tuve que decir sobre el funcionamiento del Sol ha concluido”, Georg Luck, *Arcana mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, Madrid, Gredos, 1995, pp. 419-422.

¹⁵ Elaine H. Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York, Vintage Books, 1989, p. 52.



Séptima figura: sobre el planteamiento de Ramón Llull (1232-1316). *Los tres fuegos de Llull*: lo natural (el fuego); lo innatural (el mercurio); y lo contranatural (la sal). La frase del círculo exterior es “Omnia in omnibus”/ “todo en todo (o en todos). Manuscrito alquímico *Sylva Philosophorum* o los *Esquemas Alquímicos* de Petrateus, Cornelius. Inicios del siglo XVII.

De: *Arsgravis - Arte Y Simbolismo* - Universidad De Barcelona.

<https://www.arsgravis.com/alquimia-sylva-philosophorum-2-de-2/>.

La designación en la *Tabla Esmeralda* de Hermes Trismegisto como tres veces grande y poseedor de las tres partes de la filosofía cósmica tiene su correlato en la fundamentación del proceso alquímico en tres fases: el *nigredo*, el *albedo* y el *rubedo*. Asimismo, su filosofía postulaba que toda sustancia se componía de tres principios: el mercurio, el azufre y la sal. Estos principios se utilizaban simbólicamente, a su vez, para referirse al espíritu,

el alma y el cuerpo. El azufre representaba el principio vital e inconsciente; el mercurio, el alma y la conciencia; y la sal, el cuerpo y la materia.

En el tratado alquímico *Sylva Philosophorum* de Cornelius Petraeus, de principios del siglo XVII, se ilustran ocho esquemas. La séptima figura constituye un ejemplo de las imágenes que establecen relaciones abstractas en términos alquímicos. En este diagrama, el círculo exterior, con la inscripción “*Omnia in omnibus*” (todo en todo, similar a Hermes tres veces uno), representa el cosmos. En los vértices del triángulo inscrito en este círculo, se encuentran los principios alquímicos: la sal, el mercurio y el azufre, los cuales están interconectados por tres tipos de fuego: “*ignis naturalis*” (fuego natural), “*ignis innaturalis*” (fuego innatural) e “*ignis contranaturalis*” (fuego contranatural). De cada uno de estos principios emana una línea del ser, designada como “*est*” (es), y en el centro del diagrama, el término *semen* unifica los tres principios alquímicos y contiene la semilla.¹⁶

Tanto en la alquimia, como se ilustra en la figura previamente analizada, como en el espiritismo, la referencia a una “semilla” se utilizará para describir la constitución del ser humano. En el primer libro de la codificación del espiritismo de Allan Kardec, *El libro de los espíritus* (1857), en la pregunta 141: “¿Qué hay de verdad en la opinión de los que creen que el alma es exterior y rodea el cuerpo?”, él respondió:

El alma no está encerrada en el cuerpo, como un pájaro en la jaula, sino que irradia y se manifiesta al exterior como la luz a través de un globo de cristal, o como el sonido alrededor de un centro sonoro, y así es como puede decirse que es exterior [...] la envoltura del cuerpo. El alma tiene dos envolturas, la sutil y ligera que es la primera, a la cual llamas *periespíritu*, y la otra, que es el cuerpo, grosera, material y pesada. Ya lo hemos dicho, el alma es el centro de todas estas envolturas como el germen en el hueso de las frutas.¹⁷

¹⁶ C. Priesner y K. Figala (eds.), *Alquimia: enciclopedia de una ciencia hermética*, p. 428.

¹⁷ Allan Kardec, “Libro segundo. Mundo espiritista o de los espíritus”, en *El libro de los espíritus que contiene los principios de la doctrina espiritista*, Barcelona: Casa editorial Maucci, 1929, p. 102.

Así, el *alma* o el *espíritu*, comparado por Kardec con el “germen en el hueso de las frutas”, establece una analogía alquímica con el *azufre*, representando la conciencia, el principio de energía y de vitalidad. El *periespíritu* correspondería al *mercurio*, el principio de comunicación, el fluido intermediario entre el alma y el cuerpo, el subconsciente. Sobre este último, Kardec afirmaba: “así como el germen de un fruto está circundado por el perisperma, del mismo modo, el espíritu propiamente dicho está rodeado de una envoltura que, por comparación, podemos denominar periespíritu”.¹⁸ Por último, el *cuerpo*, cuya materialidad es fácil de identificar con la *sal*, equivaldría a la estructura física del ser humano.

Por consiguiente, en el esoterismo como en sus corrientes derivadas, se reprodujo el símbolo del macrocosmos en el microcosmos: la influencia de los astros en el cuerpo humano (medicina astrológica); la esencia trinitaria de lo divino en el hombre, expresada como la *Tria Prima* de Paracelso en la medicina y en la alquimia; y el hombre ternario en el espiritismo. Para fundamentar mejor esta hipótesis en el concepto espiritista kardeciano del periespíritu, es necesario analizar la conexión entre el *sistema de correspondencias* y la segunda característica de lo esotérico: *la naturaleza viva*.

La naturaleza viva. *Anima mundi* y periespíritu

Antoine Faivre explicaba que en el *sistema de correspondencias* encontramos la interrelación entre el microcosmos y de macrocosmos, o, en otras palabras, el concepto del *principio universal de interdependencia*:

Estas correspondencias, consideradas más o menos ocultas a primera vista, son, por lo tanto, intencionadas para ser leídas y descifradas. El universo entero es un teatro inmenso de espejos, un ensamble de jeroglíficos a ser decodificados. Todo es un signo; todo oculta y de todo

¹⁸ A. Kardec, “Libro Segundo”, en *El libro de los espíritus*, Barcelona, Imprenta Carbonell y Esteva, 1904. Consultado en el fondo: Anexo Hemeroteca, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero (Universidad Iberoamericana)/Biblioteca Eusebio F. Kino.

brota misterio; todo objeto guarda un secreto. [...] Podemos distinguir dos clases de correspondencias. Las primeras, aquellas que existen en la naturaleza, visibles e invisibles; por ejemplo, aquellas que existen entre los siete metales y los siete planetas,¹⁹ aquellas que existen entre los planetas y las partes del cuerpo humano²⁰ [...] Esta es la base de la astrología —la correspondencia entre el mundo natural y las secciones del mundo celestial y supra celestial. Luego, existen las correspondencias entre la Naturaleza (el cosmos) o incluso la historia y los textos revelados. Aquí encontramos a la Cábala, tanto la judía, como la cristiana y algunas variedades de la *Physica sacra*.²¹

Derivado de lo anterior, el sistema de correspondencias está presente para que el alquimista, el esoterista, el ocultista, o, en este caso, para que en el campo académico de los estudios de esoterismo occidental lo podamos leer, reconocer y descifrar. En este sentido podemos comprender al universo, al cosmos como un complejo sistema plural y jerárquico, en el que la *naturaleza* ocupa un lugar esencial. La naturaleza se entiende, en ese sentido, como algo vivo que es conocido y sentido por los hombres, por los iniciados,²² o por quienes pertenecieron a una u otra corriente ocultista decimonónica. Faivre en su tesis doctoral²³ *El esoterismo en el siglo XVIII* explicaba que:

El caballero [...] sabe que cada símbolo, cada útil, sirve para el diálogo entre el hombre y la materia, y puesto que, por otra parte, el hombre encierra en sí el universo, la ley de analogía desempeñará

¹⁹ Ofrezco aquí algunos ejemplos adicionales. El significado del número siete en la alquimia aparece en las siete jornadas en las que se desarrollan *Las bodas alquímicas de Christian Rosacruz* (1616); los siete metales: oro, plata, hierro, mercurio, cobre, plomo y estaño; y los siete planetas: Sol, la Luna, Marte, Mercurio, Venus, Saturno y Júpiter.

²⁰ Mencionadas en el inicio de mi apartado sobre el sistema de correspondencias.

²¹ A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, pp. 10-11. Traducción propia.

²² Tal como aparece en la *Bodas Alquímicas*: “Si investigamos en la raíz *Mystikos*, veremos que el místico es el “iniciado en los misterios”. Juan Valentín Andreae, “Las Bodas Alquímicas”, en *Las bodas alquímicas de Christian Rosacruz: el texto fundamental de los Rosacruces*, Barcelona, Ediciones Obelisco (Biblioteca Esotérica), 2004, p. 12.

²³ Tesis doctoral, que se publicó como libro en 1973 y tres años más tarde se tradujo al español. Faivre refinaría posteriormente los elementos allí expuestos para postular los seis rasgos de lo esotérico.

su pleno papel. Se deriva un interés extremo por la naturaleza y sus manifestaciones. El hombre y el mundo aparecen como los símbolos de Dios [...] El hombre, por lo tanto, se encuentra ligado a las cosas, a la naturaleza; pero es preciso explicar ésta por el hombre, y no el hombre por las cosas.²⁴

La noción de *analogía* se manifestó con tal énfasis en el siglo XVIII que las ciencias adquirieron una vinculación inseparable con los problemas morales, filosóficos y religiosos. El propósito radicaba en asimilar los nuevos conocimientos para integrarlos a las enseñanzas tradicionales, “máxime cuando en esta época no se disocian las reflexiones relativas a la naturaleza y el universo, de experiencias concretas y de estudios precisos”.²⁵

La tarea de descifrar la naturaleza se erigió como precursora de los tratados de *magia naturalis* de la Edad Media y del Renacimiento. De esta manera, los alquimistas comprendieron que “las naturalezas eran parte de una naturaleza global”²⁶ que albergaba secretos destinados a ser revelados, labor tanto de las artes como de la alquimia.

Para el espiritismo, el interés por conocer las verdades del cosmos se refleja en su carácter de movimiento científico. Por ello, gran parte de los libros de Kardec y de los espiritistas que escribieron para divulgar la ciencia de los espíritus se centran en explicar una clase de correspondencias entre ese universo jerárquico y la naturaleza intrínseca de las almas. Incluso la cuestión de las vidas progresivas y de la reencarnación se explican como un proceso mediante el cual el ser humano debía comprender las leyes de lo divino, de la materia y de la moral.

Varios puntos esenciales del espiritismo son explicados bajo un lenguaje científico, entrelazado con conceptos esotéricos. Zea Uribe constituye un ejemplo de “los médicos románticos” sobre los que se refirió Faivre como los profesionales que ilustraban en sus textos la conjunción entre lo

²⁴ Antoine Faivre, *El esoterismo en el siglo XVIII*, Madrid, Edaf, 1976, p. 49.

²⁵ A. Faivre, *El esoterismo en el siglo XVIII*, pp.49-50.

²⁶ C. Priesner y K. Figala (eds.), *Alquimia: enciclopedia de una ciencia hermética*, p. 343.

esotérico y lo científico, a la vez que trataban de comprender y explicar al cosmos como un concepto unitario.²⁷ El médico colombiano explicó en su capítulo II titulado “La idea de [que] las vidas progresivas y el transformismo espiritual, imponen, como consecuencia la fraternidad entre todos los seres de la creación (*sic*)” que los espiritistas admitían la existencia de una *Suprema Causa*, justa, sabia, y providente:

La nueva cuestión que aparece es ésta:

La razón humana, puede admitir la creación como obra divina, ¿según la idea que se [ha] dado de Dios? —Es que las almas son susceptibles de haber sido creadas?

[...] Porque si Dios es eterno, (y la mente humana no podría admitirlo de otra manera), la facultad creadora en El, tiene que ser una función inherente á su esencia divina, es decir, algo que también es eterno. Los entes todos, si han de tomar su origen en esa cualidad que se ejerce desde ó en la eternidad, deben ser eternos también [...] Dios como entidad eterna é inmutable, no cabe dentro de la idea de sucesividad (*sic*). El ser eterno debe ser un valor absoluto, al cual no se puede agregar ni quitar el antes ni el después.²⁸

En la cita anterior se puede identificar la característica esotérica de la *unidad del hombre con Dios*. Los esoteristas, los ocultistas, los espiritistas y, en este contexto, Zea Uribe conciben al ser humano como una entidad eterna que, como creación que emanó de Dios carece de finitud. Esta característica espiritista, muy propia del pensamiento romántico, puede asociarse, por ejemplo, con lo que afirma Arthur Lovejoy respecto a la poesía inglesa de Percy Bysshe Shelley en *Adonais: An Elegy on the Death of John Keats* (1821):

²⁷ Entre estos personajes Faivre destaca a Franz Anton Mesmer (1734-1815), el teórico del magnetismo animal y precursor del hipnotismo. A. Faivre, *El esoterismo en el siglo XVIII*, p. 52.

²⁸ Luis Zea Uribe, *Mirando al misterio. Contribución al estudio de los fenómenos medianímicos y sus proyecciones sobre el problema moral y religioso*, París, Librairie des Sciences Psychiques, 1925, pp. 35-44.

“Lo Uno permanece, lo múltiple cambia y pasa

La luz del cielo brilla, las sombras de la tierra vuelan”

[...] Los versos de Shelley ejemplifican también otro tipo de pathos metafísico, muchas veces vinculado al anterior: el pathos monoteísta o panteísta. Que afirmar que Todo es Uno reporte a mucha gente una especial satisfacción es, como señalara en cierta ocasión William James, algo bastante sorprendente. ¿Qué hay más bello o venerable en el número uno que los demás números?²⁹

Lovejoy utilizó esta referencia para mostrar cómo la idea de *unidad* se extendió a diversas formas de pensamiento y expresión. En nuestro caso, esta idea actuó como la esencia —dentro del contexto o el espíritu de la época (zeitgeist)— que influyó en el pensamiento romántico, y dentro del cual surgieron las corrientes ocultistas, entre ellas el espiritismo francés.

En el ocultismo francés, liderado por Alphonse Louis Constant (1810-1875), más conocido como Eliphas Lévi, también vemos cómo se repite la idea de *unidad*. Esta noción influyó en la forma en que se organizó el espiritismo francés o kardeciano. Levi, en *Dogma y ritual de alta magia* (1854), explicaba:

Es por esto que los antiguos eruditos, de los que Trismegisto es vehículo, crearon su único axioma de esta manera:

Lo que está encima es como lo que está abajo y lo que está abajo es como lo que está encima.

[...]

La razón es una, como el genio es uno en la multiplicidad de sus creaciones.

Hay un principio, hay una verdad, hay una razón y hay una filosofía absoluta o universal. [...] Uno está en uno, es decir, todo está en todo.

La unidad es el principio de los números y es también el principio del movimiento, y por consiguiente de la vida.

²⁹ Arthur O. Lovejoy, *La Gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983, p. 20.

Todo en el cuerpo humano se resume en la unidad de un solo órgano, que es el cerebro.

Todas las religiones se resumen en la unidad de un solo dogma [...]

No hay más que un dogma en la magia y helo aquí: Lo visible es manifestación de lo invisible, o en otros términos: el verbo perfecto está en las cosas apreciables y visibles, en proporción exacta con las cosas inapreciables para nuestros sentidos e invisibles para nuestros ojos.

El mago eleva una mano hacia el cielo y baja la otra hacia la tierra,³⁰ y dice: ¡Ahí arriba la inmensidad y ahí abajo todavía la inmensidad! ¡La inmensidad igual a la inmensidad!³¹

Al igual que se mencionó en el apartado anterior, la máxima hermética “Lo que está arriba es como lo que está abajo, y lo que está abajo es como lo que está arriba” se reproduce y se retoma para explicar —en el seno del ocultismo— el concepto de unidad: el hombre como parte del cosmos y el cosmos como parte del hombre; es decir, la unidad de la que el hombre forma parte y de la que el hombre es parte. Lévi ilustró esto mediante la imagen simbólica y andrógina de su famoso Baphomet, cuya mano derecha señala hacia arriba y la izquierda hacia abajo.

³⁰ Esta última línea describe lo que Lévi explicó con su *Cabra de Méndez /Baphomet*. Para ahondar en el tema y no detenernos en esta importante consolidación del pensamiento ocultista recomiendo el artículo de Julian Strube, “‘The Baphomet’ of Eliphas Lévi: Its Meaning and Historical Context”, en *Correspondences*, 4, pp. 37-79. https://pure.uva.nl/ws/files/11865179/39_138_1_PB.pdf

³¹ Éliphas Lévi, “El recipiendario”, en *Dogma y Ritual de Alta Magia*, México, Matiri (1ra edición), 2022, p. 39.



“Baphomet” de Éliphas Lévi, tal como aparece en el segundo tomo de *Dogma y Ritual de la Alta Magia*, publicado en el año de 1856. Imagen tomada de la Bibliothèqne nationale de France: <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb30265163b>

Allan Kardec, en *El Evangelio según el espiritismo* (1864), sostenía que Sócrates y Platón fueron precursores tanto del cristianismo como del espiritismo, y que la condena a muerte de Sócrates se debió a la acusación de “corromper a la juventud, proclamando el dogma de la unidad de Dios, de la inmortalidad del alma y de la vida futura”³² —condenas similares que sufrieron los espiritistas respecto al postulado de la reencarnación—. La doctrina que los filósofos atenienses habría heredado a los primeros

³² Allan Kardec, “Introducción. Sócrates y Platón. Precursores de la idea cristiana y del espiritismo”, en *El evangelio según el espiritismo*, Barcelona, Ediciones Brontes S.L., 2016.

cristianos y a los modernos espiritistas consistía en las siguientes afirmaciones:

El hombre es un *alma* encarnada. Antes de su encarnación existía unida a los tipos primordiales, a las ideas de lo verdadero, del bien y de lo bello, de las que se separa encarnándose, y *recordando su pasado*, está más o menos atormentada por el deseo de volver a él.

No puede enunciarse más claramente la distinción y la independencia del principio inteligente y del principio material; además, es la doctrina de la preexistencia del alma, de la vaga intuición que conserva de otro mundo al cual aspira, de su supervivencia al cuerpo, de su salida del mundo espiritual para encarnarse y de su vuelta a este mundo después de la muerte; es, en fin, el germen de la doctrina de los ángeles caídos.³³

Esta idea nos enfrenta a que gran parte del esoterismo occidental, de los movimientos esotéricos, ocultistas y, en particular, del espiritismo francés tienen una raíz común: el neoplatonismo. Pierre Hadot en su obra *Plotino o la simplicidad de la mirada* afirmó:

En los tres primeros siglos de la era cristiana se difundieron las gnosis y las religiones místicas. Para ellas, el hombre se experimenta como un extranjero en este mundo, como exiliado en su cuerpo y en el mundo sensible. La divulgación del platonismo explica, en parte, este sentimiento: el cuerpo se considera una tumba y una prisión de la que el alma debe separarse porque está emparentada con las Ideas eternas; nuestro verdadero yo es puramente espiritual.

Y es preciso tener en cuenta también las teologías astrales: el alma es de origen celeste y descendió a la tierra en viaje estelar, en el transcurso del cual se vistió de envoltorios cada vez más toscos, el último de los cuales es el cuerpo terrestre.³⁴

³³ A. Kardec, *El evangelio según el espiritismo*, p. 18. Las cursivas son del original.

³⁴ Pierre Hadot, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, trad. Mayte Solana, España, Ediciones Alpha Decay, S.A., 2004.

La concepción emanacionista de la unidad, presente en el espiritismo que adoptó el Dr. Zea, guarda similitud tanto con la idea de un retorno a lo divino a través de la muerte, como con la noción de una vida trascendente en la que el tránsito por la tierra es concebido como una tumba o una forma de prisión donde se experimenta sufrimiento. En otras palabras, a lo largo de la existencia terrenal, el individuo, en función de sus acciones, se aleja o se aproxima a Dios, a la Causa Justa; esto como parte de la evolución del alma. Este proceso implica un desprendimiento gradual del alma de la influencia de la materia, de sus vicios y sus placeres. Al respecto una cita de Zea Uribe:

Cómo podría admitirse que Dios, al crear las almas, destinadas á honrarlo y á servirlo durante una vida, iba á ignorar que, terminada la prueba ó misión, muchas franquearían los lindes de la muerte, cargadas de pecados que las llevarían a la condenación eterna? —Ante la omnisciencia divina (*sic*), para Dios ante el cual todo es presente, el hecho de la creación del alma y el hecho de la condenación eterna, son actos simultáneos. Planteada la cuestión en esta forma, la creación de algunas almas, es decir, de aquellas que después de sufrir la vida se hacen merecedoras de la pena eterna, es un acto de tan dudosa justicia para la conciencia humana, que Dios no se aparta mucho del viejo Saturno, quien creaba a sus hijos y los devoraba despues (*sic*)

[...] En cambio, los modernos espiritualistas resuelven de hecho el problema con su transformismo espiritual. No hay para ellos seres que merezcan la eterna condenación. Las almas pueden, en virtud de su libertad que es lo que determina su responsabilidad, torcer el camino, retardar la evolución hacia el bien, pero el progreso es forzoso.³⁵

De esta manera, los individuos entendidos como almas que deben cumplir misiones determinadas en la vida terrenal pertenecen a un todo universal divino, a una parte del Cosmos, a una emanación del *Anima*

³⁵ Zea Uribe, *Mirando al misterio*, pp. 38-39.

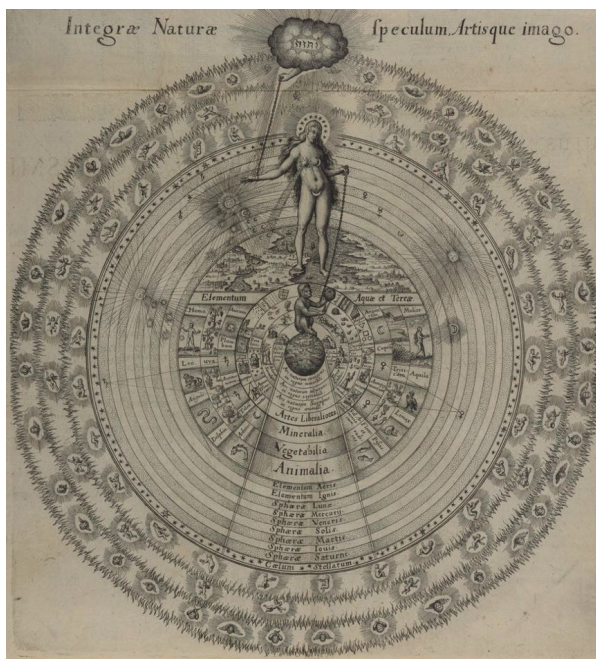
mundi. En esta idea se puede reconocer que el alma del ser humano es su esencia divina como se verá a continuación.

Zea continúa explicando que los espíritus de los hombres al término de cada vida son sometidos a ciertas pruebas para indicar el nivel evolutivo en el que se encuentran. Para el espiritismo reencarnacionista, “el pasado genera el presente, y éste a su vez engendrará el futuro”;³⁶ de allí que la muerte en el espiritismo suele entenderse como un inicio, un retorno al sistema de leyes divinas que ubican a los espíritus según su grado de evolución. Es decir, los espíritus pertenecen y responden a las lógicas de lo que en alquimia se conoce como el *Anima mundi*, el alma del mundo o del cosmos, un concepto que desde el estoicismo se comprendió como la fuerza creadora dentro de la Naturaleza. Esta fuerza no es sólo creadora, sino que es ordenadora y por lo tanto es equiparable a la *materia divina*. Comentando el *Corpus Hermeticum*,³⁷ en el que se combinan conceptos platónicos y estoicos, Priesner y Figala afirman que “el mundo es, a menudo ‘lo vivo inmortal’”.³⁸

³⁶ Zea Uribe, *Mirando al misterio*, p. 44.

³⁷ Cuya escritura también se le atribuye a Hermes Trismegisto.

³⁸ C. Priesner y K. Figala (eds.), *Alquimia: enciclopedia de una ciencia hermética*, p. 42.



Robert Fludd, *Utriusque Cosmi Historia* (1617). Universidad de Princeton. Accedido el 4 de marzo de 2024. <https://www.princeton.edu/~his291/Fludd.html>.

En esta imagen, se representa la correspondencia entre lo Humano (el Mono de la Naturaleza, al centro del círculo) y el Universo, ya que lo Humano es sostenido por una Gran Cadena del Ser (*Anima mundi*) que desciende de la mano de Dios (dentro de la nube). Niveles superiores del ser descienden desde el Cielo de Dios a través de la esfera de las estrellas y los orbes planetarios hasta la esfera de los cuatro elementos. Se pensaba que los seres humanos contenían esencias de todas las demás partes del universo.

Este concepto del *Anima mundi* reapareció en el Renacimiento. Durante ese momento se pensaba que “el alquimista alberga la esperanza de elevarse hacia lo divino a través de la espiritualización de los cuerpos pasivos”.³⁹ Para nutrir este concepto se recuperaron conceptos de Paracelso y de Robert Fludd⁴⁰ que dieron a la alquimia renacentista la necesidad

³⁹ C. Priesner y K. Figala (eds.), *Alquimia: enciclopedia de una ciencia hermética*, p. 42.

⁴⁰ Robert Fludd (1574-1637) Médico alquimista que perteneció a la orden Rosacruz. Autor de la ilustración anterior y la siguiente. Para Fludd, la base de toda ciencia debía buscarse en la Biblia,

de expresar un *Spiritus mundi* entendido como un cuerpo inmaterial que actúa como intermediario entre el mundo material y el inmaterial.

La substancia que es, y que representa, la unión del cuerpo material con el inmaterial es en el espiritismo el *periespíritu*. Así, ese concepto podría ser, en otras palabras, el mismo *Spiritus mundi* alquímico. Entonces, ¿podemos reconocer que el *periespíritu* es,⁴¹ en el espiritismo, el lazo que une a la materia con el cuerpo, y que este, a su vez, puede ser una derivación del *fluido universal*? Kardec definió este concepto esencial en el espiritismo como una clase de quinta esencia de la materia, como el principio de la vida orgánica. Así afirmó:⁴²

La experiencia nos enseña que, en el acto de la muerte, el periespíritu se desprende más o menos lentamente del cuerpo. Durante los primeros momentos, el espíritu no se explica su situación; no se cree muerto; se siente vivo; ve su cuerpo a un lado, sabe que le pertenece y no comprende que esté separado de él. Semejante estado dura mientras existe un lazo entre el cuerpo y el periespíritu. Un suicida nos decía: “No, no estoy muerto”, y añadía: “Y, sin embargo, siento cómo me roen los gusanos”. Ciertamente que los gusanos no roían el periespíritu y menos aún el espíritu, sino el cuerpo. Pero como no era aún completa la separación del cuerpo y del periespíritu, resultaba una especie de repercusión moral que le transmitía la sensación de lo que en el cuerpo se realizaba. Quizá repercusión no sea la palabra, porque podría dar la idea de un efecto demasiado material, y más bien la vista de lo que ocurría en su cuerpo, al que le ligaba el periespíritu, le producía una ilusión que tomaba por la misma realidad. Así, pues, no era un recuerdo, porque, durante la vida, no había sido roído de gusanos, sino el sentimiento de

y la alquimia era la base para entender a la Naturaleza. Él recogió la idea paracelsea de la *analogía del microcosmos-macrocosmos*, y en dicha analogía se basó para explicar la fisiología humana por medio de la química y el equilibrio de los elementos en el cuerpo humano. Fue uno de los primeros médicos de su época en apoyar el descubrimiento la circulación sanguínea que había hecho William Harvey. C. Priesner y K. Figala (eds.), *Alquimia: enciclopedia de una ciencia hermética*, pp. 220-222.

⁴¹ Me refiero al periespíritu en tiempo presente, porque, aunque definido desde el siglo XIX, en la actualidad los grupos espiritistas, siguen basándose en este concepto como parte de sus principios.

⁴² A. Kardec, *Filosofía espiritista ó El libro de los espíritus contiene los principios de la doctrina espiritista ... según la enseñanza dada por los espíritus superiores con el auxilio de diferentes médiums*, p. 139.

su estado actual. De este modo se comprenderán las deducciones que pueden hacerse de los hechos, cuando atentamente se les observa. Durante la vida, el cuerpo recibe las impresiones externas y las transmite al espíritu por mediación del periespíritu, que probablemente constituye lo que se llama fluido nervioso. Muerto el cuerpo, nada siente, porque carece de espíritu y de periespíritu.⁴³



Spirite (1885), George Roux (1853-1929). Óleo sobre lienzo, Gran Palais, París.

En el lienzo, la figura espectral de una mujer luminosa, sentada frente al piano en medio de un ambiente sombrío, se manifiesta mediante un cuerpo traslúcido que irradia claridad y que, al contrastar con la penumbra de la estancia, genera el efecto de una presencia materializada que, sin perder su condición etérea, se impone al ojo del espectador como algo perceptible y real.

⁴³ A. Kardec, *El libro de los espíritus*, p. 140.

Por lo tanto, para Kardec, como para Zea Uribe, el *periespíritu* era, en primer lugar, el lazo que unía a la materia con el cuerpo; en segundo lugar, era parte del fluido universal; y, en tercer lugar, el periespíritu era el mismo fluido magnético, aquel de los experimentos de Franz Anton Mesmer que terminaron evolucionando y relacionándose, a fines del siglo XIX con el ejercicio de la hipnosis y el trace de las médiums en las sesiones espiritistas.

Conclusiones

El presente análisis ha buscado evidenciar la repercusión de elementos propios del esoterismo occidental, específicamente el *sistema de correspondencias* y la noción de naturaleza viva, en la concepción del *periespíritu* dentro del espiritismo kardeciano, tal como se manifiesta en la obra *Mirando al misterio* del médico colombiano Luis Zea Uribe. A través de este ejercicio, se han identificado las influencias epistemológicas del espiritismo kardeciano, y se ha analizado cómo la idea de unidad —central en diversas corrientes esotéricas y filosóficas como el hermetismo, el neoplatonismo y el romanticismo trascendental, cuyo “zeitgeist” permeó el contexto intelectual del surgimiento del espiritismo— se reproduce de forma significativa en la doctrina que transmitió Zea Uribe, a través de su libro, y en específico a través de cómo él explica el concepto de *periespíritu*.

La analogía que me atrevo a presentar entre la triunidad del ser humano —compuesto por *cuerpo*, *alma*, y *periespíritu*— y los principios alquímicos del *azufre*, el *mercurio* y la *sal*, así como la comprensión del ser humano como un microcosmos en correspondencia con el macrocosmos, me permiten plantear una continuidad con modos de pensamiento simbólicos y animistas que, si bien anteriores al paradigma científico moderno, persistieron y se adaptaron en el siglo XIX en movimientos ocultistas tales como el espiritismo kardeciano. La figura sincrética de Hermes Trimegisto y la máxima esotérica de la correspondencia, retomadas por autores esenciales del ocultismo francés como Éliphas Lévi, ofrecen un marco para comprender la cosmovisión espiritista.

En este sentido, el concepto de *periespíritu*, analizado a la luz de los rasgos del esoterismo occidental propuestos por Antoine Faivre —particularmente los de correspondencia y naturaleza viva—, permite situar al espiritismo kardeciano, y especialmente su recepción en el contexto colombiano, dentro del horizonte más amplio del ocultismo de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Zea Uribe no solo reprodujo ideas espiritistas, sino que las transmitió desde una sensibilidad médica y moral propia de su tiempo, articulando así un pensamiento que entrelaza saberes heterogéneos, como la tradición esotérica en el contexto decimonónico que llegó a las primeras décadas del siglo XX.

La obra de Zea Uribe, al igual que la de otros exponentes del espiritismo latinoamericano, participa de un diálogo complejo donde la búsqueda de comprensión del universo y del ser humano se expresa mediante un lenguaje que combina elementos científicos y de debate religioso en un mundo industrializado. En última instancia, la noción del periespíritu se erige como un punto de convergencia entre lo espiritual y lo material, entre lo científico y lo simbólico, entre el individuo y el cosmos. Su estudio permite visibilizar cómo ciertas estructuras de pensamiento esotérico sobrevivieron, se resignificaron y encontraron nuevas formas de expresión en el pensamiento moderno y en los márgenes de la historia intelectual de América Latina.

Bibliografía

Fuentes primarias

Andreae, Juan Valentín. “Las Bodas Alquímicas.” En *Las bodas alquímicas de Christian Rosacruz: el texto fundamental de los Rosacruces*. Biblioteca Esotérica. Barcelona: Ediciones Obelisco, 2004.

Kardec, Allan. *El libro de los espíritus que contiene los principios de la doctrina espiritista*. Traducida de la última edición francesa. Barcelona: Casa Editorial Maucci, 1929.

Kardec, Allan. *El libro de los espíritus*. Libro Segundo. Barcelona: Imprenta Carbonell y Esteva, 1904. Fondo: Anexo Hemeroteca, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero. Biblioteca Eusebio F. Kino.

- Kardec, Allan. *El evangelio según el espiritismo*. Barcelona: Ediciones Brontes S.L., 2016.
- Lévi, Éliphas. “El recipiendario.” En *Dogma y ritual de alta magia*, 1ra ed., 39. México: MATIRI, 2022.
- Zea Uribe, Luis. “Capítulo III. Los espiritualistas modernos admiten un tercer elemento en la constitución del hombre, además del alma y del cuerpo. El periespíritu.” En *Mirando al misterio*, 44-45. París: Librairie des Sciences Psychiques, 1925.

Fuentes secundarias

- Chevalier, Jean, y Alain Gheerbrant, eds. *Diccionario de los símbolos*. 5.ª ed. Barcelona: Ed. Herder, 1995.
- Faivre, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany, NY: State University of New York
- Lovejoy, Arthur O. *La Gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria, 1983.
- Luck, Georg. *Arcana mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Madrid: Gredos, 1995.
- Pagels, Elaine H. *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage Books, 1989.
- Sánchez de Miguel, Manuel, Carlos Ma Alcover, e Izarne Lizaso. “El concepto de inteligencia inconsciente en la obra de Charles Richet (1850-1935).” *Revista de historia de la psicología*, 1 de septiembre de 2015. https://journals.copmadrid.org/historia/archivos/fichero_salida20210913103239863000.pdf.
- Strube, Julian. “The ‘Baphomet’ of Eliphas Lévi: Its Meaning and Historical Context”. *Correspondences*, 4 (febrero de 2017): 37-79. https://pure.uva.nl/ws/files/11865179/39_138_1_PB.pdf.

Cartografías de la transmutación: formas de ver, ser y creer en el arte contemporáneo

Cartographies of Transmutation: Ways of Seeing, Being and Believing in Contemporary Art

Roberto Jones Romo*

Resumen

Este trabajo propone una metodología transdisciplinaria para analizar el arte contemporáneo como agente de transmutación simbólica, política y espiritual. A partir del cruce entre historia del arte, estudios del esoterismo y posthumanidades críticas, se desarrolla una cartografía que privilegia la intuición, la relacionalidad y la performatividad de la obra. Más que explicar el arte, este enfoque busca escucharlo, participando en sus procesos de devenir y resonancia afectiva.

Palabras clave

Visualidad crítica, subjetividad posthumana, política espiritual, análisis iconográfico, discurso esotérico

Abstract

This work proposes a transdisciplinary methodology to analyze contemporary art as a site of symbolic, political, and spiritual transmutation. By intersecting art history, esotericism studies, and critical posthumanities, it develops a cartography that privileges intuition, relationality, and the performative nature of the artwork. Rather than explaining art, this approach seeks to listen to it, engaging in its processes of becoming and affective resonance.

Keywords

Critical Visuality, Posthuman Subjectivity, Spiritual Politics, Iconographic Analysis, Esoteric Discourse

* Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad de Groningen, Países Bajos.

Hay momentos en los que una obra de arte se niega. No quiere ser leída. No quiere ser resuelta. Se nubla a sí misma —desconcertante, inquietante, posada en la punta de la lengua, sin poder ser enunciada. El arte opera en ese espacio liminal entre lo que puede conocerse y lo que exige ser sentido. Estos momentos, casi siempre, se convierten en memoria. No son objetos pasivos que deben descifrarse; son agentes activos en la formación del pensamiento, la emoción e incluso la creencia. Es desde este pulso posmoderno del arte —sus cualidades plurales, líquidas y espectaculares— que emerge mi metodología. Estos métodos funcionan como una cartografía de la intuición, el símbolo y la crítica: un mapa transdisciplinario trazado para navegar el terreno metamórfico del arte contemporáneo.¹

Esta metodología comienza aquí, en una negativa
Que te invita a seguirla a través de los hipervínculos.
No promete claridad.
No ofrece resolución.
Insiste en quedarse con el problema.

Reconozco que las obras de arte contemporáneo no están hechas solo para ser vistas. Son experiencias que se sienten, que se piensan en conjunto. El arte se vuelve un evento performativo que habilita procesos capaces de transformar los materiales de la política, la espiritualidad y la subjetividad en expresiones visuales y simbólicas. Para dialogar con el arte contemporáneo, es necesario pensar con imágenes, sentir a través del discurso y escuchar el silencio. La obra convoca imaginarios, distorsiona la temporalidad lineal y borra los límites entre lo material e inmaterial, el yo y el otro, la forma y lo informe. Por ello, demanda un modo de análisis igualmente dinámico. El objetivo no es solo analizar, sino participar: entrar en la lógica misma de la transformación que estas obras encarnan.

¹ Esta propuesta metodológica surge de mi proyecto de investigación doctoral sobre las obras de Matthew Barney (n. 1967), Marina Abramović (n. 1946) y Bill Viola (1951-2024).

Entonces: esto no es un manual.
No es una caja de herramientas.
Es un mapa hecho en pleno vuelo.
Una cartografía dibujada en la oscuridad,
con tinta que cambia de color dependiendo de quién mire.

Con esto en mente, comienzo revisitando el papel fundacional de la historia del arte y el análisis visual, aludiendo a metodologías clásicas para poder comprender la iconografía política contemporánea. El análisis debe convertirse en encuentro. Luego me adentro en el terreno teórico de las posthumanidades críticas, situando este movimiento en relación con la filosofía posthumana y esbozando las principales contribuciones teóricas de Rosi Braidotti y Francesca Ferrando. A continuación, introduzco el campo de los estudios del esoterismo, basándome en los trabajos de Kocku von Stuckrad y Kenneth Granholm para articular cómo los discursos esotéricos funcionan cual redes complejas y superpuestas de conocimiento. Finalmente, presento la metodología integradora que guía esta investigación, combinando métodos visuales, análisis del discurso y estrategias interpretativas flexibles.

Esto no es interpretación como extracción.
Esto es participación.
Un método que se mueve con el arte,
en el arte,
como arte.



Más que ofrecer una fórmula, esta metodología insiste en la capacidad de respuesta. Requiere atención a la forma y al contexto, al símbolo y al afecto, a la presencia y a la ausencia. Es capaz de sostener contradicciones, trazar tensiones y amplificar lo efímero. Al sintetizar estos campos, esta metodología no se limita a describir el arte —lo escucha, lo sigue, y entra en el proceso de devenir que muchas obras contemporáneas exigen. El

arte, desde esta mirada, no es materia inerte. Está vivo, con potencial, operando como un canal de transmutación entre lo visible y lo invisible, lo político y lo sagrado, lo humano y lo posthumano.

Formas de ver

Para comenzar, la historia del arte ofrece más que una cronología: es un conjunto de herramientas que nos permite ver a través del tiempo. El campo es un lento despliegue de cómo lo visible se vuelve pensable. Mi investigación hace referencia a las metodologías fundacionales desarrolladas por Giorgio Vasari (1511-74), pintor e historiador del Renacimiento italiano, y Johann Joachim Winckelmann (1717-68), aficionado alemán al Neoclasicismo. Dos hombres que observan cómo la historia toma forma. Vasari entendía el arte como una evolución lineal, examinando cómo el arte del Renacimiento representaba la culminación de un proceso que comenzó en la Antigüedad Tardía. Winckelmann, en cambio, buscaba reconectar el arte moderno con los ideales de la Grecia antigua, argumentando que el arte clásico griego representaba una perfección estilística ideal que los artistas modernos debían aspirar a emular. Dos formas de mapear el pasado estético: una como evolución, la otra como retorno. Ambos pensadores se enfrentaron a la tensión entre lo histórico y lo trascendente en el arte, sugiriendo la necesidad de explorar las características visuales no solo formalmente a través del análisis de significado, sino también contextualizando para entender su impacto y función. Nos recuerdan: el análisis visual no trata sobre lo que el ojo ve, sino sobre lo que la imagen nos exige.

Tomo prestada la mirada minuciosa de la historia.

Pero no me quedo allí.

Me desvíó, me deslizo.

El arte contemporáneo opera en un ámbito de cambio constante y contradicción, donde su potencial transformador a menudo se oculta dentro de la tensión dialéctica entre ideas, valores e interpretaciones opuestas. Resiste el cierre y se deleita en lo inestable. La naturaleza misma del arte

contemporáneo resiste definiciones estáticas, prosperando más bien en su capacidad de involucrarse y desafiar las normas establecidas, tanto en el mundo del arte como en la sociedad en general.

Me pregunto:

¿Y si el análisis visual no fuera solo sobre la forma,
sino sobre respirar con la imagen?

¿Y si ver fuera también sentir?

¿Y si la iconografía no solo susurrara,
pudiera llorar,
pudiera reír?



En “Intención, interpretación, y arte contemporáneo visual”, el filósofo de la estética Hans Maes revela la compleja relación entre las intenciones del artista y la interpretación de su obra. El texto sostiene que comprender el arte requiere una hermenéutica doble que considere tanto las intenciones reales del artista como el contexto más amplio en el que existe la obra: “la interacción entre intención e interpretación puede conducir a una apreciación más profunda de la obra de arte, al invitar al espectador a interactuar tanto con la perspectiva del artista como con sus propias interpretaciones”.² Esto abarca una forma de análisis holístico implícito en una revisión de los fundadores de la historia del arte.

Para Maes, las interpretaciones contemporáneas consisten en un diálogo entre la intención del artista (intencionalismo actual) y la recepción del público (intencionalismo hipotético). El primer enfoque “insiste en que las interpretaciones deben basarse en las intenciones explícitas del artista, limitando el análisis a lo que puede corroborarse mediante sus propias palabras”.³ El segundo “permite interpretaciones que consideran el contexto más amplio y los significados potenciales que el artista qui-

² H. Maes “Intention, Interpretation, and Contemporary Visual Art”, en *The British Journal of Aesthetics*, vol. 50, no. 2, 2010, p. 122.

³ *Idem*, p. 133.

zá no haya articulado explícitamente”.⁴ Un enfoque doble capturaría con éxito la esencia multifacética del arte contemporáneo. Esta perspectiva fomenta el diálogo y el compromiso constante con la obra, reconociendo que las interpretaciones pueden cambiar a medida que cambian los contextos culturales y emergen nuevos entendimientos. Así, el arte contemporáneo funciona como un espejo de las complejidades de la vida, reflejando la naturaleza fragmentada y a menudo contradictoria de la existencia actual. Su impacto en las interacciones sociales no puede cuantificarse fácilmente porque trasciende la categorización simple: cada obra de arte es una confluencia de contexto, significado y medio, que interactúan de maneras profundamente personales y, en ocasiones, políticas.

Allí es donde posiciono mi metodología:
entre la intención y el exceso,
porque el arte contemporáneo no solo refleja el mundo.
Refleja la forma en que el mundo se fragmenta.
Nos refleja de vuelta en pedazos.



En el contexto de la política del arte, el análisis visual se refiere al examen sistemático de los elementos visuales dentro de las obras para descubrir cómo se relacionan, representan e influyen en la esfera sociopolítica. Esto implica analizar el uso del color, la forma, la composición, el simbolismo y el medio, así como el contexto en el que la obra fue creada y exhibida para revelar fenómenos políticos. El análisis visual en la política del arte va más allá de la apreciación estética (como todo análisis visual debería); investiga críticamente cómo las representaciones visuales transmiten mensajes ideológicos, desafían estructuras de poder y contribuyen a narrativas políticas. Por tanto, abordo el análisis visual tanto como método de la historia del arte como desde la semiótica, considerando que el arte contemporáneo es demasiado ambiguo para analizarse únicamente

⁴ *Ídem*, p. 131.

a través de asociaciones o conceptualizaciones del discurso. El arte, de esta manera, se refleja como una dialéctica, un intercambio deliberado de argumentos estéticos, políticos y esotéricos.

Miro el arte contemporáneo no como objeto, sino como encuentro.
Y así debe hacerlo también el método.

Aplico la metodología visual propuesta por Nicole Doerr y Noa Milman en “Prácticas metodológicas en la investigación de movimientos sociales”, ya que exploran con éxito la intersección entre arte y política. Al realizar investigación, las autoras descomponen sus líneas de análisis en tres dimensiones: la expresión visual del movimiento social en cuestión, sus representaciones externas y la (in)visibilidad del movimiento.⁵ Estas dimensiones sirven como peldaños para comprender el alcance del impacto político logrado a través de representaciones mediáticas, particularmente al desafiar imágenes hegemónicas que impregnan la esfera sociopolítica. Al aplicar estas dimensiones al análisis del arte contemporáneo, busco revelar cómo los artistas no solo reflejan, sino que participan activamente en la configuración del paisaje sociopolítico. Esta metodología me permite ir más allá del análisis visual tradicional, incorporando un examen crítico de cómo las obras funcionan dentro de un marco social más amplio —uno que a menudo dicta qué imágenes y narrativas obtienen visibilidad y cuáles son marginadas.

¿Qué es visible?

¿Qué se permite ver?

¿Qué yace enterrado bajo lo visible?

Porque la visibilidad nunca es neutral.

Siempre es política.

Siempre está encantada.

⁵ N. Doerr y N. Milman, “Working Images: Visual Analysis in Social Movement Research”, en *Methodological Practices in Social Movement Research*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 420.

Siguiendo los tres pasos propuestos por Doerr y Milman —análisis de contenido visual, interpretación iconográfica y contextualización— esta investigación proporciona un marco estructurado para analizar el arte contemporáneo como una práctica política transformadora. Estos pasos me permiten descomponer las dimensiones visuales, simbólicas y sociopolíticas de las obras, revelando cómo no solo reflejan condiciones sociales, sino que intervienen activamente en su configuración y desafío. Esta metodología, arraigada en las tradiciones historiográficas de Vasari y Winkelman, garantiza un examen exhaustivo tanto de los aspectos formales como contextuales de las obras.

El primer paso de la metodología implica un examen sistemático de los elementos visuales dentro de las obras seleccionadas.⁶ Este análisis se enfoca en identificar y describir los componentes clave del campo visual, incluyendo el uso del color, la textura, la composición, la escala, el movimiento, el medio y la interacción entre elementos visuales y textuales. En el contexto del arte contemporáneo, esto revelará cómo los artistas utilizan los elementos estéticos y cómo estos interactúan o se corresponden entre sí. Esto se basa principalmente en ver críticamente la obra de arte, lo que permite una comprensión categórica de su diseño y su intencionalidad real. Así es como comenzamos a escuchar hablar a la obra.

Mira de nuevo. ¿Qué oculta la imagen? ¿Qué está protegiendo?

A partir del análisis de contenido, el segundo paso sigue los significados simbólicos y culturales incrustados en la obra. Esto implica situar los elementos visuales dentro de un marco histórico y cultural más amplio para comprender su significado y las capas de sentido que transmiten.⁷ Por ejemplo, una obra podría incorporar símbolos alquímicos o referencias a movimientos por la justicia social. Al interpretar estos símbolos en sus contextos históricos y culturales, este paso iluminará cómo el arte contemporáneo reapropia estos símbolos para desafiar o subvertir normas

⁶ N. Doerr y N. Milman, "Working Images: Visual Analysis in Social Movement Research", p. 433.

⁷ *Ídem*, p. 435.

sociopolíticas establecidas. No preguntamos solo qué muestra el arte — sino qué convoca.

Esto es iconografía como hechizo.

El paso final consiste en situar la obra dentro de su contexto sociopolítico y cultural más amplio. Esto incluye entender las circunstancias de su creación, su difusión y cómo es recibida por diferentes audiencias.⁸ Este paso asegura que el análisis no sea solo visual y simbólicamente rico, sino también social y políticamente informado. Esto puede implicar examinar el trasfondo del artista, el entorno cultural o político en el que se creó la obra, y cómo ha sido interpretada por diversas audiencias, incluyendo críticos, académicos y el público —sus hipotéticos, como diría Maes. Este paso también puede considerar el papel de la obra dentro de movimientos sociales más amplios o diálogos culturales, los cuales pueden tener lazos con el esoterismo y la política.

¿Quién la hizo? ¿Quién la vio? ¿Quién la temió? ¿Quién la malinterpretó?

En última instancia, esta metodología ofrece una forma de estudiar el arte contemporáneo no como artefacto estático, sino como sitio de transformación. Traza cómo las formas visuales participan en el desafío a representaciones dominantes y en la creación de contra-narrativas. La obra se convierte en un campo de lucha, una experiencia dialéctica, reflejando tanto la naturaleza fragmentada de la realidad como el potencial radical de reinención.

⁸ N. Doerr y N. Milman, “Working Images: Visual Analysis in Social Movement Research”, p. 437.

Formas de ser

Si la historia del arte afila nuestra mirada, las posthumanidades críticas recalibran nuestro sentido del yo. Surgiendo como respuesta tanto a los excesos del humanismo antropocéntrico como a las promesas tecno-utópicas del transhumanismo, las posthumanidades críticas replantean nuestra comprensión de lo que significa ser humano. A diferencia del transhumanismo —que tiende a promover el mejoramiento, el racionalismo y la continuidad de los ideales del humanismo liberal a través de la tecnología— las posthumanidades críticas cuestionan las bases mismas de esos ideales. Es un proyecto de deconstrucción y reconstrucción. Al tomar distancia, se pregunta: ¿quién ha sido excluido de la categoría de “humano”? ¿Y qué yace —todavía temblando— más allá de ella?

La obra resiste. Se desangra en espíritu,
en política, en sueño...



Aquí, es importante aclarar: cuando me refiero al humanismo, aludo específicamente a la tradición del humanismo liberal ilustrado que centra la racionalidad, la autonomía y el individualismo —a menudo a costa de la relacionalidad, la corporalidad y la diferencia. Las posthumanidades críticas rechazan este paradigma. Abogan por un cambio del sujeto individual a uno distribuido, del excepcionalismo humano al entrelazamiento ecológico, del conocimiento lineal a una rendición de cuentas cartográfica.

Las posthumanidades críticas susurran:
Encuentra las relaciones.
Traza los hilos invisibles que enlazan
el yo con la tierra, la piel con el cielo.

En *Lo posthumano*, Rosi Braidotti, teórica fundamental en la filosofía posthumana y el pensamiento nómada, llama a una reorientación transversal de la subjetividad —una visión no centrada en el hombre como medida, sino en el zoe: la vida como especie, más allá de la jerarquía, más allá de la excepción. Escribe sobre “frentes discursivos transdisciplinarios ambientales, evolutivos, cognitivos, biogenéticos y digitales” que están “centrados en el zoe” [que abarcan todas las formas de vida] y que enfatizan un “igualitarismo entre especies”.⁹ Esto no es una metáfora. Es una reimaginación ética y política de nuestras relaciones con los otros humanos y no humanos, que enfatiza la creatividad y el potencial para un cambio transformador ante los desafíos sociopolíticos y ecológicos actuales. Las posthumanidades críticas se sitúan en la intersección de los estudios de género, la teoría poscolonial y las humanidades ecológicas, ya que estos son campos que “cumplen una función reparadora frente al legado de dolor y sufrimiento que implican”.¹⁰ Son estudios que lloran, que recuerdan el dolor. Por ello, el campo pone en primer plano la interconexión, la vulnerabilidad y el mundo más-que-humano. Esto no es teoría por el placer de teorizar. Es teoría como cuidado.

La subjetividad, aquí, no es un sustantivo estable. Es un verbo. Un proceso de recomposición continua, suspendido entre historias y futuros, entre trauma y posibilidad. Los sujetos posthumanos no son categorías filosóficas. Son horizontes. En su artículo “Teoría crítica posthumana”, Braidotti llama a un cambio de la subjetividad centrada en lo humano hacia lo que ella denomina el sujeto nómada posthumano —un ser encarnado, afectivo y situado ambientalmente que resiste los dualismos de yo/otro, naturaleza/cultura y mente/cuerpo.¹¹ Este yo relacional no está limitado por dichos dualismos de naturaleza/cultura, masculino/femenino o mente/cuerpo, sino que existe como una entidad fluida que cambia dependiendo de sus relaciones con otras entidades. Aunque las categorías binarias siguen moldeando las jerarquías sociales e influyendo en las experien-

⁹ R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, 2013, p. 146.

¹⁰ *Ídem*, p. 148

¹¹ R. Braidotti, “Posthuman Critical Theory”, en *Journal of Posthuman Studies*, vol. 1, no. 1, 2017 p. 36.

cias y oportunidades de las personas, Braidotti sostiene que abordar estas desigualdades requiere la creación de nuevas “alianzas transversales”: colaboraciones y conexiones que atraviesan diferentes identidades y posiciones sociales.¹² El sujeto posthumano no es una identidad fija, sino un proyecto ético en curso, un sitio de devenir profundamente atento a la justicia social, la responsabilidad ambiental y la mediación tecnológica. El sujeto posthumano, por tanto, es, en palabras de Braidotti, “un ensamblaje complejo de elementos humanos y no humanos, planetarios y cósmicos, dados y fabricados”: un sujeto que resiste la lógica binaria y que emerge, en cambio, a través de relaciones afectivas, corporales y mediadas tecnológicamente.¹³ Estas nuevas alianzas son, por tanto, cruciales para desafiar los estándares normativos que históricamente han marginado ciertos cuerpos o identidades clasificadas como (in)humanas, (sub)humanas o (no) humanas por completo.

Las posthumanidades críticas introducen así un cambio cualitativo en la comprensión de la subjetividad, enfatizando la noción de sujetos relacionales multidireccionales que existen en un estado constante de “mutación, diferenciación o devenir”, muy similar a los procesos de transmutación en la alquimia. Este proceso integra la creatividad y la memoria como fuerzas interconectadas que operan a través del pasado, el presente y el futuro. Un aspecto clave de la teoría crítica posthumana es el “método táctico de desfamiliarización”, donde los individuos se desconectan de patrones de identidad habituales para abrazar nuevas formas de existencia. Éticamente, las posthumanidades críticas se expanden más allá de los marcos centrados en lo humano, abrazando un cosmopolitismo abierto que es “interrelacional, transnacional, multisexuado y transespecie”. Este marco rechaza las nociones universalistas de comunidad, y en su lugar fomenta una conciencia situada de interdependencia con “múltiples otros”, tanto humanos como no humanos, reconociendo las exigencias éticas del

¹² R. Braidotti “Posthuman Critical Theory”, p. 12.

¹³ R. Braidotti, *The Posthuman*, p. 190.

Antropoceno y comprometiéndose con la justicia social para un mundo natural vivo e interdependiente.¹⁴

Esta metodología es un acto de sintonía.

Con la presencia y la ausencia.

Con el símbolo y el silencio.

Abraza lo irresoluble.

Escucha las corrientes subterráneas.

Es catábasis



Las posthumanidades críticas no operan como una disciplina, sino como una cartografía: un método de teorización que, como lo define Braidotti, es “una lectura del presente, teóricamente fundamentada e informada políticamente” que enfatiza la naturaleza parcial y situada de toda afirmación de conocimiento.¹⁵ Estos estudios están comprometidos con la responsabilidad ética, la transdisciplinariedad y el cultivo de lo que ella llama *personae* conceptuales: figuraciones que dramatizan la subjetividad como un proceso de devenir en los espacios intermedios del género, la raza, la ecología y la temporalidad.¹⁶ Estas *personae*, como las obras que estudio, no resuelven la complejidad, sino que la habitan. Resisten las categorías estables en favor del movimiento, la conexión y la transformación.

Según Braidotti, los métodos de las posthumanidades críticas no pueden separarse de su concepción; en su esencia reside la creación de “cartografías discursivas y materiales” que mapean “las condiciones semióticas y materiales de la producción contemporánea de conocimiento”. Esto se refiere al proceso de trazar tanto los aspectos simbólicos (discursivos) como físicos (materiales) que configuran el conocimiento contemporáneo. En términos foucaultianos, la autora explica, estas cartografías buscan analizar “la microfísica del poder en las sociedades postindustriales”.

¹⁴ R. Braidotti, “Posthuman Critical Theory”, pp. 19-22.

¹⁵ R. Braidotti, “A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities”, en *Theory, Culture & Society*, vol. 36, no. 6, 2018, p. 33.

¹⁶ R. Braidotti, *The Posthuman*, p. 164.

Aquí, la cartografía cumple una función tanto descriptiva como creativa: examina críticamente las estructuras de poder existentes y, al mismo tiempo, crea espacio para que emerjan figuraciones o trayectorias alternativas. El objetivo de la cartografía posthumana no es solo deconstruir las condiciones actuales, sino también explorar nuevas formas de ser, basadas en lo que Braidotti denomina “lo actual y lo virtual”. Este doble aspecto indica el potencial transformador del posthumano: no es meramente reactivo, sino también anticipatorio, preocupado por “lo que estamos en proceso de llegar a ser”.¹⁷

En la práctica, desarrollar una cartografía de este tipo implica varios pasos interconectados. Cada uno es una coordenada, una leyenda, una escala en el mapa del significado. Primero, se requiere identificar los discursos relevantes —tanto explícitos como implícitos— que estructuran una realidad dada. En el contexto del arte, estos pueden incluir lo visual, lo textual y lo ideológico: se articulan a través del género, la tecnología, el poder, la mitología y el silencio. Cada obra, bajo esta luz, se convierte en un sitio de inscripción codificada: lo que se dice, lo que se muestra, lo que se oculta.

Consecuentemente, una cartografía implica un análisis de las condiciones materiales y simbólicas. Esto incluye la forma y el contexto de la obra: cómo se hace, dónde se expone, cómo circula. Aquí, el método pregunta: ¿la pieza refuerza el significado o lo subvierte? ¿Qué estrategias estéticas despliega para hacer visible el poder —o para ocultarlo?

A partir de ahí, es necesario mapear las relaciones de poder. Esto implica rastrear cómo estos discursos —ya sean de género, racializados, económicos o espirituales— se intersectan con sistemas más amplios de dominación o resistencia. Es una búsqueda de umbrales. De puntos de presión. De zonas de visibilidad y zonas de borrado.

¿Hacia dónde se dirige la luz?

¿Dónde cae la sombra?

¹⁷ R. Braidotti, “Posthuman Critical Theory”, pp. 10-12.

En este punto, el método abraza la desfamiliarización —no como una disrupción por sí misma, sino como táctica de crítica. Las categorías familiares se desestabilizan. El lenguaje se desliza. Lo conocido se vuelve extraño. Y en esa extrañeza, emergen perspectivas suprimidas. Las ideologías revelan sus costuras. Las formas esotéricas y simbólicas, a menudo relegadas a los márgenes del análisis, son aquí recuperadas —no como restos arcanos, sino como contra-narrativas potentes. Su recurrencia en el arte contemporáneo señala una resistencia a la razón instrumental: un retorno al pensamiento simbólico, al conocimiento ritual, a la memoria codificada.

El gesto cartográfico entonces se mueve hacia la figuración: la creación o identificación de nuevas subjetividades, nuevas vías ontológicas que emergen de la fisura. No se trata de plantillas utópicas, sino de compañeras especulativas. Surgen como respuesta a discursos dominantes y los exceden, ofreciendo prototipos estéticos para otras formas de ser.

Finalmente, la cartografía posthumana exige una conciencia temporal —una atención a la evolución, la recurrencia, la especulación. Los discursos no son estáticos. Se mueven. Se degradan. Se transforman. Esta metodología, por tanto, no es sólo diagnóstica: es anticipatoria. Está anclada en el ahora, pero orientada hacia lo que aún está por venir.

Formas de creer

Dentro de esta arquitectura, la espiritualidad no se presenta como un escape de la indagación crítica, sino como un modo de compromiso estético, ético y epistémico. Entiendo la espiritualidad no como una doctrina o sistema de creencias, sino como un modo relacional y experiencial de conexión: entre el yo y el otro, lo humano y lo no humano, lo material y lo inmaterial, lo simbólico y lo encarnado. Esta orientación sigue la lectura de Francesca Ferrando sobre la espiritualidad dentro del pensamiento posthumanista. En su artículo “La espiritualidad y la ética posthumana de la interconexión”, Ferrando ofrece una contribución única a las posthumanidades críticas al vincular el pensamiento posthumano con la

espiritualidad y la ética. Sostiene que la espiritualidad posthumana es inherentemente posdualista, desafiando no solo los binarismos del humanismo sino también las estructuras jerárquicas a menudo incrustadas en las tradiciones espirituales y religiosas.¹⁸ Las posthumanidades críticas ponen en acto un nuevo tipo de ética basada en la relacionalidad y la interdependencia —lo que ella denomina “política espiritual”. Este marco ético no privilegia a los humanos sobre otros seres, sino que enfatiza la interconexión entre todas las formas de vida, incluyendo entidades no humanas y ahumanas.¹⁹

La espiritualidad no es una conclusión.
Es un ritmo en el texto.
Está atrapada como un nudo en tu garganta.



Trato los discursos espirituales como lenguajes simbólicos, codificados en mito, alegoría y ritual, mientras que la espiritualidad funciona como un lente analítico a través del cual leer las dimensiones afectivas, éticas y relacionales de estos códigos. Hablan en lenguas de santos y hechiceros, profetas y artistas del performance. Esta distinción me permite examinar cómo las obras de arte contemporáneo movilizan referencias espirituales y esotéricas no solo para evocar trascendencia, sino para articular subjetividades alternativas, cosmologías y mundos políticos imaginarios. Las obras contemporáneas a menudo funcionan como tecnologías figurales —formas conceptuales que conjuran éticas especulativas, ejecutan cosmologías fragmentadas y trazan cartografías alternativas del poder. La política espiritual, entonces, se refiere a la fusión de estas trayectorias estéticas y éticas: una política fundamentada en el cuidado mutuo, la interdependencia y la transformación simbólica. Es un marco central de este proyecto.

¹⁸ F. Ferrando, “Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman”, en D. Banerji y M.R. Paranjape (eds.), *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, Springer, 2016, p. 243.

¹⁹ *Ídem*, p. 255.

La espiritualidad posthumana, tal como la empleo, nombra un modo de existencia transformadora arraigado en el no-dualismo, la ontología relacional y una conciencia post-antropocéntrica. Rechaza el impulso humanista de categorizar la existencia a través de binarismos jerárquicos como mente/cuerpo, humano/no humano, u Occidente/Oriente. En su lugar, afirma lo que Ferrando y Banerji describen como “la forma final de deconstrucción de cualquier enfoque dicotómico”, basada en una conciencia del “yo en los otros”, negando así toda división “basada en casta, color, credo, género, edad, nacionalidad, religión o especie”.²⁰ La espiritualidad no es aquí una creencia, sino aliento, un modo de conocimiento que habla en alegorías y se oculta bajo la piel de la crítica.

La espiritualidad posthumana no es la catedral.
Es el claro del bosque.
No es la doctrina,
sino la luz del fuego.
No es el santo,
sino la sombra.

La espiritualidad, en este marco, no está atada a una religión organizada; más bien, refiere “la tendencia humana a concebir la existencia de forma más amplia que la percepción individual... una conexión entre el yo y los otros”.²¹ La espiritualidad posthumana bebe tanto de tradiciones antiguas como modernas —budismo, jainismo, yoga, sufismo, chamanismo— a la vez que trasciende sus limitaciones antropocéntricas, patriarcales o biocéntricas. Ferrando y Banerji afirman que “la espiritualidad tiene varios puntos de convergencia importantes con el posthumanismo”, especialmente en su potencial para “trascender lo humano” e imaginar nuevas formas de devenir.²² En este sentido, la ética posthumana implica

²⁰ F. Ferrando y D. Banerji, “Posthuman Spirituality”, en G. Hamilton y W. S. Lau (eds.), *Mapping the Posthuman*, Routledge, 2023, p. 257.

²¹ F. Ferrando, “Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman”, p. 244.

²² F. Ferrando y D. Banerji, “Posthuman Spirituality”, p. 255.

un compromiso íntimo con los mundos materiales y espirituales, donde el yo se moldea continuamente a través de sus conexiones con un entorno más amplio, tanto físico como metafísico.

Esta forma de espiritualidad no es escapista ni desencarnada. Por el contrario, es radicalmente inmanente: “la espiritualidad puede invertirse como una tecnología del yo... una tecnología de la existencia de código abierto”.²³ Aquí, Ferrando replantea la espiritualidad como una práctica material y transformadora, no como trascendencia o retirada, sino como una interfaz recursiva entre el yo y el mundo. La metáfora de “código abierto” enfatiza que este modo de ser es colectivo, emergente y modificable —invita a participar en la continua codificación y recodificación de la existencia. Es profundamente material y pragmático, alineado con las críticas posthumanistas al materialismo reductivo pero acogiendo “aquellas tradiciones y prácticas que afirman la vida y la materia”. Esta formulación reivindica la práctica espiritual como afirmación de la vida encarnada y la agencia vital de la materia. Tradiciones antes desestimadas como místicas o irracionales son aquí recontextualizadas como epistemologías del cuidado —modos de conocer y vivir que sitúan la sacralidad en la interdependencia. Así, la espiritualidad posthumana abraza tanto el animismo tecnológico como el pluralismo cósmico, viendo la existencia como “un espejo que refleja espejos, donde no hay centro”.²⁴ El abrazo del “animismo tecnológico” indica una apertura hacia lo sagrado dentro de los ámbitos maquínicos y digitales, mientras que el “pluralismo cósmico” insiste en la legitimidad de cosmologías no occidentales y no lineales. Juntos, ofrecen un modelo de realidad que es holográfico, descentralizado y cargado afectivamente.

Ética y políticamente, Ferrando ancla las políticas del posthumano en términos espirituales: “la política posthumana es, en otras palabras, política espiritual”. Cada gesto, cada pensamiento, cada relación se convierte en un microcosmos del devenir planetario y cósmico: “por nuestros

²³ F. Ferrando, “Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman”, p. 254.

²⁴ F. Ferrando y D. Banerji, “Posthuman Spirituality”, p. 256.

actos, nuestros pensamientos, nuestras visiones, estamos co-constituyendo la existencia”.²⁵ Esta es una ética de la resonancia: cada acción, por pequeña que sea, participa en la configuración de las condiciones de la vida. Reimagina la subjetividad no como autonomía delimitada, sino como co-creación entrelazada —donde el ser está siempre ya con-otros. En este marco, la responsabilidad deja de ser una carga individual para convertirse en una fuerza generativa compartida que fluye a través de redes de relaciones humanas y más-que-humanas. Así, la espiritualidad posthumana es “una disciplina basada en la honestidad existencial plena” y un reconocimiento abierto de cómo “las tendencias humanistas, antropocéntricas y dualistas” impiden la experiencia integral del ser.²⁶



En última instancia, la espiritualidad posthumana es un proceso de auto-transformación continua —un reconocimiento de que “los humanos siempre han sido posthumanos”,²⁷ y que abrazar nuestra condición posthumana es despertar hacia un “espacio no jerárquico, abarcador, de revelaciones posthumanistas y post-antropocéntricas”.²⁸ Esta formulación final colapsa los binarismos temporales al afirmar que lo posthumano no es una ruptura con lo humano, sino un retorno a su potencial no realizado. Las “revelaciones” a las que alude no son secretos esotéricos, sino reconocimientos vividos de interconexión, que reclaman una subjetividad fluida y responsiva. Es aquí donde la espiritualidad posthumana converge con la imaginación política, ya que ambas se convierten en vehículos para la recalibración ontológica y ética.

Esta transformación espiritual —este devenir-con— no ocurre por sí sola. Se despliega a través de prácticas que median lo inefable. Los símbolos, rituales y alegorías no son solo elementos visuales; son modos de

²⁵ F. Ferrando, “Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman”, p. 254.

²⁶ F. Ferrando y D. Banerji, “Posthuman Spirituality”, p. 257.

²⁷ F. Ferrando, “Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman”, p. 243.

²⁸ F. Ferrando y D. Banerji, “Posthuman Spirituality”, p. 257.

conocimiento. Para comprender estos modos, recorro a los estudios del esoterismo, particularmente a través del trabajo genealógico del académico en estudios religiosos Kocku von Stuckrad y el modelo discursivo del músico metalero y ex-teórico Kenneth Granholm, quienes enfatizan la importancia del esoterismo no como tradición fija, sino como campo discursivo dinámico y disputado. Abordo el esoterismo no como un canon cerrado de creencias, sino como un campo fluido y en disputa de producción simbólica. Los estudios del esoterismo pueden definirse como un campo multidisciplinario y transcultural que explora la trayectoria histórica y conceptual de los discursos esotéricos, generalmente marcados por su búsqueda de verdades interiores, ocultas o secretas accesibles mediante ritos y prácticas. Este campo representa una desviación de la filosofía natural convencional, las religiones institucionalizadas y las tradiciones literarias, cultivando una visión del mundo única que negocia afirmaciones de verdad espiritual a través de interacciones culturales complejas. Este enfoque es esencial para comprender cómo las obras de arte contemporáneo se nutren de y participan en sistemas simbólicos que se sitúan fuera de la religión institucionalizada y la racionalidad científica. Estos sistemas simbólicos, lejos de ser vestigios de una cosmovisión premoderna, funcionan como herramientas contemporáneas mediante las cuales los artistas articulan críticas a los sistemas dominantes de conocimiento, el antropocentrismo y la modernidad secular occidental.

Kocku von Stuckrad enfatiza el papel del secreto, la marginalidad y la negociación discursiva en la formación del conocimiento esotérico. En su enfoque genealógico, el esoterismo no es un conjunto fijo de creencias, sino un proceso de producción de sentido que opera en tensión con epistemologías dominantes. Estas creencias están moldeadas por “saberes situados” que reflejan las dinámicas socioculturales en las que se producen.²⁹ La construcción discursiva del secreto no es solo una característica estructural del esoterismo, sino también su ubicación social: funciona como un marcador de diferenciación frente a los sistemas de conocimiento

²⁹ K. von Stuckrad, “Situated Knowledges and Diffractive Definitions of Esotericism”, en *Aries—Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 24, no. 2, Koninklijke Brill, 2024, pp. 270-271.

hegemónicos.³⁰ Ir más allá del esoterismo occidental enfatiza la fluidez en la construcción de conocimiento esotérico, fortaleciendo su marco al integrar críticas poscoloniales y posthumanistas, y al considerar los entrelazamientos de las tradiciones esotéricas con culturas no occidentales.³¹ Esta perspectiva destaca cómo las prácticas esotéricas obtienen su carga transformadora precisamente desde su condición de marginalidad. El esoterismo, entonces, no trata solo sobre verdades ocultas, sino sobre las dinámicas de poder que determinan qué se considera conocimiento legítimo.

Reconozco la nube discursiva,
lo que Granholm llama el “complejo”.
Donde los significados nadan, cambian y regresan.
Donde una imagen no es solo un signo,
sino un nodo en una red de secretos.

Este campo reconoce que las tradiciones esotéricas, antes vistas como marginales o periféricas, han influido en la configuración del conocimiento religioso, político y científico dominante a lo largo de la historia.³² Los estudios del esoterismo, por lo tanto, participan en una reexaminación crítica de las narrativas dominantes, ofreciendo caminos alternativos al conocimiento que desafían y complejizan las epistemologías tradicionales. Estas narrativas revelan la influencia de elementos no occidentales, globalizando el concepto de esoterismo y desmantelando las oposiciones binarias entre Oriente y Occidente.³³ En este sentido, las prácticas esotéricas pueden considerarse precursoras de las posthumanidades críticas,

³⁰ K. von Stuckrad, *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*, Equinox Publishing Ltd., 2005. p.7

³¹ K. von Stuckrad, “Esotericism Disputed: Major Debates in the Field”, en *Macmillan Interdisciplinary Handbooks: Religion: Secret Religion*, Macmillan Reference USA, 2016, p. 174; “Situated Knowledges and Diffractive Definitions of Esotericism”, p. 272.

³² K. von Stuckrad, “Esotericism Disputed: Major Debates in the Field”, p. 173.

³³ K. von Stuckrad, *idem*, p. 174; “Situated Knowledges and Diffractive Definitions of Esotericism”, p. 273.

al comprometerse con formas de conocimiento que han trascendido las limitaciones del sujeto humano.

En línea con la ruptura epistémica propuesta por las posthumanidades críticas, en “La disputa del esoterismo: principales debates en la disciplina” (2016), el modelo tripartito de análisis discursivo de Kocku von Stuckrad ofrece un marco reflexivo poderoso para abordar el esoterismo no como una tradición cerrada, sino como un campo fluido de producción simbólica entrelazado con relaciones de poder históricas, exclusiones epistemológicas y negociaciones culturales. En lugar de definir el esoterismo como un objeto de estudio estable, el enfoque de von Stuckrad destaca las operaciones discursivas a través de las cuales se produce, disputa y transforma su significado.

El primer modo de análisis rastrea el uso histórico del término esoterismo —y sus equivalentes lingüísticos en las tradiciones europeas— a fin de revelar cómo dichos términos se han incrustado en estructuras más amplias de autoridad cultural y epistemológica. Como explica von Stuckrad, este análisis atiende no solo a las definiciones explícitas, sino también al conocimiento tácito, como la creencia implícita de que la ciencia es inherentemente superior a la magia, o que el cristianismo es la base normativa de la identidad europea.³⁴ Al poner en primer plano estas suposiciones, el método revela los cimientos ideológicos de lo que históricamente se ha considerado “racional”, “verdadero” o “aceptable”. Al hacerlo, lleva a cabo lo que Francesca Ferrando identifica como la praxis de las posthumanidades críticas: una forma de deconstrucción que ocupa “el guion” entre post— y —humanidades, un espacio de cuestionamiento, de pensar de otro modo.³⁵

von Stuckrad me advierte que no fije el símbolo.
Que siga su movimiento.
Su marginalidad.
Su negativa a asentarse en un sistema.



³⁴ K. von Stuckrad, “Esotericism Disputed: Major Debates in the Field”, p. 176.

³⁵ F. Ferrando, *The Art of Being Posthuman: Who Are We in the 21st Century?*, Polity, 2024, p. 145.

La segunda variante profundiza este análisis al enfocarse en nudos discursivos: los puntos de enredo semántico donde diversas hebras conceptuales se intersectan y reconfiguran. Usando *Isis Unveiled* (1877) de Blavatsky como estudio de caso, von Stuckrad demuestra de qué manera términos como *cábala*, *vitalismo*, *secreto* y *materia* son estratégicamente agrupados para crear nuevas asociaciones ontológicas que desafían las taxonomías modernistas dominantes.³⁶ Estas agrupaciones recombinantes operan de forma similar a la subjetividad nómada de Braidotti: se desplazan a través de límites establecidos, multiplicando significados mediante conexiones creativas e inesperadas. Este tipo de análisis no solo revela cómo el esoterismo funciona como un campo semántico dinámico, sino también cómo resiste el cierre y se reinventa continuamente mediante la hibridez discursiva.

El tercer enfoque, informado por la arqueología del saber de Foucault, interroga la construcción histórica de las unidades epistémicas. En lugar de aceptar la coherencia de conceptos como “ciencia”, “religión” o “racionalidad”, este modo reconstruye sus genealogías y reetiqueta sus agrupaciones subyacentes. Hace visibles las decisiones —materiales, políticas, filosóficas— que sustentan estas configuraciones y, al hacerlo, desestabiliza la aparente naturalidad de los sistemas de conocimiento dominantes.³⁷ Es aquí donde el método de von Stuckrad se vincula más directamente con el ethos crítico del pensamiento posthumano: no en la búsqueda de certezas ontológicas, sino en el esfuerzo por visibilizar las condiciones bajo las cuales se produce y legitima el conocimiento.

Fundamentalmente, von Stuckrad destaca la reflexividad de este enfoque. Como él escribe:

En un marco discursivo, ninguna narrativa o agrupación representa la verdad histórica. Al igual que las narrativas que se critican, esta reconstrucción de la genealogía del conocimiento es simplemente un intento de darle sentido al mundo. Sin embargo, este enfoque es mu-

³⁶ K. von Stuckrad, “Esotericism Disputed: Major Debates in the Field”, pp. 176-177.

³⁷ *Idem.*

cho más autorreflexivo que otras narrativas y toma en serio las complejidades y dinámicas conflictivas que configuran el conocimiento contemporáneo y las identidades culturales.³⁸

Esta modestia metodológica —el reconocimiento de que todo discurso es contingente y performativo— sitúa el enfoque de von Stuckrad firmemente dentro de las posthumanidades críticas. No es un marco que pretenda poseer conocimiento, sino uno que busca trazar los movimientos del sentido a medida que atraviesan el tiempo, los cuerpos, los símbolos y las instituciones. En el contexto de esta investigación, esta lente discursiva resulta especialmente vital para examinar cómo los motivos esotéricos en el arte contemporáneo no solo representan verdades ocultas o sistemas metafísicos, sino que pueden producir activamente realidades políticas y estéticas mediante su entrelazamiento con narrativas culturales más amplias.

En “Corrientes esotéricas como complejos discursivos”, Granholm profundiza este enfoque discursivo al conceptualizar las corrientes esotéricas como redes de discursos superpuestos —constelaciones fluidas de símbolos, ideologías y tramas discursivas. Como explica, estas corrientes no se definen por su consistencia doctrinal sino por su uso de lenguajes simbólicos e iniciáticos específicos, a menudo expresados mediante signos no verbales: “los discursos se comunican a través de un tapiz de símbolos, metáforas y expresiones no lingüísticas” que crean trayectorias iniciáticas y experienciales.³⁹ Esta concepción resulta especialmente útil para analizar obras de arte que movilizan motivos alquímicos, cosmologías místicas o imaginarios arquetípicos, no como referencias estéticas solamente, sino como herramientas activas de producción de conocimiento y transformación.

En el contexto de la filosofía posthumana, algunos de los símbolos esotéricos que he identificado en obras como las expuestas a través de los códigos QR en este texto, critican con frecuencia las narrativas centradas en lo humano que han dominado tradicionalmente el pensamiento

³⁸ K. von Stuckrad, “Esotericism Disputed: Major Debates in the Field”, p. 178.

³⁹ K. Granholm, “Esoteric currents as discursive complexes”, p. 55.

occidental. Estos símbolos, extraídos de discursos alquímicos y políticos, representan a menudo una disolución de las fronteras rígidas entre lo humano, lo no-humano y lo divino, en consonancia con las ideas posthumanistas sobre la descentralización del sujeto humano. Al analizar los elementos visuales, textuales y sonoros de estas obras, busco comprender cómo los artistas utilizan imágenes esotéricas para proponer modos de existencia alternativos que trascienden las limitaciones de las cosmovisiones antropocéntricas. Esto se alinea con la afirmación de Granholm de que los discursos no se limitan a marcadores lingüísticos, sino que se comunican a través de un tapiz de símbolos, metáforas y expresiones no lingüísticas. Los artistas en cuestión utilizan los discursos como vehículos para explorar la fluidez de la identidad y la agencia en el contexto político, reflejando una condición posthumana donde las fronteras entre el yo y el otro, lo humano y lo no humano, se vuelven cada vez más difusas.



El marco de Granholm incorpora la influencia de discursos auxiliares: narrativas sociales más amplias que interactúan con las corrientes esotéricas. Un “complejo discursivo”, según lo define Granholm, es un conjunto de discursos interconectados que, combinados, forman un sistema extenso de significación o narrativa dentro de un campo esotérico determinado.⁴⁰ Cada discurso dentro del complejo informa y configura a los demás, creando una estructura interdependiente de ideas, metáforas y representaciones. En términos más sencillos, un complejo discursivo es como una red de conversaciones o narrativas que en conjunto construyen una cosmovisión o sistema de creencias. El estudio de Granholm sobre la Senda de la Mano Izquierda, el Neopaganismo, la Nueva Era y la Rune-Gild de Texas revela cómo los discursos esotéricos a menudo convergen y se superponen, un punto crucial al estudiar el compromiso del arte contemporáneo con ideas esotéricas y posthumanas.

⁴⁰ K. Granholm, “Esoteric currents as discursive complexes”, p. 51.

Cada obra se convierte en un campo.

Un campo de intensidades.

De rupturas y revelaciones.

Algunas son rituales.

Otras son velos.

Todas son invitaciones.

Primero, el método de Granholm implica el uso de ejemplos textuales identificados a través de marcadores lingüísticos claros, lo cual es práctico para cuestiones de espacio y claridad. Estos marcadores no son fáciles de identificar. En cambio, se discernen mediante el rastreo de conglomerados de significados, metáforas, representaciones, imágenes, narrativas y afirmaciones que, en conjunto, construyen una versión particular de los hechos.⁴¹ Sin embargo, se observa que la discursividad se extiende más allá de la mera expresión lingüística, abarcando manifestaciones no lingüísticas en varios sistemas comunicativos. Yo analizaré específicamente elementos visuales, textuales y sonoros en el arte contemporáneo. Esto sugiere la incorporación de la semiótica en el análisis, lo cual permitiría una comprensión más integral de cómo se comunican los discursos esotéricos y políticos a través de símbolos, signos y otros medios no verbales. Este enfoque amplía el alcance del análisis más allá del texto, reconociendo que el discurso a menudo utiliza una rica variedad de símbolos e imágenes que transmiten significados de formas que las palabras por sí solas no pueden. Este aspecto de la metodología enfatiza la importancia de la deconstrucción de los discursos en sus componentes diversos. Tal enfoque requiere un análisis detallado y estratificado, donde el investigador debe diseccionar la compleja interacción de diversos elementos para comprender cómo contribuyen a la narrativa o cosmovisión general presentada por el discurso en el arte contemporáneo.

Una posible limitación señalada es la falta de espacio dedicado a explicar los criterios para seleccionar los discursos específicos que constitu-

⁴¹ K. Granholm, "Esoteric currents as discursive complexes", p. 55.

yen las corrientes utilizadas como ejemplos. Esto puede llevar a percibir la metodología como tipológica o excesivamente rígida. Por ello, Granholm aclara que la selección de discursos no es fija ni canónica, sino que está pensada para ser flexible y adaptable según la perspectiva analítica, el contexto, las preguntas de investigación y los objetivos específicos.⁴² Esta flexibilidad es crucial en las posthumanidades críticas, donde las categorizaciones rígidas pueden simplificar en exceso o tergiversar la naturaleza fluida y a menudo ambigua de los discursos. Permite que la metodología se adapte a las demandas y matices únicos de este estudio, reconociendo que tanto la ideología política como el esoterismo pueden variar enormemente según los contextos y las tradiciones.

En tercer lugar, incorporar el impacto de los discursos auxiliares en la metodología enriquece la profundidad del análisis sobre la interacción entre las corrientes esotéricas y los discursos sociales más amplios.⁴³ Estos discursos auxiliares, que incluyen una variedad de creencias e ideologías sociales, moldean e influyen significativamente en las prácticas y filosofías de los actores implicados, aunque no se limiten a corrientes específicas de pensamiento. Tomo en cuenta a artistas, espectadores, críticos, sociedad en general, grupos de interés y de presión, movimientos sociales, actores políticos... Es entonces necesario utilizar enfoques discursivos para examinar cómo estos actores negocian sus posiciones dentro de estos discursos auxiliares. El análisis puede, con suerte, concluir con una comprensión sobre cómo artistas y espectadores adoptan, adaptan o resisten influencias externas y cómo sus elecciones reflejan transformaciones más amplias. Dicho análisis no solo profundiza nuestra comprensión de lo esotérico y lo político como influenciados por discursos sociales externos, sino que también ilustra la interacción dinámica entre los sistemas de creencias individuales y las narrativas culturales mayores, proporcionando una visión integral de la evolución y diversidad del pensamiento en la sociedad contemporánea.

⁴² *Ídem.*

⁴³ K. Granholm, "Esoteric currents as discursive complexes", p. 64.

Esta metodología demuestra la importancia de un enfoque flexible y completo para estudiar los discursos en el arte contemporáneo. Aboga por la inclusión de análisis semióticos y destaca la necesidad de una deconstrucción detallada de los discursos para captar la naturaleza multifacética del conocimiento posthumano. El arte, como se explora aquí, no es una reliquia, sino una fuerza viva —capaz de desafiar las estructuras mismas que intentan contenerla.

Al integrar los aportes de Granholm y von Stuckrad, mi marco metodológico trata el esoterismo no como un interés temático, sino como una práctica discursiva dinámica y política. El concepto de complejo discursivo ofrece una vía para entender las fuerzas simbólicas e ideológicas que convergen en la imaginaria esotérica, mientras que el enfoque de von Stuckrad en el secreto y la marginalidad revela cómo circula el poder a través de estas prácticas. Juntos, estos enfoques brindan las herramientas analíticas necesarias para comprometerse con obras que canalizan el conocimiento esotérico como crítica y como creación.

Formas de sintetizar

Esta metodología no se limita a la interpretación textual. Integra la semiótica y el análisis visual/auditivo para dar cuenta de las dimensiones multisensoriales y simbólicas del arte contemporáneo. Los discursos esotéricos a menudo se materializan en gestos, ciclos, inversiones o repeticiones crípticas que resisten el significado lineal. De este modo, el significado se encarna, no se declara. Los símbolos se convierten en herramientas de transmutación, no solo en el contenido, sino en la propia forma de representación.

Este método no es una respuesta.

Es una apertura.

No es una conclusión.

Es un conjuro.

Además, recorro a enfoques semióticos para examinar cómo los discursos esotéricos interactúan con los discursos auxiliares: narrativas sociales más amplias como el nacionalismo, el progreso tecnológico, la crisis ecológica o las políticas identitarias. Los actores involucrados —artistas, audiencias, críticos e instituciones— negocian sus posiciones dentro de estas estructuras superpuestas, adaptándolas, impugnándolas o rechazándolas. Leo esta negociación como un proceso posthumano, en el que la agencia se distribuye y la subjetividad se constituye relacionamente.

Esta metodología estratificada me permite rastrear cómo las obras de arte contemporáneo operan como laboratorios discursivos: reconfigurando símbolos, proponiendo subjetividades especulativas y escenificando críticas tanto a la ortodoxia religiosa como al racionalismo secular. Los artistas que analizo participan en una genealogía de contra-modernidad espiritual, transformando códigos ocultos y místicos en lenguajes estéticos de resistencia y reimaginación.

¿Qué se vuelve posible cuando tomamos el arte en serio como...

una tecnología del espíritu,
una política de la sensación,
una poética de lo real?

Al integrar las ideas de Granholm y von Stuckrad con los imperativos éticos de la espiritualidad posthumana, este proyecto ofrece un marco para entender el arte no solo como representación, sino como una praxis de transformación simbólica y política. El esoterismo no se trata aquí como una curiosidad, sino como un catalizador: un archivo viviente de modos alternativos de conocer y devenir en un mundo entrelazado.

La obra de arte que estudio hace precisamente esto: difumina la frontera entre lo humano, lo no humano y lo divino, disolviendo jerarquías en favor de la interconexión. En términos posthumanos, estas obras reflejan una condición de pluralidad ontológica. Desafían categorías estáticas de género, especie e identidad, al tiempo que se nutren del compromiso his-

tórico del esoterismo con la metamorfosis, la transmutación y el conocimiento sagrado.

Este texto reúne los métodos y marcos teóricos presentados anteriormente en una estrategia metodológica adaptable. Participo tanto en el análisis visual como en el discursivo —desglosando cómo las obras funcionan como declaraciones políticas, transmisiones esotéricas y experiencias estéticas. Cada obra es estudiada a través de la estructura de tres pasos propuesta por Doerr y Milman: análisis de contenido, lectura iconográfica y contextualización. Esto se complementa con el modelo intencionalista de Maes y el marco del complejo discursivo de von Stuckrad y Granholm.

En la práctica, esto implica analizar elementos visuales, textuales y auditivos mediante la semiótica para identificar patrones de significado. Estos signos y símbolos forman la base para interpretar el contenido esotérico y sus resonancias políticas. El enfoque incluye identificar las perspectivas de los actores involucrados —artistas, audiencias, instituciones y movimientos sociales— y estudiar cómo negocian visibilidad, poder y representación.

La metodología no es tipológica ni rígida. Al igual que el arte que estudia, debe permanecer abierta al cambio. El recordatorio de Granholm es crucial aquí: la selección de discursos debe ser “flexible y adaptable según la perspectiva analítica”.⁴⁴ Esto refleja el ethos de las posthumanidades críticas: fluido, situado y atento a la diferencia.

Esta es mi metodología.

No para extraer conocimiento.

Sino para co-devenir con él.

Al integrar estas perspectivas, construyo una metodología que no es meramente analítica, sino participativa. Me permite escuchar el arte, no solo leerlo. Seguir sus mutaciones. Y reconocer su poder —no como espejo de lo que es, sino como portal hacia lo que podría ser. El arte, en este

⁴⁴ K. Granholm, “Esoteric currents as discursive complexes”, p. 55.

marco metodológico, se convierte en un sitio de transmutación —donde alquimia, estética y política colisionan para forjar nuevas formas de ver, de ser y ¿por qué no? de creer.

Bibliografía

- Braidotti, Rosi. "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities." *Theory, Culture & Society*, vol. 36, no. 6, 2018, pp. 31-61. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>.
- Braidotti, Rosi. "Posthuman Critical Theory." *Journal of Posthuman Studies*, vol. 1, no. 1, 2017, pp. 9-25. <https://doi.org/10.5325/jpoststud.1.1.0009>.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Polity Press, 2013.
- Doerr, Nicole, and Noa Milman. "Working Images: Visual Analysis in Social Movement Research." *Methodological Practices in Social Movement Research*, edited by Donatella della Porta, 420-445. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Ferrando, Francesca. "Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of the Posthuman" In: Banerji, D., Paranjape, M.R. (eds.) *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, Springer, October 2016, pp. 243-256. ISBN: 978-81-322-3637-5
- Ferrando, Francesca. *The Art of Being Posthuman: Who Are We in the 21st Century?* Polity, 2024.
- Ferrando, Francesca, and Debashish Banerji. "Posthuman Spirituality." *Mapping the Posthuman*, edited by Graham Hamilton and William S. Lau, Routledge, 2023, pp. 253-258.
- Granholm, Kennet. "Esoteric currents as discursive complexes." *Religion*, vol. 43, no. 1, 18 Dec. 2013, pp. 46-69, <https://doi.org/10.1080/0048721x.2013.742741>.
- Maes, Hans. "Intention, Interpretation, and Contemporary Visual Art." *The British Journal of Aesthetics*, vol. 50, no. 2, 2010, pp. 121-138. Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/aesthj/ayp051>.
- von Stuckrad, Kocku. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. Equinox Publishing Ltd., 2005.
- von Stuckrad, Kocku. "Situated Knowledges and Diffractive Definitions of Esotericism." *Aries – Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 24, no. 2, 2024, pp. 270-273. Koninklijke Brill.

von Stuckrad, Kocku. “Esotericism Disputed: Major Debates in the Field.” *Macmillan Interdisciplinary Handbooks: Religion: Secret Religion*, Macmillan Reference USA, 2016, pp. 171-179.

Alquimia y Arte Contemporáneo: transmutaciones en la obra de Alejandra Prieto

Alchemy and Contemporary Art: Transmutations in the work of Alejandra Prieto

Isidora Kauak Aguad*

Resumen

Según la perspectiva propuesta por Karen-Claire Voss sobre la alquimia espiritual, este artículo analiza las correspondencias entre dicho concepto y la creación artística contemporánea. Tomando como caso de estudio tres esculturas de la artista chilena Alejandra Prieto (1980) —*Espejo de carbón* (2011), *Estratos* (2019) y *Espejo de pirita* (2018)—, se sostiene que tanto la alquimia espiritual como el arte contemporáneo comparten un proceso transmutador en el que la experiencia constituye un fundamento epistémico válido, capaz de generar conocimiento y desencadenar cambios ontológicos.

Palabras clave

Esoterismo occidental; alquimia espiritual; arte contemporáneo; gnosis; experiencia.

Abstract

In accordance with Karen-Claire theoretical framework on spiritual alchemy, this article examines the correspondences between this concept and contemporary artistic practice. Using three sculptures by Chilean artist Alejandra Prieto (b. 1980) —*Espejo de carbón* (2011), *Estratos* (2019), and *Espejo de pirita* (2018)— as case studies, it will be argued that spiritual alchemy and contemporary art share a transmutative process wherein experience serves as a legitimate epistemic foundation, capable of generating knowledge and prompting ontological shifts.

Keywords

Western Esotericism; Spiritual Alchemy; Contemporary Art; Gnosis; Experience.

* Artista visual e investigadora independiente

Introducción

A partir de la introducción del esoterismo occidental como categoría académica, gracias al enfoque propuesto por Antoine Faivre en 1986, investigadoras e investigadores han planteado diversas aproximaciones metodológicas para su estudio. Los distintos paradigmas disciplinares desde los que se ha abordado este campo del conocimiento han desplegado un abanico de visiones heterogéneas que introducen significativas interrogantes, así como el análisis de las articulaciones culturales que han modelado su transmisión, recepción y resignificación en múltiples contextos, destacando la forma en que el esoterismo se entrelaza específicamente con las artes visuales y viceversa. Esta interacción revela una relación simbiótica que recorre diversos periodos y movimientos: desde tiempos remotos hasta la actualidad, ambos campos se han nutrido y transformado mutuamente. Bajo esta perspectiva y comprendiendo el esoterismo occidental como una constelación dinámica de discursos, corrientes, prácticas y manifestaciones en constante reconfiguración, la alquimia en particular ha generado un gran interés en artistas contemporáneos al ofrecer un marco para abordar la creación artística desde una dimensión simbólica y procesual, en donde la materia y los significados pueden cambiar en más de un nivel.

Con una frecuencia cada vez mayor, instituciones, curadores¹ y teóricos del arte contemporáneo han detectado la influencia alquímica en obras de artistas como Joseph Beuys (1921-1986), Joe Tilson (1928-2023) Rebecca Horn (1944-2024), Anish Kapoor (1954) o Rosalie D. Gagné (s.f. activa desde inicios de 2000). Aquel reconocimiento ha movilizado la organización de grandes exhibiciones que cuentan con enriquecedores enfoques curatoriales sobre las aristas espirituales, políticas, psicológicas e incluso económicas de la alquimia en la producción artística. Además, y espe-

¹ A lo largo de este artículo se utiliza mayoritariamente el masculino gramatical debido al contexto de los textos y teorías abordados, así como para mantener coherencia con la terminología utilizada en las fuentes originales. No obstante, se reconoce la relevancia de problematizar el lenguaje, enfatizando que dichas denominaciones incluyen implícitamente a personas de todas las identidades de género.

cialmente en las últimas décadas, se han publicado valiosos documentos, entre ellos catálogos, artículos, entrevistas y ensayos críticos respecto al tema en cuestión.² No obstante, gran parte de los eventos expositivos y del material disponible se concentra en trabajos de artistas europeos y estadounidenses, evidenciándose un desbalance frente a creadoras y creadores latinoamericanos que producen desde campos referenciales iguales o similares. Por este motivo, el siguiente artículo se inscribe en una investigación que busca contribuir al estudio del esoterismo occidental desde el territorio artístico contemporáneo latinoamericano para, en un futuro cercano, lograr equilibrar la balanza.

A continuación, se examina el término de alquimia espiritual desarrollado por la investigadora Karen-Claire Voss, en su artículo *Spiritual Alchemy Interpreting Representative Texts and Images* (1998), con el propósito de delinear un marco conceptual que permita establecer cruces con el arte contemporáneo, para posteriormente analizar a la luz de dicho enfoque el trabajo escultórico de la artista de nacionalidad chilena, Alejandra Prieto (1980).

Esta investigación se cimienta sobre el planteamiento de las siguientes interrogantes: ¿es posible detectar un vínculo entre la alquimia espiritual y el arte? Comprendiendo que, en este contexto, un proceso integra inherentemente tanto teoría como práctica, ¿de qué manera se relacionan los procesos alquímicos descritos por Karen-Claire Voss con la práctica artística de Alejandra Prieto y cómo se manifiesta aquella relación en un escenario contemporáneo? Y, por último, ¿en qué medida la obra de Prieto puede inducir una experiencia transmutativa que dé lugar a un cambio ontológico?

Más que establecer comparaciones literales, se argumenta que la propuesta conceptual de Voss sobre alquimia espiritual permite analizar el trabajo de Prieto desde un enfoque esoterológico y pensar la creación ar-

² Un documento que ha sido valioso para esta investigación y que se recomienda revisar es el catálogo de la exhibición *Art and Alchemy: The Mystery of Transformation*, realizada en el Museo Kunstpalast de Düsseldorf durante el 2014.

tística contemporánea como un proceso de transmutación externo e interno, en el que se contiene una forma de conocimiento.

Una aproximación a la alquimia espiritual

Por siglos, la alquimia ha sido ampliamente practicada y estudiada a través de lentes científicos, religiosos, filosóficos y, más recientemente, psicológicos. Esta diversidad de aproximaciones le ha concedido la libertad de no adherirse a un relato absoluto, sino, más bien, de constituirse como un crisol que aloja múltiples sentidos e interpretaciones. No obstante, se tiende a definir —ya sea por desear simplificar la ecuación o por prejuicio— como una práctica de laboratorio especulativa u obsoleta, estrechamente vinculada con la naturaleza, que antecedió a la química tradicional y que orientó sus esfuerzos hacia una búsqueda que tenía por objetivo purificar toda materia. Sin embargo, la alquimia no debe ser reducida ni concebida a través de una lógica moderna en donde su valor sea determinado según aciertos o desaciertos operativos. En cambio, ésta debe comprenderse como un complejo fenómeno histórico y cultural³ que entrelaza diversas esferas de la experiencia humana.

Bajo esta premisa, Karen-Claire Voss⁴ se centra en la dimensión espiritual de la alquimia y destaca la importancia de estudiarla a través de una mirada despojada de juicios e ideas preconcebidas, para así reconocerla como una vía legítima de conocimiento en donde el núcleo epistémico reside en la experiencia. Aunque tanto en la alquimia material como en la espiritual se manipulen determinadas sustancias y elementos del mundo físico, el propósito principal de esta última no es conseguir una alteración externa y tangible en la materia, como, por ejemplo, la tan codiciada conversión de metales viles en metales nobles, sino atravesar un sig-

³ Wouter J. Hanegraaff, *Esoterismo Occidental. Guía para perplejos* (Barcelona: Sans Soleil Ediciones, 2021), 39-40.

⁴ Karen-Claire Voss, “Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images”, en *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*, ed. Roelof van den Broek y Wouter J. Hanegraaff (Albany: State University of New York Press, 1998), 147-181.

nificativo proceso experiencial que logre modificar las capas internas de quien lo enfrente. Por este motivo, es fundamental reconocer el contexto premoderno que dio origen a la alquimia espiritual, ya que, al clasificarla solo como ciencia o tecnología, sin considerar que en el pasado la ciencia estaba intrínsecamente ligada a la ética, la moral y la religión, se estará limitando el acercamiento a su sistema total.⁵

Quienes practicaban la alquimia espiritual debían experimentar para validar su visión del mundo. Según este razonamiento, solo era posible experimentar cosas que eran reales, por ende, la experiencia tenía una integridad incuestionable y se reconocía como un medio confiable y verdadero. A través de una experiencia transmutativa,⁶ que podía ser iniciada por visiones, revelaciones u operaciones alquímicas, los alquimistas accedían al conocimiento de su propio ser, pero también a un conocimiento divino, y atravesaban cambios profundos que afectaban su dimensión interna, influyendo directamente en su conciencia, percepción y relación con el entorno. En otras palabras, las experiencias al ser consideradas reales y directas, y no abstracciones intelectuales o supuestos, entregaban la autoridad y la “validez de la visión que se tenía sobre el mundo”.⁷

De hecho, esta cosmovisión encuentra resonancia con lo que Antoine Faivre (1934-2021) definió como las cuatro características intrínsecas del esoterismo: *correspondencias*, la cual sugiere que todo en el universo está vinculado a través de conexiones; *naturaleza viva*, que concibe el mundo como un organismo animado por una fuerza vital invisible en donde existen varios niveles sutiles de realidad; *imaginación*, que se plantea como un órgano de conocimiento y el medio para acceder a dichos niveles, y, por

⁵ Leo Stavenhagen, ed., *A Testament of Alchemy: Being the Revelations of Morienus to Khalid ibn Yazid* (Hanover, 1974), 66.

⁶ En el artículo, Karen-Claire Voss —siguiendo a Antoine Faivre— señala que el término transmutación resulta más precioso que el de transformación, porque mientras esta última puede referirse a un cambio superficial que no altera la esencia del sujeto, la transmutación designa una metamorfosis ontológica, es decir, un pasaje de un plano a otro que modifica radicalmente la raíz y que conlleva un proceso de gnosis.

⁷ “The validity of their world-view”. Karen-Claire Voss, “Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images”, en *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*, ed. Roelof van den Broek y Wouter J. Hanegraaff (Albany: State University of New York Press, 1998), 150. Traducción propia.

último, *transmutación*, que se refiere a una metamorfosis que permite la elevación y la adquisición de una gnosis o un conocimiento superior.⁸ Estos cuatro componentes formaban parte de la realidad de los alquimistas y la experimentación de cada uno de ellos daba estructura a su cosmovisión. Como sostiene Voss:

Estas cuatro cosas se experimentaban como reales, es decir, como derivadas de la naturaleza misma de la realidad. Para los alquimistas, tener una cosmovisión implicaba y conllevaba una experiencia específica del mundo. Esa experiencia del mundo no solo daba lugar a creencias, doctrinas o ideas filosóficas, sino que también sustentaba una praxis coherente y congruente con la cosmovisión. La teoría y la práctica estaban inextricablemente entrelazadas. Por eso los materiales de la alquimia espiritual constituyen, en efecto, compendios de técnicas “de iluminación”, escritos con la intención de hacer accesible a otros una forma de estar en el mundo; y esta es la razón por la que se creía que la alquimia espiritual funcionaba como un modo de transmitir la gnosis.⁹

Detenerse en el conjunto de creencias, valores, símbolos y relatos que componen esta dimensión de la alquimia para intentar comprenderla empáticamente desde un contexto contemporáneo implica repensar el estatus del conocimiento y sus modelos actuales de validación: la alquimia espiritual se sustenta a través de un conocimiento que se encarna en la ex-

⁸ Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany: State University of New York Press, 1994), 10-15.

⁹ “These four things were experienced as real, i.e., as deriving from the nature of reality itself. To have a worldview both implied and entailed, for the alchemists, a specific experience of the world. That experience of the world not only gave rise to beliefs, doctrines, or philosophical ideas, but also supported a praxis that was consistent, congruent, with the worldview. Theory and practice were inextricably woven together. This is why the materials of spiritual alchemy indeed constitute compendia of techniques ‘of illumination’, written with the intention of making accessible to others a way of being in the world; and this is the reason why spiritual alchemy was believed to function as a mode of transmitting gnosis”. Karen-Claire Voss, “Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images”, en *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*, ed. Roelof van den Broek y Wouter J. Hanegraaff (Albany: State University of New York Press, 1998), 150-151. Traducción propia.

perencia misma y su valor no es cuantificable ni objetivamente medible, como sí podría serlo en la alquimia material. Por el contrario, su riqueza se encuentra en el efecto interno, en una profunda transformación que, a través de la implicación total del sujeto en el proceso, se genera un cambio sustancial, por ende, real.

Para profundizar en la distinción entre una dimensión de la alquimia y otra, Voss¹⁰ propone una tipología basada en tres características principales: la relación sujeto/objeto, la causalidad y la concepción del tiempo.

En la alquimia material, existe un límite entre el sujeto y el objeto, ya que el primero percibe al segundo como algo externo y separado de sí mismo, “lo que llamamos yo es el sujeto, lo que llamamos mundo es el objeto y la frontera entre sujeto y objeto es estática, fija”.¹¹ En la alquimia espiritual esa barrera se diluye y el alquimista experimenta una conexión más profunda y participativa con el objeto (mundo), viendo la realidad como un sistema vivo del que él forma parte.

La causalidad es la característica que describe cómo se entienden las relaciones de causa y efecto en la alquimia, y esta actúa de manera diferente en ambos casos. En la alquimia material es mecanicista, ya que opera a través de medios y fines en un único nivel. Sin embargo, en la alquimia espiritual, la causalidad se percibe como un proceso más complejo y gradual que refleja un movimiento desde el potencial hasta la realización (potencia y acto), con diversos niveles de transformación que afectan tanto a la materia como al sujeto.

Por último, en la alquimia material, el tiempo se concibe de manera lineal, en donde pasado, presente y futuro están claramente separados. En la alquimia espiritual, sin embargo, el tiempo se entiende de manera más fluida y reversible, donde las experiencias temporales pueden superponerse y entrelazarse, reflejando una percepción multidimensional del tiempo.

Es importante comprender que, durante el desarrollo del trabajo alquímico, el modelo conceptual desde el cual opera el alquimista se va transforman-

¹⁰ *Ibid.*, 152-153.

¹¹ “What we call the self is the subject, what we call the world is the object, and the boundary between subject and object is static, fixed”. *Ibid.*, 152. Traducción propia.

do progresivamente. Voss¹² explica que, al inicio, tanto en la alquimia espiritual como en la material, el alquimista concibe el proceso como una secuencia lineal de etapas. El objetivo —la *Piedra Filosofal*— se sitúa al final del camino, como una meta externa y separada del propio sujeto. La transformación parece depender de una serie de operaciones sobre la materia, y la relación entre sujeto y objeto sigue siendo externa. Sin embargo, esta concepción sobre el proceso muta cuando los alquimistas reconocen que por sí solos no pueden resolver la oposición alquímica de los elementos. Debido a esta inquietud, se presenta la figura de *Mercurius* que en principio es comprendido como una divinidad mediadora entre opuestos para, posteriormente, ser comprendido como proceso mismo.

A partir de este punto, la causalidad cambia. Ya no es sustancial sino procesual. Aunque se mantiene la linealidad, el alquimista no se limita únicamente a la manipulación de la materia, sino que este comienza a reconocerse como parte de un proceso más complejo y a asimilar que tanto sujeto como objeto se están transformando.¹³ El cambio más drástico se produce cuando el modelo conceptual de la alquimia deja de ser lineal por completo. Lo que implica una reformulación de las tres características principales mencionadas, la relación sujeto/objeto, la causalidad y, eventualmente, la temporalidad. En esta nueva concepción, se asume que el alquimista es parte del proceso, por ende, la transformación es recíproca. Al identificarse con “figuras míticas que lidiaban con materiales sin forma y entender su trabajo análogo al de *Terra Mater*”,¹⁴ el alquimista recrea procesos sagrados y abandona las categorías que estructuran la experiencia ordinaria, para así, abrazar un modo extraordinario, sacralizado. De esta forma, la conciencia del sujeto cambia a un estado originario de unidad, simbólicamente identificado como la primera materia.

¹² *Ibid.*, 153-155.

¹³ *Ibid.*, 155-156.

¹⁴ “Mythic creators as they struggled with unformed materials and understood their work as being analogous with that of *Terra Mater*”. Karen-Claire Voss, “Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images”, en *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*, ed. Roelof van den Broek y Wouter J. Hanegraaff (Albany: State University of New York Press, 1998), 154. Traducción propia.

Mercurius, que en un comienzo operaba como mediador externo se convierte ahora en el principio unificador que transforma los opuestos hasta hacerlos converger y el alquimista comienza a reconocerse en él. Voss explica que el alquimista “equivalía tanto al proceso alquímico como a los medios del proceso; el proceso alquímico equivalía tanto al autoconocimiento como al conocimiento de lo divino; y la meta del proceso alquímico equivalía de algún modo al punto de partida, la *materia prima*”.¹⁵ No obstante, aquel retorno a la primera materia no debe comprenderse como una regresión literal o como el fin de un ciclo, más bien, debe ser entendido como un nuevo regreso al todo, a la materia originaria que aún no ha sido dividida. Por su parte, la *Piedra Filosofal* surge como una tercera realidad emergente de la unión de los opuestos que, a pesar de contener a ambos polos, va más allá de éstos y los reintegra. En ese sentido, el alquimista al reconocerse como parte del proceso, del medio y del fin, se convierte en la *Piedra Filosofal*, es decir, en una manifestación de esa integración.

Correspondencias

Aunque el arte y la alquimia espiritual no sean completamente equivalentes, es posible proponer un diálogo entre ambas esferas y detectar similitudes, como, por ejemplo, la conjunción de teoría y praxis, los procesos de transmutación, una temporalidad fluida, la elaboración de un conocimiento que puede ser transmitido y, quizás, un propósito espiritual o religioso de carácter heterodoxo, el cual en el arte se ha desarrollado y se ha perseguido —en mayor o menor medida— desde el Romanticismo hasta la actualidad.

Bajo este planteamiento, al igual que la alquimia espiritual, el arte y en especial el arte contemporáneo, no se limita netamente a la manipulación técnica de materiales o a la mera representación, como se de-

¹⁵ “Equaled both the alchemical process and the means of the process; alchemical process was tantamount to both self-knowledge and to the knowledge of the divine; 21 and the goal of the alchemical process was somehow equivalent to the starting point, the *prima materia*”. *Ibid.*, 155. Traducción propia.

muestra al analizar *Espejo de carbón* (2011), *Estratos* (2019) y *Espejo de pirita* (2018) de Alejandra Prieto. El proceso artístico consiste en una interacción continua entre el artista (sujeto) y el objeto, por ende, con la realidad, donde no hay una separación inamovible entre ambos. Durante una entrevista realizada en 2020, se le preguntó a Prieto por el proceso creativo de sus obras y la artista dijo:

Mi método va entre algo técnico a una teoría y a veces de la teoría a lo técnico, y así me llevo [...]. Llegué a la alquimia entre comillas por casualidad y después más adelante por otras razones hice una ouija. [...] más adelante llegué a la tabla periódica, pero en el fondo, en el minuto yo no lo tengo claro, y cuando miro hacia atrás como que se puede hacer una narración. Entonces, hay una cosa como que uno fuera el psicólogo al hacer arte. Sale una cosa de un detalle y después uno se acuerda de otra cosa y finalmente uno arma la narración [...]. Me di cuenta de que lo que me interesaba de la alquimia era esto de transmutar los materiales.¹⁶

Aquella reflexión demuestra que la artista comprende que el proceso creativo no es lineal y que tampoco está predefinido. Más bien, este se articula como un entramado abierto que nunca cierra del todo: el sentido se va construyendo y la experiencia va transformando al sujeto y al objeto. Dicho de otro modo, la artista no es ajena, en cambio, se adentra en un proceso dinámico en donde tanto sujeto como objeto coexisten y se afectan mutuamente.

Proponiendo una analogía con la causalidad de la alquimia espiritual, la creación artística, además de ser mecanicista debido al cumplimiento de etapas y a la manipulación de materialidades con el propósito de alcanzar un resultado, también es procesual y multidimensional. El trabajo artístico no se reduce a un conjunto cerrado de decisiones, más bien constituye un proceso expansivo en constante transformación, un acto ex-

¹⁶ Alejandra Prieto, "VIDEOLLAMADAS | Alejandra Prieto" (entrevista, Canal ARTV, YouTube, 5 de agosto de 2020).

ploratorio que no concluye con las acciones y significaciones del artista, ya que éstas se proyectan más allá. Un ejemplo concreto de aquello es precisamente esta investigación y la experiencia que ha supuesto —para quien investiga— abordar las obras de Prieto. El conocimiento que se ha generado a partir de la activación analítica y reflexiva de los materiales, conceptos, formas y temporalidades permite pensar la práctica artística como un territorio de transformación epistémica, en donde la elaboración teórica se produce a través de una experiencia que también modifica a quien la construye.

En relación con lo que Barthes propuso en *La muerte del autor* (1987), se podría decir que, en este caso, es gracias a la unificación de quien crea, de las acciones y efectos, de los elementos, del tiempo y todo lo que se ha señalado anteriormente, que el proceso tiene la capacidad de devenir tanto en experiencia transmutativa como en una entidad productora de sentido, la cual, a su vez, desplaza la centralidad de la figura autoral para dar espacio a la experiencia de otras y otros. La obra, matriz de conocimiento que propicia una experiencia, transmisora de gnosis, es autónoma al posibilitar que de ella —situada en diferentes épocas, entornos y geografías— se desplieguen nuevas lecturas e interacciones que modifiquen los márgenes desde los cuales se percibe y se habita el mundo.

Esta capacidad rizomática sitúa al arte, y particularmente al arte contemporáneo, como un organismo dinámico que se reconfigura en función del tiempo y del espacio en el que se encuentra, ya que las intersecciones del pasado, presente y futuro se ensamblan constantemente. En ese sentido, el trabajo de Alejandra Prieto *opera como condensador temporal*, tanto por las capas de memoria e información inscritas en los materiales —aristas esotéricas, huellas de civilizaciones pasadas, usos rituales y medicinales, problemáticas medioambientales, procesos industriales que han configurado estructuras económicas y sociales, etc.— como por la obra en sí misma, situada en el aquí y ahora, que activa ese archivo y lo proyecta hacia nuevas capas y formas de percepción y sentido, además de permitir a otros acceder una experiencia que puede conectar con niveles profundos de la conciencia y la realidad.

Tomando las reflexiones de Giorgio Agamben (2008) sobre lo contemporáneo y su habitar en una fractura temporal, la contemporaneidad se encuentra en un umbral de luz diferida y oscuridad, que le permite conectarse y desconectarse anacrónicamente.¹⁷ Por consiguiente, el arte contemporáneo al habitar dicha fractura conjura las tres dimensiones del tiempo, permitiendo que estas se reactiven mutuamente para revelar pliegues ocultos y fricciones que surgen de esa alteración cronológica. El arte, así, posee la facultad de irrumpir en la linealidad.

Por otra parte, al enfrentar una obra y detectar aquella condensación de comunicaciones y múltiples temporalidades, es inevitable —tanto para quien crea una obra como para quien la observa— no reconocerse a sí mismo como parte de esa anacronía, como un sujeto que encarna y que a la vez es atravesado por esas capas temporales y comunicacionales. Rescatando las palabras de George Didi-Huberman:

Ante una imagen —tan antigua como sea—, el presente no cesa jamás de reconfigurarse por poco que el desasimiento de la mirada no haya cedido del todo el lugar a la costumbre infatuada del “especialista”. Ante una imagen —tan reciente, tan contemporánea como sea—el pasado no cesa nunca de reconfigurarse, dado que esta imagen sólo deviene pensable en una construcción de la memoria, cuando no de la obsesión. En fin, ante una imagen, tenemos humildemente que reconocer lo siguiente: que probablemente ella nos sobrevivirá, que ante ella somos el elemento frágil, el elemento de paso, y que ante nosotros ella es el elemento del futuro, el elemento de la duración.¹⁸

Lo expresado por Didi-Huberman reafirma la idea de que enfrentar una obra de arte implica formar parte de ella. Y es precisamente en ese enfrentamiento cuando se activa un proceso complejo en el que el sujeto, sea creador o espectador, pasa a ser un componente más del aconteci-

¹⁷ Giorgio Agamben, ¿Qué es lo contemporáneo?, en *Desnudez*, trad. Cristina Sardoy (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2011), 21 - 24.

¹⁸ Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo: Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, trad. Oscar Antonio Oviedo Funes, 3ªed. (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2011), 32.

miento visual, temporal y simbólico contenido en la obra. Cabe destacar que dicha interacción no constituye un contacto superficial, sino un encuentro que tiene la potencia de provocar un desplazamiento interno significativo, el cual ocurre cuando por un momento, se suspende la certeza habitual, los automatismos psicológicos con los que se interpreta y se reacciona, y no resulta posible situar con inmediatez aquello que se observa en un marco referencial conocido. En ese momento el desconcierto —el vacío—, se cruza con sensaciones inéditas e inesperadas —la plenitud—, y se abre un espacio para la reorganización radical del yo.¹⁹ De esta forma, el encuentro además de redefinir al sujeto también transforma el modo en el que se relaciona con el entorno y la realidad misma: es en esa paradoja, en la que coexiste vacío y plenitud, donde se encuentra la esencia de la experiencia transmutativa.

En resonancia con este planteamiento, en el siguiente apartado se analizará tres obras de Alejandra Prieto para explorar cómo se manifiesta concretamente la relación antes planteada.

Tres obras de arte

La presencia del esoterismo occidental sigue manifestándose activamente en la producción artística contemporánea. Como menciona Marco Pasi:

Es cierto que gran parte del discurso esotérico del arte contemporáneo puede interpretarse como ironía, provocación y juego, como lo ejemplifica, por mencionar solo un ejemplo, el Center for Tactical Magic, con sede en California. Sin embargo, esto no siempre es así. Otros artistas contemporáneos, como Joachim Koester o Maria Loboda, por ejemplo, parecen tener intenciones serias que ni siquiera un sofisticado lenguaje conceptual puede ocultar. En este caso, el arte contemporáneo parece ofrecer un espacio para explorar dimensiones

¹⁹ Suely Rolnik, *¿El arte cura?* (Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona, Quaderns portàtils, 2006), 3-12.

recónditas de la realidad, y especialmente del yo, lo que está en perfecta consonancia con los propósitos tradicionales del esoterismo.²⁰

Al observar el trabajo de Alejandra Prieto, se identifican operaciones y aproximaciones conceptuales vinculadas a la alquimia. Como se ha señalado, la artista ha manifestado en más de una ocasión su afinidad por esta tradición²¹ y, aunque su interés no sea estrictamente formal o doctrinal, incorpora deliberadamente referencias del imaginario alquímico en sus obras. Las tres esculturas seleccionadas permiten hacer una lectura, tanto por su configuración visual como por su composición material, con las tres grandes etapas alquímicas de *nigredo*, *albedo* y *rubedo*, descritas por Voss como fases de un complejo proceso transformatorio, en donde el alquimista inicialmente enfrenta la oscuridad, el caos y lo amorfo para comenzar el trabajo; luego la separación y clarificación de opuestos y finalmente la reunificación de la materia en una nueva totalidad que trae consigo, como ya ha sido explicado, un tipo de saber que no se limita al conocimiento científico ni objetivo.

I. Espejo de carbón

Cuando la artista tomó conocimiento de que en la colección del Museo Chileno de Arte Precolombino se encontraba un espejo mineral perteneciente a la cultura Chavín, abrazó la idea de otorgar valor a un mineral considerado no precioso como el carbón. A partir de esta experiencia

²⁰ “It is true that much of the esoteric discourse of contemporary art can be placed under the signs of irony, provocation, and playfulness, as it is exemplified - to mention but one example - by the California-based Center for Tactical Magic. This does not always hold true, however. Other contemporary artists, such as Joachim Koester or Maria Loboda for instance, seem to have serious intents that even a sophisticated conceptual language cannot hide. In this case, contemporary art seems to offer a space for exploring recondite dimensions of reality, and especially of the self, which is perfectly consonant with the traditional purposes of esotericism”. Marco Pasi, “*Coming Forth by Night: Contemporary Art and the Occult*”, en *Options with Nostrils*, ed. Alexis Vaillant (Rotterdam: Sternberg Press – Piet Zwart Institute, 2010), 107. Traducción propia.

²¹ Véase *VIDEOLLAMADAS*, entrevista realizada por Canal ARTV en 2022 y *Oye, ¿Vamos al Taller? Edición Especial con Alejandra Prieto*, entrevista realizada por Fundación Antenna en 2020. Ambas disponibles en YouTube.

directa, Prieto responde al impulso de lo posible en un estado en el que aún no existe forma ni certeza definida. Así, inicia su trabajo con carbón mineral, materia prima que se origina gracias a la descomposición de elementos vegetales acumulados en las profundidades de la Tierra. Este proceso natural requiere tiempo, al igual que la elaboración de la estructura de la obra, el tratamiento del material y el proceso de pulido que la artista aplica para construir esta pieza de tres metros de altura.



Fig 1. Alejandra Prieto, *Espejo de carbón*, 2011, escultura, Galería Die Ecke. Nicolás Rupcich ©

Al confrontar al espectador con una superficie negra, pulida pero turbia, Prieto captura visualmente la esencia del *nigredo*: el enfrentamiento inicial con la materia amorfa y caótica que se presenta al comienzo del trabajo alquímico. Como describe Voss, esta etapa del proceso se define por ser el momento de mayor incertidumbre, la “noche oscura del alma”,

en la que no existe algo concreto que guíe los pasos del alquimista.²² El *nigredo*, además de ser asociado al caos y a la oscuridad (por ende, al color negro), es una fase que se vincula a un estado profundo de melancolía saturniana, de desesperación e inquietud.

El acto de transformar el carbón en espejo —un objeto que tiene como propósito reflejar— adquiere una dimensión profundamente simbólica: lo que se refleja aquí es una forma amorfa que captura la incertidumbre y la desesperación que los alquimistas experimentan en el *nigredo* y la proyecta a quien observa. De esta forma, la obra de Prieto interpela al espectador al negarle ver con claridad su propia imagen definida y es entonces que éste debe encontrarse a sí mismo en la inteligibilidad de la materia, en el caos.



Fig 2. Alejandra Prieto, *Espejo de carbón*, 2011, escultura, Galería Die Ecke.
Nicolás Rupcich ©

Para esta obra, Prieto utiliza carbón proveniente de una mina de Curanilahue, ciudad al sur de Chile que fue explotada intensamente por la industria minera durante gran parte del siglo XX. Tal como un alquimista que debe sumergirse en la oscuridad y el caos, la mina, como lugar de

²² Karen-Claire Voss, “Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images”, en *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*, ed. Roelof van den Broek y Wouter J. Hanegraaff (Albany: State University of New York Press, 1998), 157-158.

extracción del carbón, se convierte en un canal por el cual se desciende a las profundidades de la tierra para encarar la oscuridad y la sustancia inicial. El carbón, mineral producido a partir de la descomposición —desde la muerte— contiene intrínsecamente la transformación orgánica de la materia, oscura y caótica por definición.

A pesar de que el carbón ha sido esencial para el desarrollo de la sociedad, tanto en tiempos pasados como en el presente, es un mineral que carga con una historia de destrucción, desplazamiento y explotación que responde al devastador modelo de crecimiento económico extractivista. No obstante, *Espejo de carbón* (2011) además de alojar las estructuras económicas que han sustentado a la sociedad, interpela el vínculo físico que cada humano tiene particularmente con aquel material: el carbono, principal compuesto del carbón, es un elemento fundamental en la composición de cada ser vivo. Por lo tanto, la obra integra al espectador al ofrecer una imagen que lo vuelve uno con la materia caótica, pero al mismo tiempo, lo lleva a reconocer su propio vínculo biológico con el material.

II. Estratos

Al analizar *Estratos* (2019), es posible establecer una relación con la segunda etapa del proceso alquímico. Mientras que en *Espejo de carbón* (2011) el espectador se enfrenta a la oscuridad y a su reflejo indefinido, en esta pieza se percibe un intento por ordenar y clasificar la materia. De hecho, el mismo título alude al acto de estratificar, es decir, estructurar y separar niveles o capas, lo cual se corresponde con el *albedo*, en donde el alquimista necesita organizar la sustancia amorfa para continuar. Voss²³ lo describe como una fase que implica la clarificación y separación progresiva de una materia caótica inicial (*nigredo*), en la que distintas fuerzas contrapuestas comienzan a diferenciarse para, posteriormente, reconocerse y ser unificadas.

²³ Karen-Claire Voss, “Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images”, en *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*, ed. Roelof van den Broek y Wouter J. Hanegraaff (Albany: State University of New York Press, 1998), 158-159.



Fig 3. Alejandra Prieto, *Estratos*, 2019, instalación escultórica, Galería Gabriela Mistral.
Felipe Ugalde ©

En términos visuales, la obra está compuesta por un cuerpo humano de carbón y una abertura en el suelo que contiene líquido blanquecino. La principal composición de la solución acuosa es litio, un mineral esencial para la economía de Chile y un elemento que está presente de manera velada al encontrarse en las baterías de dispositivos electrónicos o al formar parte de la composición biológica de los seres vivos. Aquella relación invisible con el mineral es resignificada mediante una estructura circular de bordes cristalizados que remite a las piscinas evaporíticas de litio —de característico tono blanco— utilizadas para su extracción y que se encuentran en el norte del país. Así, la pieza materializa visualmente el mineral, aludiendo a su proceso de extracción para otorgarle una forma reconocible a eso que habitualmente permanece inadvertido. No obstante, el litio extraído de las salmueras también es utilizado con fines médicos, ya que actúa como estabilizador en los trastornos del ánimo. La propia artista ha señalado que decidió trabajar con litio porque le interesaba encontrar

un material que se relacionara con la química, pero principalmente que le permitiera abordar la complejidad de la mente y los estados de inestabilidad psíquica.²⁴ Este aspecto es especialmente relevante ya que, en la etapa del *albedo*, uno de los objetivos centrales es precisamente estabilizar el caos inicial del *nigredo* mediante la clarificación de opuestos.

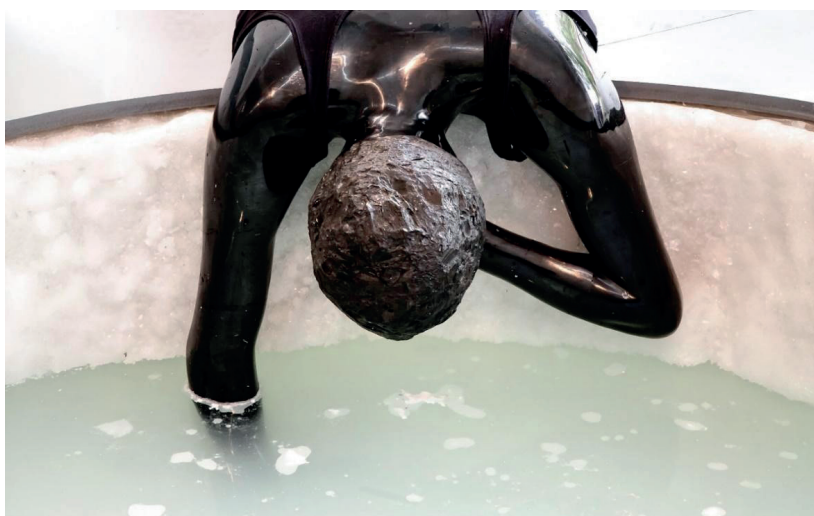


Fig 4. Alejandra Prieto, *Estratos*, 2019, instalación escultórica, Galería Gabriela Mistral. Felipe Ugalde ©

A su vez, quien observa esta obra se enfrenta a un nuevo dispositivo reflectante. Un “segundo espejo” generado en la superficie del líquido, proyecta la imagen del espectador contenida en la masa blanquecina junto a la imagen de la figura negra. Y es que el cuerpo de carbón también está “mirando” su reflejo con una mano sumergida: acción que acentúa visualmente la división material en la que dos sustancias diferenciadas se encuentran en un punto de contacto para posteriormente reconciliarse. Así, la tensión generada entre los dos elementos que conforman *Estratos* (2019) —blanco y negro, el caos y la armonía— remite directamente a la

²⁴ Alejandra Prieto, videollamada con la autora, 17 de septiembre de 2024.

acción de “imponer orden” propia del *albedo*, en donde la *massa confusa* comienza a dividirse y se reconoce la necesidad de resolverlos espiritual y materialmente a través de *Mercurius*. Como explica Voss:

La materia condensada, sobrante de la destilación que tuvo lugar durante la etapa del *albedo*, correspondía al espíritu, mientras que la sustancia de la que había sido extraída correspondía a la materia, al cuerpo. Ahora que el alma había sido “sacada” del cuerpo, quedaba el problema del conflicto entre ambos. Las sustancias no podían reunirse sólo superficialmente, sino que era necesario producir un verdadero compuesto. Ese compuesto significaba la resolución de los opuestos, que los alquimistas creían que no podía tener lugar sin algún tipo de ayuda espiritual. De ahí que *Mercurius* viniera a resolver el problema efectuando una síntesis.²⁵

III. Espejo de pirita

Por último, la tercera escultura analizada, *Espejo de pirita* (2018), representa la síntesis final del proceso alquímico. Al igual que *Espejo de carbón* (2011) y *Estratos* (2019), aquí se expone una nueva superficie reflectante que confronta e integra al espectador, pero en este caso, el material utilizado para construir la obra es la pirita: piedra compuesta principalmente de azufre y coloquialmente llamada “oro de los tontos” por su apariencia dorada.

Al construir un espejo de dos metros y medio de altura, nuevamente se da valor a un material menospreciado. Sin embargo, la pulsión que inicia el proceso creativo se encuentra en el interés de la artista por la teoría de la *piedra de la locura*, una creencia que se popularizó durante la Edad Media, la cual afirmaba que la irracionalidad era producida por un pequeño cálculo alojado en el cerebro. A partir de esto, Prieto reflexiona

²⁵ Karen-Claire Voss, “Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images”, en *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*, ed. Roelof van den Broek y Wouter J. Hanegraaff (Albany: State University of New York Press, 1998), 159-160. Traducción propia.

sobre qué es la tan temida locura y si en realidad no podría tratarse de un tipo de visión oculta, abyecta e incomprensida.²⁶ Desde el proceso alquímico, siempre ha sido una condición intrínseca enfrentar lo desconocido, pues los alquimistas espirituales aceptaban transitar un camino enigmático, que otros consideraban irracional, en donde el manejo de sustancias externas también implicaba una profunda confrontación interna. Asumir la locura suponía abandonar certezas y aceptar estados de confusión, ambigüedad y vulnerabilidad para así alcanzar la *Piedra Filosofal*.



Fig 5. Alejandra Prieto, *Espejo de pirita*, 2018, escultura, National Museum of woman in arts. Alejandra Prieto ©

Por otra parte, la pirita en algunas ocasiones —y dependiendo de las condiciones geológicas y químicas que antecedan su formación— puede contener trazas de mercurio y sodio. La confluencia de estos elementos

²⁶ Alejandra Prieto, videollamada con la autora, 17 de septiembre de 2024.

químicos se vuelve especialmente relevante ya que en la tradición alquímica este encuentro representa el *hieros gamos* —o matrimonio sagrado— es decir, la unión de los elementos contrarios que ocurre en el *rubedo*. En palabras de Voss, “durante esta etapa aún debe resolverse la conjunción de los opuestos con la ayuda de *Mercurius*, el cual comenzará a ser identificado con el mismo alquimista y con el objetivo de la obra”.²⁷

Tras el caos del *nigredo* y la clarificación del *albedo*, se persigue la unidad. Por lo tanto, el objetivo es la reconciliación definitiva de los opuestos para encontrar la *Piedra Filosofal*. Aunque todo el proceso alquímico implica una experiencia profunda que ocurre simultáneamente en más de un nivel, es en el *rubedo* que los límites entre el sujeto y objeto se diluyen por completo. De esta forma, tanto la materia como la conciencia de quien atraviesa el proceso trasciende su estado anterior para devenir en una nueva realidad integral, una tercera forma que representa la culminación de la experiencia. Bajo esta lectura, el espejo dorado de piritita materializa simbólicamente el *hieros gamos* e integra a quien observa al proceso alquímico, haciéndolo parte de la reconciliación de opuestos y revelando que, para obtener la *Piedra Filosofal*, solo es necesario desprenderse de lógicas absolutas y dejarse atravesar por la experiencia alquímica, artística.

Conclusiones

Las correspondencias aquí trazadas entre alquimia espiritual y arte contemporáneo permiten detectar similitudes y visibilizar tanto la dimensión procesual como las cualidades transmisoras y transmutadoras de ambos campos. Como se ha argumentado a lo largo de este artículo, la experiencia tiene el potencial de generar cambios ontológicos. Por lo tanto, se sostiene que debe ser considerada como un medio legítimo para la investigación, lo que implica reconocer paradigmas del pensamiento que, pese

²⁷ Karen-Claire Voss, “Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images”, en *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*, ed. Roelof van den Broek y Wouter J. Hanegraaff (Albany: State University of New York Press, 1998), 160. Traducción propia.

a haber sido históricamente excluidos por criterios dominantes, sostiene una coherencia y densidad interna sumamente nutritiva.

A través del análisis de las obras de Alejandra Prieto bajo el concepto de alquimia espiritual, se replantea el papel de la o el investigador y la relación que se establece con el objeto de estudio, como advierte Voss, “para un académico poner entre paréntesis la experiencia es mucho más fácil, y ciertamente mucho más seguro, que confrontarla directamente”.²⁸ Sin embargo, tanto arte como alquimia van más allá de un análisis teórico, ya que ambas requieren una aproximación experiencial, la cual, a su vez, posibilita el acceso a un tipo de conocimiento que transforma la relación del sujeto con el mundo al proporcionar nuevas perspectivas y favorecer la construcción de sentido. Es ahí, entonces, donde se encuentra la riqueza de explorar el vínculo que comparte el arte y la alquimia: en la posibilidad de analizar, enfrentar y revalorar la experiencia para reconocerla como un principio epistémico activo.

Por último, cabe destacar que la presente investigación no pretende agotar la multiplicidad de lecturas posibles que puedan surgir al enfrentar las obras seleccionadas. Más bien, alienta a continuar explorando las resonancias que el diálogo entre alquimia y arte contemporáneo puede ofrecer desde esta geografía, remarcando que la experiencia transmutativa que ambos campos comparten y ofrecen siempre permanecerá animada.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Desnudez*. Traducido por Mercedes Ruvituso y María Teresa D’Meza. Traducción de “¿Qué es lo contemporáneo?” por Cristina Sardoy, 17-29. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2011.
- Barthes, Roland. “La muerte del autor”. En *El susurro del lenguaje*, 65-71. Barcelona: Paidós, 1987.

²⁸ Karen-Claire Voss, “Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images”, en *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*, ed. Roelof van den Broek y Wouter J. Hanegraaff (Albany: State University of New York Press, 1998), 148. Traducción propia.

- Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo: Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Traducido por Oscar Antonio Oviedo Funes. 3ª ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2011.
- Dupré, Sven, Dedo von Kerssenbrock-Krosigk y Beat Wismer, eds. *Art and Alchemy: The Mystery of Transformation*. Stiftung Museum Kunstpalast y Hirmer Publishers, 2014.
- Faivre, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Hanegraaff, Wouter J. *Esoterismo Occidental. Guía para perplejos*. Barcelona: Sans Soleil Ediciones, 2021.
- Pasi, Marco. “Coming Forth by Night: Contemporary Art and the Occult”. En *Options with Nostrils*, editado por Alexis Vaillant, 103-111. Rotterdam: Sternberg Press – Piet Zwart Institute, 2010.
- Prieto, Alejandra. “VIDEOLLAMADAS | Alejandra Prieto”. Entrevista por Canal ARTV. YouTube, 5 de agosto de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=HOMqG27IdK4&t=586s>
- Rolnik, Suely. ¿El arte cura? Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona, Quaderns portàtils, 2006, 3-12. <https://www.macba.cat/es/publicaciones/el-arte-cura/>
- Stavenhagen, Leo, ed. *A Testament of Alchemy: Being the Revelations of Morienus to Khalid ibn Yazid*. Hanover: University Press of New England, 1974.
- Voss, Karen-Claire. “Spiritual Alchemy. Interpreting Representative Texts and Images”. En *Gnosis and Hermeticism: From Antiquity to Modern Times*, editado por Roelof van den Broek y Wouter J. Hanegraaff, 147-181. Albany: State University of New York Press, 1998.

II. DOSSIER

La abolición de la condición humana como efecto del desplazamiento de la acción por la fabricación en la ontología política de Hannah Arendt

The Abolition of the Human Condition as an Effect of the Displacement of Action by Manufacturing in Hannah Arendt's Political Ontology

Lucero González Suárez*

Pero aún necesitamos un poco
unir nuestros ojos claros a estas noches inhumanas
de hombres que no han encontrado la vida en la tierra.
Necesitamos considerar su suerte para salvarlos.

Paul Eluard

Resumen

En este artículo se exponen una serie de reflexiones sobre los conceptos fundamentales de la ontología política de Hannah Arendt, que han sido desarrolladas desde la perspectiva fenomenológico-hermenéutica, con el propósito de hacer explícitos sus principios. La tesis por demostrar es que el desplazamiento de la acción por la fabricación, cuya causa es el auge de lo social en la Modernidad, provoca la

Abstract

This article presents a series of reflections on the fundamental concepts of Hannah Arendt's political ontology, which have been developed from the phenomenological-hermeneutic perspective, with the purpose of making explicit its principles. The thesis to be demonstrated is that the displacement of action by manufacturing, whose cause is the rise of the social in Modernity, causes the abo-

* Miembro de la Red Internacional de Investigación La Salle (RIILSA)/ Investigadora Nacional Nivel I del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, SECIHT

abolición de la condición humana. La relevancia filosófica de estas páginas radica en que solo cuando se reconocen las implicaciones antropológicas de dicha transformación, se valora adecuadamente la necesidad de la construcción del espacio público, como ámbito de aparición de quienes construyen su identidad a través del discurso y la acción.

Palabras clave

Arendt, acción, política, fabricación, condición humana.

Abolition of the human condition. The philosophical relevance of these pages lies in the fact that only when the anthropological implications of such a transformation are recognized, is the need for the construction of public space adequately valued, as a sphere of appearance for those who build their identity through discourse and action.

Keywords

Arendt, Action, Politics, Manufacturing, Human Condition.

Introducción

La obra más conocida de Hannah Arendt (1906-1975) es *La condición humana* (1958). A lo largo de sus páginas, la filósofa lleva a cabo el análisis fenomenológico de la vida, condición humana de la labor; de la mundanidad, condición humana del trabajo; de la pluralidad y la natalidad, que de manera conjunta constituyen la condición humana de la acción.

Por lo que concierne al campo de la filosofía en el que dicha obra de Arendt se inscribe, lo más acertado es considerarla como una aportación relevante a la antropología filosófica, siempre y cuando se tenga presente que la filósofa no afirma de existencia de la naturaleza, sino de la condición humana. No obstante, en la medida en que el proyecto de desarrollar una antropología filosófica desemboca en la descripción fenomenológica de la vida activa, la obra de Arendt puede caracterizarse también como ontología política.

La tesis central de *La condición humana* es que, en la Modernidad, la labor pierde su dimensión servil y se convierte en el modo más apreciado de actividad; el trabajo, se transforma en labor; mientras que la acción queda abolida en favor de la conducta.

En este artículo se exponen una serie de reflexiones sobre los conceptos fundamentales de la ontología política de Hannah Arendt —cuyos planteamientos esenciales se encuentran principalmente en *La condición humana*—, que han sido desarrolladas desde la perspectiva fenomenológico-hermenéutica para hacer explícitos sus principios.

En la primera sección, se explora el vínculo entre natalidad y acción, con el fin de señalar que la vida de cada hombre marca un nuevo comienzo. En la segunda, se hace ver que, junto con la natalidad, la pluralidad es la condición humana de la acción. En tercer lugar, se explica que la esfera de lo público es el ámbito donde los hombres pronuncian discursos y actúan para singularizarse. En el cuarto apartado, se reflexiona sobre la conexión entre mortalidad, trabajo y mundo, con el fin de exhibir que gracias al trabajo el hombre produce realidades perdurables, cuya presencia en el mundo le otorga una cierta seguridad, que le permite afrontar el hecho de que existir es dirigirse a la muerte. Finalmente, se ponen de manifiesto las repercusiones antropológicas de la degradación de la acción en fabricación.

La tesis por demostrar es que el desplazamiento de la acción por la fabricación, cuya causa es el auge de lo social, en la Modernidad, provoca la abolición de la condición humana.

La relevancia filosófica de estas páginas radica en que solo cuando se reconocen los efectos antropológicos y políticos del desplazamiento de la acción por la fabricación, se valora adecuadamente la necesidad de la construcción del espacio público, como ámbito de aparición de quienes, a través del discurso y la acción, emergen en el mundo para singularizarse.

Natalidad y Acción

En la ontología política arendtiana, la natalidad es “el milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y natural”.¹ ¿De qué modo se relacionan acción y natalidad? La vida huma-

¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, Argentina, Paidós, 2009, p. 22.

na comienza con el nacimiento. Nacer es el gran inicio. San Agustín mostró suficientemente lo anterior al afirmar: “[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie) [...] Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo”.²

Lo que el fenómeno de la natalidad pone de manifiesto es que la vida humana es, de principio a fin, un comienzo. En palabras de Arendt, “el comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre [...] Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre”.³

El nacimiento es la aparición del hombre en el seno del mundo, entendido no solo como “el conjunto de los seres visibles e invisibles [...] sino también de] sus habitantes”.⁴ Es decir, como entorno de la vida cotidiana. Por lo cual sostiene Heidegger que la acepción principal de “mundo” es aquello “dentro de lo que lo que se puede vivir”.⁵

El mundo al que los hombres ingresan por el azar del nacimiento y del que se despiden con la muerte, es un ámbito de manifestación. El cual alberga la presencia de una multitud de entidades naturales y artificiales; sujetas al tiempo y eternas.⁶ El rasgo común de estas es su poder de manifestación; el hecho de que, en tanto que aparecen en el seno del mundo, pueden ser percibidas por los órganos de los sentidos.

El mundo es ámbito de aparición de lo que es, del ente. Por lo cual sostiene Arendt en *La Vida del Espíritu* (1978) que, tan pronto ha hecho su aparición en el seno del mundo gracias al nacimiento, toda criatura está en condiciones de desplegar los movimientos vitales que la definen. Afir-

² *Ibidem*, p. 201.

³ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2001, p. 580.

⁴ Augustine Of Hippo, *Homilies on the First Epistle of John (Tractatus in Epistolam Joannis ad Parthos)*, New York, New City Press, 2008, II, 12a.

⁵ Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 42.

⁶ Cfr. Hannah Arendt, *La Vida del Espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.

mación con la cual da a entender que el principio más relevante de su ontología política es la coincidencia entre ser y aparecer. Somos apariencias porque, con el nacimiento y la muerte, llegamos y nos vamos del mundo.⁷

El nacimiento constituye el comienzo de la vida humana. Vivir humanamente es actuar. El rasgo distintivo de la acción es su capacidad de iniciar procesos. En ello radica la relación esencial entre natalidad y acción.

De acuerdo con Arendt, la acción es siempre el inicio de algo nuevo. Mas dicha novedad no significa “comenzar *ab ovo*, crear, *ex nihilo*”.⁸ Al actuar, el individuo descubre y afirma su capacidad para comenzar; para poner en existencia lo nuevo. Por tanto, la acción, en tanto que comienzo, “corresponde al hecho de nacer [...] y es la realización de la condición humana de la natalidad”.⁹

Porque el hombre mismo ha comenzado a ser, él mismo es un ser de comienzos. La natalidad, considerada como “ruptura con el pasado mediante la introducción de algo nuevo en medio del continuum temporal de la naturaleza”,¹⁰ es principio y fundamento de la acción. El nacimiento introduce en el tiempo de la naturaleza el tiempo del acontecimiento, que la historia preserva del olvido.

Pese a la relevancia de la natalidad respecto de la comprensión de la condición humana, la reflexión sobre dicho fenómeno es uno de los más graves olvidos tanto de la antropología filosófica como de la ontología política. Es un hecho que, como señala Jonas,¹¹ en la historia del pensamiento occidental, la meditación relativa a la muerte ha sido una constante, tanto en el contexto de la religiosidad como en el de la filosofía. No obstante, el análisis del vínculo entre natalidad, mundanidad y acción constituye uno de los olvidos más graves de la antropología filosófica.

⁷ No obstante, cabe la posibilidad de que, a través del modo en que nos hacemos visibles para los otros, dejemos una huella en la memoria colectiva.

⁸ Hannah Arendt, *Crisis de la República*, Madrid, Trotta, 2015, p. 13.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Fina Birulés, “Hannah Arendt: Modernidad, identidad y acción”, en Mercedes Vilanova (comp.), *El Pensar las diferencias*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1994, p. 24.

¹¹ Cfr. Hans Jonas, “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, En Fina Birulés (comp.), *El orgullo del pensar*, Barcelona, Gedisa, 2007.

La crítica de Arendt a Martin Heidegger (1889-1976) radica en que la mayor deficiencia de la ontología fundamental de este radica en la postulación del carácter apolítico del mundo. Ya que, si bien es cierto que Heidegger concibe el mundo como dimensión fundamental de la existencia, también lo es que, para él, la conciencia de la muerte (que conduce a la propiedad) exige la separación del mundo.

Con la intención de tomar distancia de Heidegger, Arendt señala dos cosas. La primera es que la acción constituye la modalidad más elevada de la vida activa. La segunda es que los seres humanos no pueden eludir la muerte. Sin embargo, no han nacido para morir; han venido al mundo para comenzar. De suerte que la natalidad no solo puede, sino que debe ser el concepto fundamental “central del pensamiento político, diferenciado del metafísico”.¹² Al presentar la natalidad y no el *ser para la muerte* como condición humana, la filósofa sienta las bases para una ontología de la natalidad.

Pluralidad y acción

Todos somos lo mismo: humanos. Por tanto, nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá. Pero los seres humanos “se definen y se aprehenden mutuamente como iguales al participar en este espacio político, al acceder a la visibilidad en un escenario público. O también se podría decir que acceden a esta escena por el hecho de aprehenderse como iguales”.¹³

El hecho de que los hombres, aunque iguales, son distintos unos de otros, se manifiesta en los discursos y las acciones que generan en su calidad de actores políticos. De acuerdo con Arendt, si los seres humanos

¹² *Ibidem*, p. 23.

¹³ Roberto Esposito, “¿Polis o communitas?”, en F. Birulés (comp.). *El orgullo del pensar*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 138.

no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano, diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse.¹⁴

La pluralidad apunta al hecho de que todos somos hombres, pero nadie es igual a otro: a cada individuo le corresponde una perspectiva única de lo que acontece en el mundo. Y la manera en que ese rasgo esencial de la individualidad se hace patente es a través de la comunicación que tiene lugar en el espacio público. Como apunta Bernstein,¹⁵ cada uno muestra quién es, su carácter, a través de la acción, a la que el discurso esclarece. Gracias a la acción y el discurso, los hombres pueden mostrarse como iguales entre sí, sin que por ello su identidad personal quede cancelada.

Pluralidad significa, a la vez, igualdad y distinción. Pero igualdad no significa homogeneidad. Solo cuando todos (por igual) tienen la posibilidad de singularizarse, hay pluralidad. A la condición humana le es inherente la pluralidad. Pues, el “hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el mundo [...es] no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam* de toda vida política”.¹⁶

El hombre solo existe como *ser-en-el-mundo*. Pero sin hombres no hay mundo. En un sentido, en tanto que lugar de aparición, el mundo es condición de posibilidad de la pluralidad humana. Sin embargo, desde el punto de vista ontológico, la pluralidad es más originaria que el mundo. Puesto que este último solo llega a existir cuando los individuos se reúnen por y para la acción y el discurso. En palabras de Arendt, únicamente allí, “donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, solo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana”.¹⁷

¹⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, Argentina, Paidós, 2009, p. 201.

¹⁵ Cfr. Richard Bernstein, *¿Por qué hay que leer a Hannah Arendt hoy?*, Barcelona, Gedisa, 2019.

¹⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, Argentina, Paidós, 2009, p. 22.

¹⁷ *Ibidem*, p. 66.

La constitución del mundo es efecto de la acción concertada. De ahí su contingencia y fragilidad. Puesto que, a diferencia de los espacios que tienen su origen en la edificación, “este *espacio-entre* no sobrevive a la realidad del movimiento que lo genera: no solo se desvanece cuando los humanos mueren, sino también con la desaparición de sus acciones”.¹⁸

Gracias al nacimiento, la pluralidad del mundo se enriquece. Puesto que, de manera conjunta, pluralidad y natalidad conforman la ley de la Tierra, la actividad política constituye “la más originaria condición de posibilidad de la humana experiencia del mundo”.¹⁹ La facultad de actuar tiene por principios la natalidad y la pluralidad.

En la filosofía política de Arendt, la pluralidad posee “un estatus ontológico en tanto es considerada [...] como una condición de la existencia humana y condición *sine qua non* para la vida política”.²⁰ No obstante, la pluralidad no es ya la vida política. Antes bien, solo a través de la acción, la pluralidad llega a ser y se manifiesta.

La esfera de lo público como ámbito de la acción y el auge de “lo social”

Para que el hombre se convierta en actor político, es forzoso haber superado la necesidad natural. Solo es legítimo denominar “acción”, considerada como “materia prima de la política”,²¹ a la actividad que ha sido llevada a cabo “con plena originalidad; y no como consecuencia de tendencias o fuerzas ajenas al actor”.²² Únicamente cuando los hombres se sacuden ese yugo, adquieren la capacidad de actuar y pronunciar discursos que fundan su existencia de un modo único. Lo que, a su vez, exhibe la pluralidad.

¹⁸ Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, p. 94.

¹⁹ Antonio Campillo, “Espacios de Aparición: El Concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de Filosofía*, 26, 2002, p. 160.

²⁰ María Victoria Londoño, *La comunidad de nos-otros: repensar el ser en común en Hannah Arendt a partir de la acción y la pluralidad*, Colombia, Universidad de Los Andes, 2011, p. 72.

²¹ Hannah Arendt, *Crisis de la República*, Madrid, Trotta, 2015, p. 13.

²² María del Mar Estrada, “Política en Hannah Arendt”, *Estudios Sociales Nueva Época*, 2, 2007, p. 142.

Ahora bien, para actuar no basta haber superado la necesidad natural. Tomar parte en la vida política es una decisión que requiere valentía. Pero solo quien está convencido de que la felicidad no es una cuestión privada sino una condición política, está dispuesto a arriesgar la vida para alcanzar la excelencia.

Como heredera de Aristóteles, al preguntarse por la esencia de la acción política, Arendt considera necesario argumentar en favor de dos cosas. La primera es que la comunidad política no tiene por fin la preservación de la vida, sino la buena vida. La segunda es que la libertad solo se alcanza con el surgimiento de la política, cuya condición de posibilidad es la existencia del mundo compartido. La política “nace en el *Entre-los-hombres*”.²³

Al explicar que toda asociación humana tiene su origen en un impulso natural, Aristóteles sostiene que solo los dioses (debido a su autosuficiencia) y las bestias (que se agrupan de modo accidental y pasajero, movidas por la necesidad) pueden prescindir del trato con sus semejantes. Los hombres, en cambio, requieren asociarse para alcanzar la autosuficiencia: “el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”.²⁴

La forma más elemental de asociación humana es la familia. La vida familiar tiene su origen en la necesidad a la que los hombres están sujetos, a causa de su limitación natural. El propósito de la familia es la conservación de la vida. Como afirma Aristóteles: “la comunidad constituida naturalmente para la vida es la casa”.²⁵ El griego de la Antigüedad consideraba que, mientras el mantenimiento individual era una función masculina, el cometido de la mujer era garantizar la continuidad de la existencia humana. Asimismo, tenía presente que ambas funciones —a las que confería un fundamento natural— estaban reguladas por el apremio de la vida.

La familia pertenece a la esfera de lo privado, donde tienen lugar la fuerza y la violencia, características de la naturaleza. La presencia de

²³ Fernando Bárcena, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006, p. 140.

²⁴ Aristóteles, *Política*, 1253a14.

²⁵ Aristóteles, *Política*, 1252b5.

estas últimas está justificada porque gracias a ellas se resuelven aquellos conflictos, cuya presencia constante constituye un obstáculo para la satisfacción de las necesidades vitales.

Entre la familia y la comunidad política existen notables diferencias. La primera de esas diferencias consiste en que la comunidad política es un ámbito libre de violencia. Ya que tanto la fuerza como la violencia son fenómenos prepolíticos, cuya manifestación debe limitarse al ámbito de la organización doméstica. La segunda diferencia es que, mientras en la familia imperan relaciones entre desiguales, en la comunidad política todos los hombres son iguales. En tercer lugar, la libertad solo se realiza en la esfera política, no en la familiar. Dado que ser libre supone no estar sujeto al temor por la auto-conservación.

La autosuficiencia es condición y no propósito de la vida política. El *bíos politikós*, la acción propiamente humana, presupone la satisfacción de las necesidades naturales. No es en la esfera de lo privado donde se alcanza la libertad que la acción presupone,²⁶ sino en el mundo compartido, al que no cabe definir simplemente como el conjunto de lo producido, sino principalmente como las significatividades compartidas.

De acuerdo con Aristóteles, la comunidad política se origina en la necesidad natural, pero subsiste por el bien vivir.²⁷ La existencia y conservación de las comunidades políticas no puede comprenderse únicamente prestando atención a la limitación natural del hombre. El hombre no es un simple animal; es un animal político, en virtud de que posee un alma

²⁶ La libertad es el principio de la acción. Asimismo, la acción es la realización por antonomasia de la libertad. Por libertad, Arendt no se refiere a la “capacidad de elegir entre una serie de alternativas posibles [...] o a la facultad de *liberum arbitrium* que, de acuerdo con la doctrina cristiana, nos fue dada por Dios” (Maurizio Passerin d’Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London and New York, Routledge 1994, p. 66; traducción propia), sino a la capacidad para comenzar lo nuevo e inesperado. La libertad política, analizada por Arendt, no depende de la voluntad, “sino de la palabra y la acción puestas en una escena común, con el objetivo de dar existencia a algo que no existía antes” (Franco, 2013, p. 144). La voluntad solo llegó a identificarse como facultad autónoma una vez que la libertad política dejó de ser una posibilidad para los habitantes de la ciudad y “los filósofos experimentaron la libertad interior de la voluntad como un conflicto entre querer y poder” (Marco Estrada, *El uno y los muchos: voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt*, México, El Colegio de México, 2022, p. 10). El carácter ontológico de la libertad política deriva de los principios en los que se funda: la pluralidad y la natalidad.

²⁷ Aristóteles, *Política*, 1252b8.

racional. El *logos* lo capacita no solo para distinguir lo verdadero de lo falso sino también lo justo de lo injusto. Y es por el acuerdo en lo tocante a la noción de “bien común” que la ciudad deviene comunidad.

En contra del epicureísmo, Arendt coincide con Aristóteles en que la “felicidad se encuentra en el actuar, ya sea en la vida práctica, participando en la política o en la vida dedicada a la teoría y la búsqueda de la verdad”;²⁸ no en la mera satisfacción de las necesidades naturales a las que el hombre está sujeto, por el mero hecho de ser cuerpo.

Desde una perspectiva aristotélica, quien piensa que el fin de la comunidad política es el mero bienestar, confunde el propósito de esta última con el de la familia. Lo cual implica que tal hombre no reconoce la separación entre el ámbito de la necesidad y el de la libertad. Pues aquello que la comunidad política debe favorecer es la buena vida y no la mera conservación y reproducción de la vida.

En el antiguo pensamiento político, la diferencia entre lo privado y lo público era evidente. En la Grecia Antigua, el fin de la familia era la preservación y reproducción de la vida. Por su parte, el propósito último de la polis era hacer posible la creación de la esfera pública, entendida como ámbito donde se desarrollan acciones y discursos.²⁹

En primera instancia, se entiende por “público” lo que es accesible a todos, en contraposición a lo privado, como aquello que compete a las preocupaciones, necesidades e intereses personales. En un sentido más profundo, se entiende por “común” o “público”, aquello que es capaz de aparecer, de mostrarse, ante la mirada de todos.

²⁸ Antonio Marino, *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 68.

²⁹ La polis es una comunidad establecida en un mismo territorio, cuyos atributos esenciales son la independencia, la unidad bajo una misma ley y una misma organización política, que posibilita la acción, encaminada al cultivo de la virtud.

Arendt utiliza el término “polis” como metáfora del espacio político por excelencia. Puesto que es allí donde surgen las decisiones que determinan la vida de los ciudadanos. Por lo que, al hacerlo, no se limita a hacer alusión a las “instituciones políticas de las ciudades-Estado griegas, limitadas como estaban a su tiempo y circunstancias, sino a todas aquellas instancias en la historia donde el ámbito público de acción y expresión se creó entre una comunidad de ciudadanos libres e iguales” (Maurizio Passerin d’Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London and New York, Routledge 1994, p. 76; traducción propia).

No es posible definir al hombre. En tal caso, se le concebiría “como un ‘qué’ privado de un ‘quién’ que en el espacio público construye su identidad en la medida en que es percibido por los demás”.³⁰ Es en “lo público”, en tanto que ámbito, donde se despliega la pluralidad a través de la acción, donde los individuos aparecen ante los demás como “tales” o “cuales”, dependiendo del modo en el que muestran quiénes son, a través de discursos y acciones.

Palabra y acción, en tanto que expresiones visibles de la pluralidad, son las maneras de distinguirse, de revelarse, del ser humano en “lo público”; de poner de manifiesto que no es “algo”, sino “alguien” capaz de pensar, deliberar, elegir, comunicar sus decisiones y consumarlas. Cabe señalar que la ontología política arendtiana insiste en que, aun cuando efectivamente se trata de una posibilidad, las palabras no tienen por fin originario encubrir intenciones, sino manifestar lo que es. Observación a la cual se agrega la tesis de que las acciones tampoco se llevan a cabo para “violiar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”.³¹

En franca oposición a lo que ocurría en los tiempos antiguos, en la Modernidad tiene lugar “la absorción, por la esfera doméstica, de todas las actividades”.³² Lo anterior significa que el Estado absorbe el rol de la familia, provocando la desaparición del ámbito público.

Dicha absorción no solo provocó a desaparición de la frontera entre los ámbitos privado y político. Asimismo, produjo un cambio en “el significado de la vida para el individuo y el ciudadano”.³³ En tanto que herejeros de la Modernidad, se produce un cambio de perspectiva, en virtud del cual nos representamos a las diversas comunidades políticas como si fueran familias extensas, en cuyo interior emergen necesidades cotidianas que deben ser gestionadas por una administración doméstica que opere a gran escala.

³⁰ Luis Franco, “El Concepto de libertad política en Hannah Arendt”, *Ánfora*, 34, 2013, p. 147.

³¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, Argentina, Paidós, 2009, p. 223.

³² *Ibidem*, p. 46.

³³ Miguel Ángel Martínez, “El asunto de lo social desde el pensamiento de Hannah Arendt”, *Intersticios*, 38, 2013, p. 78.

La absorción de la esfera pública en la privada tiene por causa “el auge de la administración doméstica, sus actividades, problemas y planes organizativos desde el oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública”.³⁴ Dicho fenómeno ocasiona que las preocupaciones de la esfera privada (la administración de la casa) se convierten en asuntos del interés colectivo. Eso explica por qué la gran mayoría de los ciudadanos modernos identifican los fines del Estado con los que la familia tenía en la polis.

El auge de “lo social” alude a la progresiva sustitución de lo político por lo social, cuya consecuencia inevitable es que el mundo deja de ser ámbito de aparición, donde el sujeto se hace presente ante los otros —a través de discursos y acciones—, con el propósito de convertirse en “alguien”. La cuestión es que

allí donde se borra la diferencia entre lo público y lo privado desaparecen tanto el ámbito público como el privado. Lo que surge, en cambio, es algo que se podría llamar lo “social” en el sentido de una organización vasta, una red de múltiples relaciones de dependencias cuyo funcionamiento está bajo el mando de un aparato dominante.³⁵

En el gobierno moderno, los integrantes de los diversos pueblos sólo tienen en común el hecho de que cada uno está completamente centrado en sus intereses privados. Si no nos resulta problemático e indeseable asumir lo antes dicho es porque, se ha “dejado de pensar primordialmente en privación cuando usamos la palabra ‘privado’, y esto se debe parcialmente al enorme enriquecimiento de la esfera privada a través del individualismo moderno”.³⁶

La Modernidad invierte la valoración antigua sobre la relación entre lo público y lo privado: pone el principal interés en la protección del individuo y niega la relevancia de la acción. El hombre moderno, que ya no

³⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, Argentina, Paidós, 2009, p. 148.

³⁵ Roberto Esposito, “¿Polis o communitas?”, en F. Birulés (comp.). *El orgullo del pensar*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 136.

³⁶ Hannah Arendt, *La condición humana*, Argentina, Paidós, 2009, p. 49.

actúa ni trabaja, sino que únicamente labora, solo se siente cómodo en la esfera privada.

El modo en que los hombres aparecen en el mundo, a través de acciones y discursos, constituye la verdad de su existencia. Como señala un estudioso de la obra de Arendt, si habitar el mundo significa “estar entre los hombres (*inter homines esse*), se hace ineludible aceptar un mundo de apariencias, donde cada cual alcanza su distinción en virtud de lo que aparece”.³⁷

La ontología política de Arendt “se rige por una antropología de la visibilidad, de ahí que el espacio constituya una categoría central en su articulación de la esfera pública”.³⁸ La característica esencial de lo público no es su pertenencia a todos, sino el hecho de que es una realidad expuesta ante sus ojos. Existir como individuo singular es aparecer en espacio público como actor. La eliminación de la esfera de lo público como ámbito de aparición del agente trae consigo la eliminación de la acción.

La desaparición del espacio público, provocada por el “auge de lo social”,³⁹ anula la existencia de “lo político”. Sin un espacio público, “la libertad carece del ámbito necesario para su aparición”.⁴⁰ Ya que, para Arendt, “libertad” es un concepto político y un mero atributo de la voluntad.

El auge de lo social provoca la sustitución de la acción por la conducta, es decir, por el comportamiento homogéneo. Por lo cual cabe sostener que, a partir de dicho acontecimiento, el principio de inteligibilidad de la vida social es que los individuos no actúan, sino que simplemente se comportan.

La abolición de la acción es efecto del auge de lo social. Cuando la buena vida deja de ser el fin último de la asociación de los hombres, ya no

³⁷ Julián García Labrador, “Lo viejo y lo nuevo: la fenomenología del mundo y la ontología política en Hannah Arendt”, *Analecta Política*, 8 (14), 2018, p. 52.

³⁸ Fernando Bárcena, *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006, p. 263.

³⁹ “Lo social” no es otra cosa que “una organización vasta, una red de múltiples relaciones de dependencias cuyo funcionamiento está bajo el mando de un aparato dominante” (*ibidem*, p. 135).

⁴⁰ Richard Bernstein, *¿Por qué hay que leer a Hannah Arendt hoy?*, Barcelona, Gedisa, 2019, p. 89.

se espera de nadie una acción singular ni extraordinaria. El Estado moderno no solo espera, sino que —gracias a herramientas para la investigación cuantitativa como la estadística— posee los medios para anticipar una serie de conductas específicas por parte de los ciudadanos. ¿De qué manera consigue predecir lo que, de suyo, se sustrae a toda regulación? A través del establecimiento de una multitud de normas, cuyo objetivo es convertir en sujetos “normales” a los ciudadanos, es decir, de propiciar la homogeneización de su obrar. Lo que, en definitiva, por un lado, equivale a abolir su condición de actores; por otro, posibilita la representación de la historia como una serie de movimientos provocados por la intervención de un líder, que “recursa la contingencia y sólo exige a los demás unas conductas conformes a las normas y las consignas”.⁴¹

Mortalidad, trabajo y mundo

La existencia humana, que comienza con el nacimiento y termina con la muerte, no puede darse sin la labor, el trabajo ni la acción. La labor tiene por objetivo garantizar la continuidad de la especie humana. En tal sentido, es condición de la vida humana, considerada como fenómeno natural. El trabajo es la condición de la mundanidad, por cuanto solo la actividad creadora del hombre hace posible la aparición de realidades permanentes, que otorgan estabilidad a la existencia. Finalmente, la acción es condición de la pluralidad, por cuanto que a través de ella el hombre deviene “alguien”.

La finalidad de la labor se agota en el mantenimiento de la vida. El trabajo le otorga al hombre “una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano”.⁴² Pero la acción constituye la condición de posibilidad de los recuerdos y, en tal sentido, de la historia. De donde se desprende la primacía de esta última, como modalidad de la vida activa.

A diferencia de la labor, el trabajo no responde a la satisfacción de necesidades inmediatas. El trabajo es una actividad que solo se torna

⁴¹ Claude Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Fina Birulés (comp.), *El orgullo del pensar*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 137.

⁴² Hannah Arendt, *La condición humana*, Argentina, Paidós, 2009, p. 22.

inteligible a la luz del esquema medios-fines. Ahora bien, el proceso de fabricación que pone en marcha el trabajo posee un carácter instrumental. Ya que tiene por fin la confección del útil. Una vez terminada la producción del útil, el trabajo cesa. Sin violencia, el trabajo no es concebible. Gracias a la violencia que ejerce sobre la naturaleza, el hombre logra adecuarla a las necesidades humanas. El *homo faber* surge al comenzar la intervención violenta del hombre en la naturaleza, encaminada a su transformación.

El trabajo crea la naturaleza humanizada por cuanto modifica la estructura de lo dado para imponerle un orden que responde a las necesidades del hombre. Como ya advertía el joven Marx, la bestia únicamente es capaz de

modelar siguiendo la pauta y obedeciendo a las necesidades de la especie a la que pertenece; el hombre, en cambio, sabe producir a tono con cada especie y aplicar siempre la pauta inherente al objeto; de ahí que el hombre modele también ateniéndose a las leyes de la belleza.⁴³

A través de la transformación violenta de la naturaleza, el *homo faber* se afirma como amo y señor de aquella. En eso justamente radica su diferencia respecto del *animal laborans*. Este último puede empeñarse en llegar a ser amo y señor de las criaturas. Sin embargo, en tanto que viviente, mantiene su condición de “siervo de la naturaleza y de la Tierra”.⁴⁴

Los ideales del *homo faber* son: permanencia, estabilidad y durabilidad. Aun cuando el uso los agota, la duración de los objetos producidos por el trabajo excede a los bienes generados por la labor. En la mayoría de los casos, el útil conserva su funcionalidad incluso tras la muerte de quien solía emplearlo. Gracias al trabajo, lo efímero se torna durable. Ciertamente, “la solidez, inherente a todas las cosas [...] procede del material

⁴³ Carlos Marx, *Escritos de juventud. Tomo I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 601.

⁴⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, Argentina, Paidós, 2009, p. 160.

trabajado, pero este material en sí no se da simplemente [...] El material ya es un producto de las manos humanas que lo han sacado de su lugar natural”.⁴⁵

El fin del trabajo es brindar a los seres humanos un hogar estable, permanente y durable. Al posibilitar la existencia de un mundo de objetos durables, el trabajo “brinda objetividad y detiene de algún modo el incesante movimiento de lo puramente orgánico”.⁴⁶ La estabilidad del mundo es una experiencia que se funda en que vivimos en un mundo poblado por cosas, cuya duración excede la que corresponde tanto a la actividad que hace posible su existencia como a la vida de sus productores. En virtud de su durabilidad, los productos de la fabricación confieren al mundo circundante un aspecto estable.

Los productos del trabajo son más apreciados que los bienes generados por la labor. Lo cual se debe a que vivir rodeado de objetos durables otorga a los hombres un sentido de pertenencia. Las personas pueden “recuperar su unicidad, es decir, su identidad”,⁴⁷ al relacionar sus vivencias con la presencia durable de los utensilios de los que se sirven cotidianamente.

Los útiles “crean las condiciones para que las personas desarrollen su identidad al relacionarse con los objetos duraderos que las acompañan a lo largo de la vida”.⁴⁸ Un entorno familiar provoca la sensación de que, sin importar las transformaciones de la existencia, en la esfera de lo privado siempre será posible encontrar cierta estabilidad. Pues incluso tras la muerte de sus poseedores, las cosas seguirán estando allí, como testimonios de una vida susceptible de ser narrada y recordada por las siguientes generaciones.

Para confirmar la verdad de lo dicho, basta reflexionar sobre el apego que la mayoría de los individuos suelen desarrollar a ciertos objetos que les recuerdan tiempos pasados, felices o desgraciados: la caja de música, recibida como regalo de cumpleaños; el reloj que el abuelo usó hasta el

⁴⁵ *Ibidem*, p. 160.

⁴⁶ Rita Guidarelli, “En torno al concepto arendtiano de vida”, *Intersticios*, 38, 2013, p. 19.

⁴⁷ Hannah Arendt, *La condición humana*, Argentina, Paidós, 2009, p. 158.

⁴⁸ Agatha Pawlowska, “Identidad en tiempos de la modernidad líquida. Actualidad de la propuesta de Hannah Arendt”. *Intersticios*, 38, 2013, p. 32.

momento de morir; el piano con teclas de marfil que la amada solía tocar los fines de semana, etc.

Por más que al espíritu moderno le resulte extraño el deseo de permanencia y estabilidad, eso no cancela el hecho de que, en otros tiempos, las personas “solían relacionarse con los mismos paisajes, artefactos y personas a lo largo de toda su vida. Esta durabilidad de los vínculos permitía desarrollar lazos profundos con el mundo común y atribuir a sus elementos significados perdurables”.⁴⁹

De cómo la acción se degrada en fabricación

A diferencia de la labor, que constituye un movimiento circular e incesante, el trabajo tiene un comienzo y un término. Cuando el objeto deseado ha sido producido, el trabajo concluye. Entonces, lo producido se convierte en medio para alcanzar nuevos fines. Lo que provoca que el proceso comience nuevamente.

La alienación del trabajo en el modo de producción capitalista ocasiona que el proletariado conciba dicha modalidad de la vida activa como una actividad exterior, en el sentido de que

no forma parte de su esencia; en que el trabajador, por tanto, no se afirma en su trabajo, sino que se niega en él, no se siente feliz, sino desgraciado, no desarrolla al trabajar sus libres energías físicas y espirituales, sino que, por el contrario, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu.⁵⁰

Una consecuencia inevitable de la enajenación del trabajo es que el propietario “se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea [...] Lo animal se convierte para él en lo humano y lo humano en animal”.⁵¹ Pero piensa que la felicidad

⁴⁹ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁰ Carlos Marx, *Escritos de juventud. Tomo 1*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 598.

⁵¹ *Ídem*.

consiste en obtener intensos placeres o, en el peor de los casos, en evitar posibles dolores; ha perdido la capacidad de actuar. Es común escandalizarse de que en la democracia griega sólo algunos podían actuar y ser considerados hombres. No obstante, no es claro que la situación del proletario sea más afortunada.

En la Modernidad, el *homo pauper* es concebido como libre, en la medida en que ha sido “despojado de los lazos de la servidumbre, así como también de los medios de vida y abierto a los espacios de encuentro sin las condiciones materiales para establecer el reconocimiento de la pluralidad y para ejercer su libertad”.⁵² Quien intercambia la aplicación de su fuerza de trabajo por un salario, no es esclavo, pero tampoco es un actor político. Nadie se atrevería a decir en voz alta que el proletario es un instrumento animado. Sin embargo, eso no evita que, de hecho, sea tratado como un engrane más de la maquinaria de producción, carente de dignidad.

Cuando el trabajo ya no tiene por fin la fabricación de útiles sino la mera subsistencia, se degrada en labor. En una sociedad donde unos son propietarios exclusivos de los medios de producción mientras que otros no poseen más que su fuerza de trabajo, la mayoría de los hombres son laborantes.

La elevación de la labor al máximo nivel de la actividad humana obedece al triunfo de la comprensión moderna sobre el origen de la comunidad política, según la cual el fin último de toda asociación humana es la satisfacción de las necesidades naturales. En conformidad con tal modo de pensar, la sola existencia de la comunidad política es un mal necesario, puesto que solo aceptamos vivir unos con otros a causa de la precariedad de nuestra condición de ser, con el fin de alcanzar la autosuficiencia.

La mentalidad del *homo faber* lo impulsa a buscar la utilidad en todo. A la luz de tal perspectiva, no solo los productos de la fabricación son desvalorizados; también lo son las fuerzas de la naturaleza, que obviamente no dependen del hombre para ser. Retomando una idea que Heidegger presenta en *Ser y el Tiempo* (1927), cabe decir que, para el *homo faber*, no

⁵² Miguel Ángel Martínez, “El asunto de lo social desde el pensamiento de Hannah Arendt”, *Intersticios*, 38, 2013, p. 71.

existe el viento; sino el viento en las velas del barco que aproxima a los navegantes al sitio donde se desarrolla su actividad.

Con la intención de elaborar una crítica de la mentalidad del *homo faber*, que origina el desplazamiento de la acción por la fabricación, Arendt rechaza todo intento de “funcionalización de la política; para ello, distinga entre *praxis* (actividad realizada sin finalidad externa alguna) y *poiesis* (actividad en la que se ejecuta un plan conforme a un fin), con lo que adjudica la noción de *praxis* a la política”.⁵³ De esa forma pone al descubierto que, cuando la acción se concibe a la luz del esquema medios-fines correspondiente a la *poiesis*, deja de ser tal. Veamos con detenimiento cuáles son los rasgos esenciales que distinguen una actividad de otra.

1. Todo proceso productivo persigue un fin predeterminado, atendiendo al cual cabe identificar el momento en que ha llegado a término. La *praxis* no persigue otro fin que el perfeccionamiento de quien la realiza.

2. El *homo faber* es incapaz de comprender que un determinado fin no pueda, a su vez, convertirse en medio. La pretensión de concebir la totalidad de las cosas como producto de la fabricación es un atributo distintivo del *homo faber*, que refleja su modo de habitar el mundo. Tal perspectiva entraña una deformación de la vida activa, que procede de “la generalización de la experiencia de fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres”.⁵⁴ Puesto que se trata de la expresión más elevada de la vida activa, a la que no cabe pensar como medio para algo, lo propio de la acción es la espontaneidad. El sentido de la acción radica en ella misma. Puesto que su propósito es exclusivamente el perfeccionamiento del agente.

3. El fin de la *poiesis* decide los criterios orientadores del proceso productivo. De la *praxis* no cabe afirmar que persiga un fin, sino que posee un sentido. La acción política no responde a motivaciones y fines. “El sentido de la política es la libertad”.⁵⁵ Si la acción es autónoma, es debido a que

⁵³ Julián García Labrador, “Lo viejo y lo nuevo: la fenomenología del mundo y la ontología política en Hannah Arendt”, *Analecta Política*, 8 (14), 2018, p. 51.

⁵⁴ Hannah Arendt, *La condición humana*, Argentina, Paidós, 2009, p. 175.

⁵⁵ Hannah Arendt, *Qué es la política*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 144.

posee criterios específicos para su realización. Por lo que es evaluada por “su habilidad de revelar la identidad del agente, para afirmar la realidad del mundo, para actualizar nuestra capacidad de libertad y dotar nuestra existencia de sentido”.⁵⁶ Conclusión que conduce a Arendt a negar incluso que la acción esté dirigida a la buena vida.

4. Tanto la acción como sus manifestaciones son finitas. La fabricación, por el contrario, posibilita la existencia de realidades concretas, cuya duración excede la que corresponde a la vida del productor. El desplazamiento de la acción por la fabricación responde a la necesidad de asegurar su durabilidad.

5. La fabricación es un proceso que se realiza conforme a un modelo previo, al cual tienen que adecuarse cada uno de los productos. Dicho modelo garantiza la homogeneidad de lo producido. Con el triunfo de la mentalidad propia del *homo faber*, “ideas eternas fungen como modelos y criterios para la dirección de una vida política segura y confiable, correspondiente a la imagen arquetípica; es decir, como directrices de una actividad a proyectar y estándares para la evaluación de los resultados obtenidos”.⁵⁷

6. La fabricación posee un inicio y un fin definitivos, susceptibles de predicción certera. El inicio tiene que ver con la voluntad de producir —y no necesariamente con el proyecto de satisfacer una necesidad. El fin último de la fabricación es el producto, que en sí mismo es una realidad definitiva. Por el contrario, la acción es imprevisible. Lo cual se debe a “la coexistencia de otros actores, que no solo cambian lo que yo he hecho (apartándolo de lo pretendido), sino que constituyen el presupuesto sin el que yo no podría actuar”.⁵⁸

7. Los productos de la fabricación siempre pueden ser deshechos o modificados. La acción es irreversible.

⁵⁶ Maurizio Passerin d'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London and New York, Routledge 1994, p. 66.

⁵⁷ Marco Estrada, *El uno y los muchos: voluntad y soberanía en la filosofía política de Hobbes, Rousseau, Schmitt, Agamben y Arendt*, México, El Colegio de México, 2022, p. 106.

⁵⁸ Hannah Arendt, *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 82.

Conclusiones

Para Arendt, el pensamiento es una actividad suscitada por los acontecimientos del mundo. De ahí que, como pensadora esencial, asuma el compromiso de analizar los conceptos fundamentales del pensamiento político de Occidente, a fin de desentrañar las experiencias que les dieron origen y, de ese modo, exhibir que el triunfo de la racionalidad instrumental científico-técnica es responsable de que, al quedar truncada la posibilidad de actuar, la condición humana quede abolida.

A lo largo del presente artículo se ha hecho ver que su análisis de los conceptos fundamentales de la tradición del pensamiento político encierra un componente de

experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político.⁵⁹

Muñoz está en lo correcto al afirmar que Hannah Arendt no concibe las categorías políticas de la tradición “como si fueran testamentos, sino como fragmentos que deben ser repensados”.⁶⁰ Al analizar dichos conceptos, su intención no ha sido convocar al Occidente contemporáneo para que retorne a la Antigüedad, sino dilucidar las experiencias políticas subyacentes y, de ese modo, arrojar luz sobre la abolición de la condición humana.

La realización de dicho análisis pone de manifiesto, que la acción singulariza. Por el contrario, la conducta atenta contra la natalidad y la pluralidad por cuanto produce una condición homogénea.

⁵⁹ Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p.21.

⁶⁰ María Tera Muñoz, *Hannah Arendt: nuevas sendas para la política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas Editores, 2020, p. 35.

Lo que el Estado moderno promueve no es la acción ciudadana, sino una serie de conductas, susceptibles de ser calculadas con fines administrativos. El triunfo del cálculo estadístico de la conducta pone de manifiesto la abolición de la acción.

De acuerdo con Arendt, uno de los principios de la economía moderna es la sustitución de la acción por el comportamiento. Tal desplazamiento, que “coincidió con el auge de la sociedad y que, junto con su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia social por excelencia”.⁶¹ La igualdad moderna es consecuencia de la abolición de la acción. El presupuesto básico de dicha igualdad es la exclusión de la excelencia.

La condición humana queda abolida tan pronto surge la pretensión de “refundar las condiciones estructurales del mundo de la vida y del mundo de la Historia, al punto de que los seres humanos individuales resultaran superfluos y la condición humana, capaz de pensar y actuar con sentido, fuera el factor a eliminar”.⁶²

El auge de “lo social” implica el “predominio de la administración de la necesidad a gran escala [...] que borra la distinción entre lo privado y lo público. Así, se anula la participación y se reduce la política a la gestión técnica de los asuntos públicos”.⁶³ En tales circunstancias, lo único que importa es la mutua dependencia y el aseguramiento de la vida, en su sentido biológico mas no político. De modo que el ámbito de la libertad desaparece y solo queda la necesidad vinculada a las necesidades domésticas. La Modernidad inaugura una “situación inédita de desarraigo que ha llevado al hombre moderno a entender la libertad política como libertad de la política, como desinterés por el mundo en tanto que tejido de relaciones”.⁶⁴

⁶¹ Hannah Arendt, *La condición humana*, Argentina, Paidós, 2009, p. 52-53.

⁶² Agustín Serrano de Haro, “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt. Investigaciones Fenomenológicas”, *Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, No 6., 2008, p. 303.

⁶³ María Tera Muñoz, *Hannah Arendt: nuevas sendas para la política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas Editores, 2020, p. 76.

⁶⁴ Fina Birulés, *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 165-166.

El carácter fenoménico de la política alude a que constituye una acción reveladora de la identidad personal (quien se es) en un ámbito de aparición (la esfera de lo público), que requiere la presencia de otros. A estos últimos se les considera pares (en tanto que iguales) y, al mismo tiempo, se reconoce su diferencia por cuanto tienen, por el solo hecho de haber nacido, la capacidad de transformar el mundo y de convertirse en alguien capaz de comenzar algo nuevo, en tanto que gozan de libertad. De donde se sigue que el desplazamiento de “lo político” por “lo social”; de la acción por la fabricación, deriva en la abolición de la condición humana.

La gravedad de tal suceso obedece a que, sin espacio público no hay forma de pronunciar acciones ni discursos para singularizarse y devenir alguien. En tal caso, la acción política es sustituida por la fabricación.

Perspectiva de interioridad: el humanismo materialista de Jean-Paul Sartre

Perspective of Interiority: The Materialist Humanism of Jean-Paul Sartre

Santiago Moreno Tonda*

Resumen

Frente a las múltiples crisis que atraviesan las humanidades, este artículo examina la propuesta filosófica de Jean-Paul Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*. Esta obra plantea una visión antropocéntrica singular que permite comprender la especificidad humana sin derivar en una “antropolatría”, al tiempo que desarrolla una epistemología de corte humanista. Estos aspectos del enfoque sartreano ofrecen claves relevantes para pensar las actuales crisis de la verdad y del humanismo.

Palabras clave

Interioridad, praxis, dialéctica, humanismo.

Abstract

Considering the multiple crises affecting the humanities, this article examines Jean-Paul Sartre's philosophical proposal in the Critique of Dialectical Reason. This work offers a distinctive anthropocentric perspective that allows for an understanding of human specificity without falling into “anthropolatry,” while also developing a humanist epistemology. These aspects of Sartre's approach provide valuable insights for think the current crises of truth and humanism.

Keywords

Interiority, Praxis, Dialectics, Humanism.

* Maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción: la crisis del humanismo

En tiempos recientes, varios intelectuales del área de las humanidades han advertido múltiples crisis del saber que impactan la conciencia social en su conjunto. El diagnóstico de espectro más amplio es el de Guillermo Hurtado, quien sostiene que impera una “crisis de la verdad”, tan grave como la amenaza de un conflicto nuclear que podría terminar con nuestra especie.¹ En el campo de la Historia, varios historiadores han registrado esta tendencia en términos de una “crisis epistemológica” o “crisis del sentido”.² Incluso, han aseverado que actualmente la Historia se encuentra sumida en una crisis debido a que los estudiosos del acontecer histórico han adoptado la ininteligibilidad del pasado como premisa teórica.³

Esta situación coexiste con otro fenómeno igualmente problemático. En la década pasada, las filósofas Martha Nussbaum y Carla Cordua señalaron la “crisis silenciosa”⁴ de las humanidades debido al declive de la demanda de estas disciplinas en provecho de saberes técnicos o de enfoque STEM (Ciencia, Tecnología, Ingeniería y Matemáticas), que podrían ofrecer resultados más inmediatos a un criterio atenido a la rentabilidad. Cordua sostiene que este retroceso de los estudios humanísticos constituye la “verdadera crisis del mundo actual”.⁵

El problema de las humanidades y del humanismo cobró cierta importancia en México cuando el proyecto nacional del sexenio anterior se

¹ Guillermo Hurtado, *Biografía de la verdad. ¿Cuándo dejo de importarnos la verdad y por qué deberíamos recuperarla?*, México, Siglo XXI, UNAM, 2024, p. 128.

² Luciano Concheiro San Vicente y Ana Sofía Rodríguez Everaert, “Crisis e historia”, en Alfredo Ávila, *et al.*, *Ecós de Historia, ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 2023, p. 115.

³ Marialba Pastor, “La heurística y la hermenéutica históricas en tiempos de la posverdad”, en *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, no. 3, junio 2020.

⁴ Martha C. Nussbaum, *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, trad. María Victoria Rodil, Buenos Aires, Katz, 2010, p. 19.

⁵ Carla Cordua, “La crisis de las humanidades”, en *Revista de filosofía*, Universidad de Chile, vol. 68, 2012, p. 8.

distinguió por una reivindicación de dicha tradición de pensamiento al anunciarla como su fundamento ideológico bajo el nombre de “humanismo mexicano”. Las humanidades también se vieron destacadas formalmente bajo aquella administración con la Ley General en materia de Humanidades, Ciencias, Tecnologías e Innovación de 2023, con la cual este conjunto de disciplinas fue formalmente reconocido como una necesidad indispensable para la sociedad.

Sin embargo, en medio de estas reivindicaciones ideológicas o formales, subsiste un rechazo generalizado hacia el humanismo en el ámbito académico, especialmente hacia un elemento intrínsecamente asociado a esta corriente: el antropocentrismo. Por ejemplo, este es uno de los contenidos que Josu Landa encuentra cuestionable en el humanismo renacentista.⁶ De ahí que se opte por reivindicar filosofías caracterizadas por cuestionar la centralidad ética, epistemológica y ontológica del ser humano;⁷ en todo caso, se inclinan por un humanismo no antropocéntrico basado en autores como Martin Heidegger,⁸ donde el horizonte humano sería relegado en provecho de una perspectiva más fundamental: la apertura del ser o la experiencia relacional con el mundo como el verdadero sentido del humanismo. Varios historiadores también adoptan esta postura cuestionando la clave antropológica para la comprensión de la historia.⁹ De este modo, es adecuado hablar de una crisis del humanismo en su sentido antropocéntrico.

Este panorama de múltiples crisis puede ser abordado a partir de la tensión entre humanismo y verdad; dos elementos de una unidad orgánica que se ha visto desgarrada. Como afirma Hurtado, la verdad se encuentra esencialmente vinculada al sentido de la vida humana y viceversa;¹⁰ en

⁶ Josu Landa, *Humanismos primordiales*, México, CONAHCYT, 2024, p. 172.

⁷ Gabriel Fierro Niño, “La Biblia y la lectura poshumanista. Nuevas inquietudes hermenéuticas”, en *Intersticios*, México, núm. 56, 2022, p. 160.

⁸ José Rodolfo Pérez Molina, “El cristianismo en pro del humanismo”, en *Intersticios*, México, núm. 56, 2022, p. 176.

⁹ Cfr. Elías Cárdenas Ayala, “Historia, ¿para quién?”, en Ávila, *et al.*, *op. cit.*, p. 100.

¹⁰ Hurtado, *op. cit.*, p. 44.

tanto que permite la asociación entre individuos y garantiza una eficacia práctica, la verdad es un proyecto primordial de todo ser humano.

Siguiendo esta línea de interpretación que interviene en nuestro horizonte intelectual caracterizado por dicha crisis, en el presente ensayo buscaremos esbozar la propuesta de la obra filosófica tardía de Jean-Paul Sartre (1905-1980): la *Crítica de la razón dialéctica* (1960),¹¹ donde encontramos un intento de fundamentación de la verdad como un proceso que deviene junto con la humanidad. En este sentido, la inteligibilidad de la realidad humana se alcanzaría en la medida en que la lógica que presenta toda práctica individual se extiende a lo largo de la experiencia hasta su momento más rico y concreto como experiencia de la historia. Sartre estaría buscando explicitar cómo es que el momento activo o proyectual de los seres humanos, que nos distingue como seres libres, es también la “dialéctica constituyente” que vuelve posible la aprehensión de su propio mundo, de la historia.

La recepción de la *Crítica*

La *Crítica* tiene un cometido que ataca doblemente la crisis de nuestra coyuntura intelectual al proponer y desarrollar un humanismo racionalista. Por esta razón fundamental, ha sido una obra marginada, olvidada e incluso, no es exagerado decirlo, sepultada por la mayor parte de sus exégetas en la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI. Como ha mostrado María del Rosario Zurro, la tentativa sartreana fue rechazada por diferentes corrientes de pensamiento desde su aparición en 1960.¹² Pensadores de tradición marxista como Roger Garaudy,¹³ Lucien Sève,¹⁴ Henri Lefebvre¹⁵

¹¹ En adelante, me referiré a esta obra como *Crítica*.

¹² María del Rosario Zurro, “La *Crítica de la razón dialéctica*, una tarea pendiente”, en *Revista de Filosofía*, No. 35, 2005, p. 177.

¹³ Roger Garaudy, *Preguntas a Jean-Paul Sartre, precedidas por una carta abierta*. Trad. de Héctor P. Agosti. Buenos Aires, Ediciones Procyon, 1964, 114 pp.

¹⁴ Cfr. Zurro, *op. cit.*, p. 171.

¹⁵ Henri Lefebvre, “Critique de la critique non-critique”, en *La Nouvelle Revue Marxiste*, no. 1, 1961, pp. 57-79.

o Adolfo Sánchez Vázquez,¹⁶ entre otros, objetaron un subjetivismo e individualismo que alejaría el planteamiento de Sartre del de Karl Marx. De otro lado, sociólogos del ámbito francés, como Georges Gurvitch,¹⁷ Pierre Bourdieu¹⁸ y Raymond Aron, también rechazaron íntegramente la *Crítica*, pero ahora haciendo hincapié en un trascendentalismo de talante hegeliano que estaría suprimiendo la libertad en provecho de una totalización metafísica. Inclusive, se llega a afirmar que se trata de un planteamiento fascista.¹⁹ Una lectura análoga está en la recepción de filósofos como Hannah Arendt²⁰ o Bernard-Henri Lévy.²¹ Y, desde luego, hay que recordar la polémica con los estructuralistas, donde el humanismo fue el punto más controvertido. Este debate comenzó con la publicación de *El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss en 1962, continuó con las críticas de Louis Althusser en *Para leer El Capital* de 1965, y se prolongó hasta los intercambios con Michel Foucault en varias entrevistas.²²

Finalmente, encontramos la recepción negativa de la *Crítica* en la propia corriente de estudiosos del pensamiento sartreano como Wilfrid Desan,²³ Ignacio Sotelo,²⁴ Celia Amorós,²⁵ Jorge Martínez Contreras,²⁶ José Luis Rodríguez²⁷ y, más recientemente, Stéphane Vinolo,²⁸ todos coinciden, al igual que los autores anteriores, en que la *Crítica* es un

¹⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, “Praxis, razón e historia” y “Praxis y violencia”, en *Filosofía de la praxis*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2003, 532 pp.

¹⁷ Georges Gurvitch, *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 221.

¹⁸ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, trad. Ariel Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007, p. 74.

¹⁹ Raymond Aron, *Historia y dialéctica de la violencia*, trad. Oswaldo Barreto, Caracas, Monte Ávila, 1975, p. 113.

²⁰ Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, trad. Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2005, pp. 121-122.

²¹ Bernard-Henri Lévy, *El siglo de Sartre*, trad. Juan Vivanco, Barcelona, Ediciones B, 2001, p. 501.

²² Cfr. Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, p. 217.

²³ Wilfrid Desan, *El marxismo de Jean-Paul Sartre*, trad. H. D'Alessio, Buenos Aires, Paidós, 1971, 412 pp.

²⁴ Ignacio Sotelo, *Sartre y la razón dialéctica*, Madrid, Tecnos, 1967, 158 p.

²⁵ Celia Amorós, “El concepto de razón dialéctica en J. P. Sartre”, en *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, Vol. 1, No. 2, junio 1971, pp. 103-116.

²⁶ Jorge Martínez Contreras, *Sartre, la filosofía del hombre*, México, Siglo XXI Editores, 1980, p. 472.

²⁷ José Luis Rodríguez, *Jean-Paul Sartre: La pasión por la libertad*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2004, 447 pp.

²⁸ Stéphane Vinolo, *Jean-Paul Sartre: un siglo de libertad*, Quito, Universidad San Francisco de Quito, 2022, 177 pp.

proyecto fracasado. Además de los ataques, la animadversión hacia esta obra también se ha expresado en silencios que han decidido omitirla de la historia intelectual de Francia. Vemos su sorprendente ausencia en La saga de los intelectuales franceses de François Dosse, donde la *Crítica* no es mencionada a lo largo del texto ni figura en la bibliografía.²⁹

El reproche que atraviesa la mayor parte de la recepción de la *Crítica* es la perspectiva antropocéntrica que implicaría, supuestamente, una ontología dualista coherente con la otra gran obra filosófica de este intelectual: *El ser y la nada* (1943). Por ello, Carla Cordua valora el pensamiento de Heidegger por encima de Sartre,³⁰ o María del Carmen López Sáenz privilegia a Maurice Merleau-Ponty sobre el presunto dualismo cartesiano de la *Crítica*. Para las dos filósofas, estos interlocutores del pensador parisino habrían llegado más lejos por pensar la copertenencia del ser humano con el mundo como una experiencia fundamental.

Empero, conviene revisar la propuesta sartreana para determinar qué tipo de antropocentrismo está siendo argumentado en la *Crítica*, valorar si corresponde a un dualismo que parte de la distinción absoluta entre el ser humano y el mundo, de una relación causal y de dominio en la que el primero es definido como una libertad incondicionada. Esta es la crítica que se le ha imputado a Sartre desde *El ser y la nada*.³¹ Por el contrario, nosotros nos preguntamos si podemos encontrar instrumentos conceptuales para pensar un antropocentrismo dialéctico, no escindido ni contrapuesto a la naturaleza y que pueda prestar un servicio a nuestra coyuntura intelectual contemporánea.

²⁹ Cfr. François Dosse, *La saga de los intelectuales franceses. I. El desafío de la historia (1944-1968)*, trads. Juanmari Madariaga y Francisco López Martín, Madrid, Akal, 2023, 620 pp.

²⁹ *La saga de los intelectuales franceses. II. El porvenir en migajas (1968-1989)*, trads. Francisco López Martín y Ana Useros Martín, Madrid, Akal, 2023, 688 pp.

³⁰ Carla Cordua, "Sartre y la crítica de la filosofía de la historia", en *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*, Mérida, Venezuela, Universidad de los Andes, 1994, p. 55.

³¹ Desde las críticas de filósofos como Georg Lukács (*La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, La Pléyade, p. 93) o Merleau-Ponty (*Las aventuras de la dialéctica*, trad. León Rozitchner, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, p. 220), hasta publicaciones más recientes, (Cfr. "La respuesta sartreana a la pregunta por el sentido de la existencia", en *Intersticios*, México, núm. 56, 2022, pp. 88-108) han señalado las consecuencias que implica un subjetivismo extremo o una libertad absoluta, tal como estaría planteada en *El ser y la nada*.

La praxis individual y el método progresivo-regresivo

Sartre emprende la *Crítica de la razón dialéctica* partiendo de la praxis individual. Ésta comienza su desarrollo a partir de la experiencia de la necesidad como un impulso hacia la saciedad que expresa una contradicción vivida como “falta” entre el organismo y su entorno; lo que los muestra en una relación original de reciprocidad, ya que el ser vivo depende del mundo inerte al mismo tiempo que se ve determinado como ser material para poder actuar sobre la materia. Es decir, debe hacerse medio de sí mismo para modificar un mundo originariamente inadecuado a él; se vuelve inercia para actuar sobre la inercia. A partir de esta primera negación se activa el acto que apunta a una superación: una negación de negación. En tanto totalidad que busca ser conservada, el organismo descubre su entorno como un campo de posibilidades unificado por un fin totalizador, como “la unidad de los recursos y los medios”.³² Así, al mismo tiempo que el ser vivo es un ser material, transforma al mundo en una totalidad organizada.

Este movimiento motivado por la necesidad como negación de negación, que totaliza prácticamente el mundo al adecuarlo para sí como una totalidad material, es lo que Sartre entiende por praxis. Debido a que el humano como organismo práctico constituye la totalidad que impulsa activamente esta síntesis, puede decirse que su ser conforma un “interior” diferenciado de una exterioridad que es perpetuamente interiorizada. En ese sentido, los seres humanos mantenemos relaciones de interioridad con el mundo que se caracterizan por ser activas, recíprocas e inmediatas. A su vez, para Sartre, este tipo de despliegue del ser es lo que caracteriza la dialéctica: una acción recíproca en el interior de una totalización en curso, que no es otra cosa más que el ser vivo en su reproducción conservándose como ser material, interiorizando la materia y luego exteriorizándola.

³² Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I: Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I: De la “praxis” individual a lo práctico inerte*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 2011, p. 238.

El ser humano se distingue de otras formas de vida por este segundo momento, que consiste en la modificación práctica de la materialidad circundante a partir de una finalidad que crea una totalidad pasiva y pluralizada; esta última conformada por totalidades parciales que son permanentemente transformadas por la praxis y que no dejan de tener a la totalización activa y orgánica como su unidad profunda. Sólo sobre una organización práctica de la materia hacia un fin puesto por la acción se concibe la posibilidad de crear herramientas. Es decir, para Sartre los humanos crean un lazo de interioridad objetivamente exteriorizada después de “interiorizar la exterioridad”,³³ como hacen todos los seres vivos. En la *Crítica*, esto es propiamente lo que define la estructura del proyecto o el momento trascendente en la experiencia humana: la exteriorización de la inmanencia, que implica una relación de interioridad entre dos estados de la materia.

La concepción ontológica aquí expuesta es, en primera instancia, monista: “el sólo monismo que *parte del mundo humano* y que *sitúa* a los hombres en la Naturaleza, es el monismo de la materialidad”.³⁴ Se trata sencillamente de verificar que dentro del universo material un tipo de materialidad se especifica del conjunto, pero no por suprimir su estatuto como ser material, sino todo lo contrario, pues vemos que la estructura proyectiva puede actuar sobre la materia en la medida en que es materia, de modo que la trascendencia contiene en sí la inmanencia y sólo le agrega el ser exteriorizada. El dualismo, que parte de la diferencia específica del ser humano respecto de otros seres orgánicos o inorgánicos, es derivado del materialismo, es decir, “*es dualista porque es monista*”.³⁵ Para Sartre, esta es la perspectiva que integra su propuesta con la de Karl Marx, pues el pensador de Tréveris habría sido el primero en asumir la singularidad concreta de la existencia humana.

También vemos que esta experiencia originaria de la dialéctica porta su propia inteligibilidad, debido a que el proceso dialéctico arriba descri-

³³ *Ibid.*, p. 236.

³⁴ *Ibid.*, p. 347.

³⁵ *Ibid.*, p. 172.

to queda objetivado en el resultado. En efecto, toda acción humana puede ser explicada por su producto, en tanto que contiene las condiciones de partida y la finalidad. La objetivación como subjetividad objetivada o interioridad exteriorizada es el momento en que el proyecto realiza su sentido; “lo que quiere decir *a la vez* que lo vivido en tanto que tal encuentra su lugar en el resultado, y que el sentido proyectado de la acción aparece en la realidad del mundo para tomar su verdad en el proceso de totalización”.³⁶ Este conocimiento inicialmente es una progresión en el sentido de que progresa hacia el resultado objetivo: una acción en curso es comprensible por las condiciones materiales de las que parte el agente, dado que quedan significadas como un campo instrumental de un fin objetivado. Simultáneamente, es también una regresión porque se puede regresar a la acción original desde su producto; la obra producida por la empresa remite a su fin original.

Este movimiento doble ocurre por la propia estructura significativa de la acción teleológicamente conducida, o por la exteriorización intencional de la interioridad. Dice Sartre: el hombre “es un ser significativo, ya que nunca se puede comprender ni el menor de sus gestos sin superar el presente puro y sin explicarlo con el porvenir. [...] El hombre construye signos porque es significativo con su realidad y es significativo porque es superación dialéctica de todo lo que está simplemente dado”.³⁷ Para los seres humanos, “en todo momento todo es siempre significativo y las significaciones nos revelan a hombres y relaciones entre los hombres a través de las estructuras de nuestra sociedad”.³⁸ Por ello, este conocimiento es la “comprensión fundamental de la realidad humana en todos y en cada uno; y esta comprensión, siempre actual, está dada en toda praxis”.³⁹ A partir de esta “inteligibilidad original”,⁴⁰ Sartre propone el célebre método regresivo-progresivo de Henri Lefebvre, que a su vez retoma de Marx,⁴¹

³⁶ *Ibid.*, p. 91.

³⁷ Sartre, *op. cit.*, 2011, p. 132.

³⁸ *Ibid.*, p. 135.

³⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 208.

⁴¹ Lefebvre refiere que este método es el que Marx expone en el apartado “III. El método de la

como un método válido en todos los dominios de la antropología para integrar la historia y la sociología, o el análisis genético-diacrónico y el análisis estructural-sincrónico.

Este es el método empleado en la *Crítica* y da lugar a su estructura, pero no para reconstruir una o varias praxis individuales o comunes a partir de la tensión entre sus fines y sus medios ilustrada en su objetivación. Son más bien las estructuras trans-históricas de toda praxis las que hacen posible la historia en tanto que constituyen los lazos formales que se dan siempre en la experiencia humana. Se trata de un esfuerzo que trasciende la remisión de una praxis a su intención, puesto que en la historia la mayoría de las veces se pierden las finalidades de los agentes en resultados no concebidos por ellos; pero aun así deben ser explicables como realidades que surgen de la misma praxis y no como algo extraño e incognoscible a ella, de ahí que diga Sartre: “veremos que lo inhumano se presenta con aspecto de humano”.⁴² Nuestro autor denomina “intelección” a esta forma más general del conocimiento que sigue siendo, como la comprensión, “permeabilidad de lo real en la *praxis* racional”,⁴³ que aprehende las estructuras del desarrollo humano que se configuran más allá de su intención individual o grupal.

Monismo de la materia

Para hacer posible esta empresa teórica, se vuelve fundamental el “monismo de la materialidad” que parte de reconocer la singularidad del organismo vivo que somos los seres humanos y la singular relación que guardamos con el resto de materia orgánica e inorgánica. Como señaló Michael Theunissen a los pocos años de aparecer la *Crítica de la razón dialéctica*, la obra sartreana de madurez porta la novedad respecto de *El ser y la*

economía política” de la introducción de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858 (Henri Lefebvre, Tiempos equívocos*, trads. José Francisco Ivars y Juan Isturiz Izco, Barcelona, Kairós, 1976, p. 144). A su vez, Sartre cita pasajes de este mismo apartado, pero atribuye a Lefebvre la elaboración del método en sus momentos constitutivos aplicables a toda investigación antropológica.

⁴² Sartre, *op. cit.*, 2011, p. 141.

⁴³ *Ibid.*, p. 225.

nada de introducir a la materia como mediación fundamental de las relaciones intersubjetivas.⁴⁴ Asimismo, esta es la clave que podrá trascender el horizonte de la intencionalidad para adentrarse en las estructuras, las clases sociales, las praxis grupales, las instituciones y, en última instancia, la historia. En palabras del parisino, la materia “es la condición de exterioridad interiorizada para que haya una historia, y esta condición de principio es la exigencia absoluta de que *haya* una necesidad de la Historia en el centro de la inteligibilidad”.⁴⁵ Esta guía interpretativa le permitirá a Sartre hablar de su tiempo, que en buena medida sigue siendo el nuestro como una “totalización sin totalizador” en la que, a pesar de no haber un sujeto omnisciente, es posible desentrañar “un sentido *práctico* de la totalización histórica”.⁴⁶

En la *Crítica*, la materia figura como el “motor pasivo” del devenir humano. Pero este condicionamiento, irreductible a la intención subjetiva, cobra su efectividad en la medida en que la materia es cristalización de la praxis humana, en tanto que sintetiza las acciones de los individuos y grupos que la significan. Inversamente, dice Sartre, la materia opera sobre los agentes como “reflejo pasivo de la *praxis*”⁴⁷ que se vive como exigencia. Es así como la acción original se puede volver contra sí misma, cuando una primera praxis modifica la materia y, posteriormente, esta materia trabajada impone su legalidad a una nueva praxis. Puede ocurrir que la finalidad originaria de la acción se pierda e incluso que se vuelva “contra-finalidad”. Sartre denomina a este nivel de la experiencia como lo “práctico-inerte”, cuando un resultado común no previsto y no racional para los agentes presupone su separación radical, su atomización, pero a la vez los unifica pasivamente porque impone un destino y un mismo marco de posibilidades. En la *Crítica*, las primeras unidades sociales que imprime la materialidad son los “colectivos”, y el tipo de intersubjetividad

⁴⁴ Michael Theunissen, *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, México, FCE, 2013, p. 266.

⁴⁵ Sartre, *op. cit.*, p. 223.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 324.

que los constituye es denominada “serialidad”. Ésta consiste en la separación de los proyectos que imposibilita una praxis común.

Sartre ilustra la circularidad de la materia y el ser humano en el papel que tuvieron los metales preciosos a fines del siglo XVI y principios del XVII, cuando las importaciones de plata y oro de América a España crecieron exponencialmente. La península ibérica estaba bajo una monarquía absoluta que gobernaba con altas restricciones proteccionistas y control de aduanas, al mismo tiempo que era un país con determinadas condiciones geográficas, geológicas y climatológicas que funcionaban como barreras naturales. Esta nación era una materialidad a la vez que una praxis, una empresa política común a la vez que un conjunto de condiciones naturales y estructuras sociales. Con este punto de vista, Sartre recupera la noción del Mediterráneo de Fernand Braudel como “vacío creador”.⁴⁸ El espacio geográfico se descubre como condicionador condicionado y “se puede hablar del ‘Mediterráneo’ como una simbiosis real entre el hombre y la cosa, que tiende a petrificar al hombre para *animar* a la materia”.⁴⁹ Bajo esta doble determinación de praxis e inercia, el oro se fugó contra la intención de la Corona española por medio de fraudes o pagos de importaciones a otros países. De este modo, el movimiento del metal precioso actúa contra las intenciones originales de los agentes que la significaron como riqueza y mercancía, en tanto que una multiplicidad de actos aislados produjo, sin quererlo, un empobrecimiento sistemático. Este resultado común vuelve esencial a la materia e inesenciales a los sujetos, quienes quedan unificados por esta nueva inercia que han provocado y ahora los determina.

La materia así definida reúne tanto el pensamiento de Emile Durkheim: “tratar como cosas a los hechos sociales”, como el de Max Weber: “los hechos sociales no son cosas”; pues se trata de una acción recíproca que descubre a los fenómenos sociales como cosas en la medida en que “*todas las cosas*, directa o indirectamente, son hechos sociales”.⁵⁰ De esta forma, la praxis es el principio de inteligibilidad de la materia, concebida ésta

⁴⁸ *Ibid.*, p. 334.

⁴⁹ *Ídem.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 345.

última como espacio geográfico que se vuelve motor de la historia. Esto en la medida en que la praxis es perpetua interiorización de la exterioridad. Por ello, la materia pura no existe en la experiencia humana, siempre lidiamos con un campo de acción. Cuando ésta se escapa a la intención y la condiciona contra su voluntad no es sino la actividad revertida que ha sido producida por otros proyectos; sólo a la luz de la praxis es que las realidades materiales pueden ser independientes de los individuos y actuar sobre ellos como praxis invertida. Como afirma Alexandre Feron,

es cierto que lo “práctico-inerte” se da como resultado de una praxis (es decir de una objetivación), pero parece irreductible a la pura inercia: se presenta como una pasividad que puede acoger, preservar y redespigar una acción particular, es decir, “actuar” a su vez, situándose así más allá de la oposición entre pasividad y actividad.⁵¹

La reciprocidad como trascendencia de la alienación

La materia así entendida no figura en una oposición absoluta en la estructura de la praxis individual, donde hay transparencia entre los fines y sus resultados. Tampoco podríamos hablar de una inercia insuperable en las realidades sociales trascendentes respecto de la intencionalidad y que se vuelven “contra-finalidades”, pues la dialéctica constituyente de la totalización práctica no sólo es la condición de posibilidad de su efecto pasivo, sino que lo práctico-inerte es también un estatuto dinámico y superable por los seres humanos gracias a su propia cualidad proyectual. Las condiciones para esta superación podemos encontrarlas en la teoría de la reciprocidad de Sartre, expuesta en el capítulo B: “De las relaciones humanas como mediación entre los distintos sectores de la materialidad”. Aquí se expone la estructura básica de las relaciones sociales como reconocimiento mutuo de los seres humanos en tanto proyectos y medios de un proyecto. En otras palabras, todo individuo simultáneamente objetiva y es

⁵¹ Alexandre Feron, “De la crise du marxisme à la *Critique de la Raison dialectique. Vers une anthropologie structurelle et historique*”, en *Le Moment marxiste de la phénoménologie française: Sartre, Merleau-Ponty, Trần Đức Thảo*, París, Springer, 2022, p. 401. (Traducción propia)

objetivado; me hago objeto en la medida en que hago del otro un objeto. Empero, en este “lazo elemental” que une en una mutua afectación por la presencia de otra praxis, se establece un límite y una insuficiencia en la captación del campo práctico sobre el cual actuamos, porque la objetividad a la luz de otra praxis implica otro desvelamiento que no podemos aprehender inmediatamente. De este modo, cada praxis como desarrollo dialéctico se ve afectada en su interior y se define en relación con la praxis totalizadora que ejerce otra persona.

Para superar esta separación entre dos proyectos, Sartre sostiene que es necesario un tercero que permita totalizar la reciprocidad diádica que, inmediatamente, se limita a ser una doble ignorancia de dos centros divergentes. El tercero puede percibir la reciprocidad como realidad que trasciende a cada término de la relación y, por ello, puede postular un fin que integre a ambos, como en un proceso de trabajo donde dos praxis convergen en un objetivo trascendente. Ello no significa que la jerarquía del tercero sea permanente, más bien sería un estatuto intercambiable y dinámico, pero necesario en toda relación humana: “La formación binaria, como relación inmediata de hombre a hombre, es el fundamento de toda relación ternaria; pero inversamente, ésta, como mediación del hombre entre los hombres, es el fondo sobre el cual se reconoce la reciprocidad como ligazón recíproca”.⁵² En la *Crítica*, esta reciprocidad básica es el fundamento de las relaciones antagónicas a las que denomina “reciprocidad negativa”. En ese sentido, la violencia no es una relación social originaria o natural, sino una configuración derivada de este vínculo elemental que posibilita también una “reciprocidad positiva”. En la primera, ambos proyectos se niegan a servir de medio al proyecto del otro y en la segunda aceptan servir de medio a modo de intercambio, o bien establecen un fin común. Respecto de la forma antagónica de la reciprocidad, la *Crítica* concibe su inteligibilidad a partir de una contingencia material: la escasez, que impone una experiencia del otro como una amenaza *a priori*.

⁵² Sartre, *op. cit.*, p. 262.

Sartre refiere el estudio del *potlatch* que lleva a cabo Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* (1955) para ilustrar esta teoría. Para el intelectual, este fenómeno de intercambio de riqueza supone la reciprocidad diádica porque el otro está implicado como praxis amenazante en medio de la escasez y, ante este peligro, se instituye el don como ley o tradición que garantizan la permanencia de la cooperación. La dualidad se vuelve regla, pero Sartre agrega que ello ocurre en virtud de que existe otro punto de vista de otra totalización: “es el tercero, y sólo él, el que puede hacer que aparezca por su mediación *la equivalencia* de los bienes intercambiables y por consiguiente de los actos sucesivos”.⁵³ De este modo, Sartre interpreta el análisis del *potlatch* de Lévi-Strauss desde la reciprocidad, como relación de interioridad constitutiva de los seres humanos que, a su vez, requiere de una relación ternaria que medie y ayude a superar la separación.

El papel del tercero es de una importancia capital en la *Crítica*, no sólo porque caracteriza la forma específica de las relaciones humanas respecto de otros organismos, sino porque es la estructura propia de la reciprocidad que haría posible la superación del campo práctico-inerte que corroe la unidad de los individuos y los mantiene como colectivos, bajo una relación de atomización. Este paso es explicado desde la propia reciprocidad que se mantiene alienada, donde la cualidad totalizadora de cada uno como tercero queda provisionalmente neutralizada. La reactivación de la reciprocidad triádica ocurriría en el momento en que se hace patente un “*peligro común*” para una multiplicidad de individuos previamente unificados por una materialidad. Este instante “libera a la relación ternaria como libre realidad interindividual, como relación humana inmediata”.⁵⁴

Regularmente, el objetivo común que produce el tercero y que unifica varios epicentros de praxis quedaría restringido a una situación práctica particular, que no alcanza a cubrir la totalidad del colectivo. Pero cuando la urgencia común se impone,

⁵³ Sartre, *op. cit.*, 2011, p. 262.

⁵⁴ Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I: Teoría de los conjuntos prácticos. Libro II: Del grupo a la historia*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 34.

el objetivo del tercero se produce para él como objetivo *común* y la pluralidad de los epicentros se le descubre como unificada por una exigencia *común* (o una *praxis común*) porque *descifra* la multiplicidad serial a *partir de una comunidad ya inscrita en las cosas*.⁵⁵

La relación de alteridad es superada porque cada uno como tercero deja de ser “Otro” y se revela como individuo común; el campo de acción queda unificado por cada tercero, que se vuelve organizador de la praxis grupal. Si, inmediatamente, la reacción del colectivo a la urgencia fue de un pánico serial contagioso, el tercero puede totalizar este proceso como una acción regulada y organizada en vistas de ajustar los medios al fin. Debido al papel constituyente que tiene el tercero respecto de la realidad grupal, Sartre sostiene que sólo bajo la perspectiva de la reciprocidad triádica, del tercero como mediación, puede alcanzarse la inteligibilidad de los grupos. En efecto, cada uno descubre la praxis común como su realidad y como la mediación que lo une a cada otro. Es decir, se constituye una “reciprocidad mediada” en la que el grupo media entre los terceros, y cada tercero media entre el grupo y los otros terceros.

Vimos que el campo práctico-inerte da cuenta de la materialidad como mediación pasiva entre los seres humanos, la cual les asigna un ser común; ahora la mediación es activa, es la praxis. La reunión ya no es una inercia que establece una “comunidad ya inscrita en las cosas”, sino un acto que se define en y por cada acto individual. Siendo parte del grupo, cada quien busca integrarse a la praxis común que se descubre siempre a través del otro. Por tanto, cada reciprocidad diádica se ve mediada por una trascendencia futura a realizar y que se realiza constantemente por cada uno en inmanencia. El tercero se ve condicionado por la praxis grupal que se da por cada otro tercero, a la vez que es soberano y reconoce su libertad en la praxis del otro en tanto praxis común. La objetividad ya no aparece como alienada, sino que le es propia a cada miembro del grupo que reconoce un resultado común:

⁵⁵ *Ídem.*

es nuevo pero es mío en tanto que es resultado múltiple de *mi acción multiplicada por todas partes* y en todas partes *la misma*; al mismo tiempo, esta acción multiplicada es una sola *praxis* que desborda en todos y en resultado totalizador.⁵⁶

La reciprocidad triádica permite inteligir los eventos de intercambio como el *potlatch* y también indica las condiciones formales de posibilidad de un evento revolucionario que superase la dimensión alienante de la historia. La *Crítica* descubre que la dimensión inhumana no es pura inercia, sino que es dinámica a la luz de la dialéctica constituyente: la praxis. La alienación no es la supresión de la humanidad, sino una configuración contradictoria de la misma que mantiene neutralizada la capacidad totalizadora. De ahí que Sartre afirme: “la alienación puede modificar así los *resultados* de la acción pero no su realidad profunda. Nos negamos a confundir al hombre alienado con una cosa, y a la alienación con las leyes físicas que rigen los condicionamientos de exterioridad”.⁵⁷

Conclusión: el humanismo de la *Crítica de la razón dialéctica*

En primera instancia, parecería que esta teoría presenta una circularidad forzosa de alienación-desalienación. Esta ha sido la lectura de varios autores como Martin Jay,⁵⁸ Francisco Gil Villegas,⁵⁹ Eduardo Ranch Sales,⁶⁰ Christian Delacampagne,⁶¹ y, en un primer momento, Frederic Jameson.⁶²

⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁷ Sartre, *op. cit.*, 2011, p. 85.

⁵⁸ Martin Jay, *De la totalidad a la totalización. El marxismo existencialista de Jean-Paul Sartre*, trad. Leandro Sánchez, Medellín, Ennegativo ediciones, 2019, p. 49.

⁵⁹ Francisco Gil Villegas, “La libertad en la evolución del pensamiento político de Sartre”, en *Izta-palapa: revista de ciencias sociales y humanidades*, año 3, núm. 7, 1982, p. 345.

⁶⁰ Eduardo Ranch Sales, *El método dialéctico en Jean-Paul Sartre*, Universidad de Alicante, 1983, p. 370.

⁶¹ Christian Delacampagne, *Historia de la filosofía en el siglo XX*, Barcelona, Ediciones Península, 1999, p. 257.

⁶² Esta interpretación la encontramos en su comentario de 1971 (Frederic Jameson, “Sartre y la

No obstante, la *Crítica de la razón dialéctica* no tiene por objetivo reconstruir la historia en su devenir factual, sino sus condiciones formales de posibilidad e inteligibilidad: “no se trata de volver a encontrar el movimiento de la Historia [...] Su fin, sencillamente, es descubrir y fundar la racionalidad dialéctica, es decir, los complejos juegos de la *praxis* y de la totalización”.⁶³ Hacia 1972 Sartre volvió a aclarar esta interpretación, señalando que no se trata de una teoría cíclica, sino que comprende un desarrollo histórico, donde el marco de acciones posibles se expande o se restringe según la coyuntura.⁶⁴

Del mismo modo, André Gorz advirtió desde 1966 que el existencialista no está planteando una ley inevitable, sino una ley formal que implica una tendencia objetiva pero, al mismo tiempo, también ofrece las condiciones formales de su superación. Para Gorz, la *Crítica* “consiste en proporcionarse (y proporcionarnos) los instrumentos de la comprensión dialéctica y, con ello, los medios de plantear la cuestión de la posibilidad de suprimir lo inhumano en la historia humana”.⁶⁵ Esta circularidad no es un devenir histórico, sino en una argumentación lógica que demuestra cómo la totalización que define el modo de existir del ser humano atraviesa y constituye los múltiples estatutos de la historia, haciendo permeables para el pensamiento y transformables para la práctica las estructuras que se imponen como férrea necesidad sobre la voluntad de los individuos. Así, la experiencia de la historia sufrida como una exterioridad se muestra derivada de la experiencia de interioridad.

En ese sentido, la *Crítica* es una empresa radicalmente humanista. Sin embargo, esta perspectiva, aunque parte de la experiencia individual, no postula un cartesianismo que pretende sostener la reductibilidad de la

historia”, en *Marxismo y forma*, Akal, 2016, p. 212). Posteriormente, Jameson se autocriticó en su introducción de 2004 al primer tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*, donde dijo que es equívoco leer los conceptos de esta obra como una narración de la historia. Por el contrario, el desarrollo conceptual de la “Teoría de los conjuntos prácticos” obedecería a un argumento lógico, no histórico. (Frederic Jameson, “La Crítica de Sartre, volumen I. Una Introducción”, en *Valencias de la dialéctica*, trad. Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, p. 261).

⁶³ Sartre, *op. cit.*, 2011, pp. 187-188.

⁶⁴ John Gerassi, *Conversaciones con Sartre*, México, Sexto Piso, 2012, p. 400.

⁶⁵ André Gorz, “Sartre y Marx”, en *Cuadernos de pasado y presente*, No. 9, Córdoba, 1969, p. 41.

historia al *cogito*, como han afirmado varios intérpretes. Desde “Cuestiones de método”, el autor de *La náusea* (1938) aclara su distinción entre el papel que juega la conciencia en un sentido metodológico respecto del papel antropológico u ontológico. La *Crítica* debe partir de la conciencia en tanto que es el punto de partida de todo conocimiento, pues ofrece la primera certeza como “conciencia no tética (de) sí” que nos pone en relación inmediata con el mundo. Pero esto no contradice “el principio antropológico que define a la persona concreta por su materialidad”.⁶⁶ Ahora bien, debido a la necesidad de comenzar por la conciencia reflexiva, el ser humano tendrá entonces una situación prioritaria en términos epistemológicos, puesto que es el ser que somos nosotros. Por otro lado, vimos que en la antropología sartreana la especificidad del existente humano radica en la relación de interioridad que guarda con el mundo. En virtud de esta relación de trascendencia-inmanencia que nos define como proyectos, somos capaces de ser históricos, de construir nuestro propio desarrollo produciendo una multiplicidad de configuraciones o formas de existir, mientras que otros organismos se restringen a su naturaleza instintiva. El privilegio radica entonces en un estatuto relativo, no absoluto, en la medida en que somos un ser material igual que el resto de seres vivos. Situados en nuestro punto de vista, el humano es un animal que se distingue por exteriorizar objetivamente su interioridad y la aprehensión racional del mundo nos obliga a adoptar esta mirada si aspiramos a conocer nuestra realidad, donde vemos que el interrogador es el interrogado, somos “el ser cuestionado en su ser”.⁶⁷

Como señaló Bolívar Echeverría comentando “El existencialismo es un humanismo”, la filosofía sartreana no consiste en una “antropolatría”⁶⁸ o en un humanismo abstracto que diviniza al ser humano sobre todo el mundo inerte; simplemente recuerda la irreductibilidad de la acción humana. Sostenemos que la *Crítica de la razón dialéctica* radicaliza el mis-

⁶⁶ Sartre, *op. cit.*, 2011., p. 37.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 145.

⁶⁸ Bolívar Echeverría, “El humanismo del existencialismo”, en *Diánoia*, México, vol. LI, núm. 57, 2006, p. 194.

mo humanismo de la obra temprana del filósofo al explorar cómo esta cualidad antropológica atraviesa la realidad social. El pensador ecuatoriano sostenía que la posición de Martín Heidegger en su célebre *Carta sobre el humanismo* terminó por suprimir la libertad concreta en provecho de un ser antropomorfizado: “Sustancializado como algo o alguien de orden metaexistencial y de rasgos innegablemente cercanos a los del Dios cristiano, el ser ‘habla’ con una voz distinta del modo de ser del *dasein*, que debería ser su única voz, para que éste, en una peculiar tautología, le escuche”.⁶⁹ Con la *Crítica*, Sartre marcó distancia respecto de Heidegger afirmando que “toda filosofía que subordina lo humano al Otro distinto del hombre, ya sea un idealismo existencialista o marxista, tiene por fundamento y como consecuencia el odio del hombre: la Historia lo ha probado en ambos casos”.⁷⁰

El ferviente ataque al antropocentrismo que vemos en los autores contemporáneos, especialmente cuando se establece la igualdad absoluta entre los seres vivos, e incluso con entes no vivos, y que también encontramos expresado en la recepción de la *Crítica*, termina por diluir tanto el antropocentrismo forzoso de índole metodológica, necesario para el conocimiento humano, como la especificidad ontológica que nos caracteriza en tanto seres de libertad concreta, situados en una relación de trascendencia-inmanencia con la materialidad. No es casual que la supresión del ser humano coexista con el declive de las humanidades. La ciencia de la Historia pierde su sentido al convertirse en narrativas equivalentes que parten de una exterioridad absoluta entre el investigador y su objeto de estudio.⁷¹ El esfuerzo de la *Crítica de la razón dialéctica* contribuye al rescate del humanismo y de la verdad al exponer de qué manera la interioridad entre los seres humanos y el mundo arraiga en todos los nive-

⁶⁹ *Ibid.*, p. 197.

⁷⁰ Sartre, *op. cit.*, 2011, p. 348.

⁷¹ Véase, por ejemplo, el reciente libro de Mariana Imaz-Sheinbaum, galardonado por la Red Internacional de Teoría de la Historia y por la Comisión Internacional para la Historia y Teoría de la Historia. Esta obra está dedicada a postular que “el historiador no detecta una estructura en las fuentes, sino que *impone* un orden en los sucesos y en la información” (Mariana Imaz-Sheinbaum, *Historical Narratives: constructable, evaluable, inevitable*, Nueva York, Routledge, 2024, p. 6. Traducción propia).

les de la experiencia, de modo que la verdad deviene no como una mera correspondencia ni como significación subjetiva, sino como el resultado del proceso de interiorización de la exterioridad y exteriorización de la interioridad. El ser humano no se distingue entonces por un atributo dado que lo escinde de la naturaleza, sino, ante todo, por la relación que guarda con ella en tanto ser natural.

III. ARTE Y RELIGIÓN

Del genuino sincretismo como re-elaboración simbólico-cultural a la auténtica religiosidad popular como integración de la fe en la cultura. Una visión hermenéutico-analógica de la interculturalidad

From Genuine Syncretism as Symbolic-cultural Re-elaboration to Authentic Popular Religiosity as the Integration of Faith into Culture. An Analogical-hermeneutic Vision of Interculturality

Iván Ruiz Armenta*

Resumen

El sincretismo se ha visto muchas de las veces como algo negativo en sí mismo, pues es visto simplemente como una mezcla confusa de dos o más culturas. Empero, el sincretismo es mucho más que esto. Se trata, más bien, de una reelaboración simbólico-cultural de las culturas encontradas. Si se habla concretamente del sincretismo religioso, expresado genuinamente en la religiosidad popular, habrá que sostener que es una reelaboración simbólica de creencias, conocimientos, prácticas y formas culturales de un determinado pueblo que sostiene un encuentro con una

Abstract

Syncretism has often been seen as something negative in itself, as it is viewed simply as a confusing mixture of two or more cultures. However, syncretism is much more than this. Rather, it involves a symbolic-cultural re-elaboration of the encountered cultures. If we speak specifically of religious syncretism, genuinely expressed in popular religiosity, it must be maintained that it is a symbolic re-elaboration of beliefs, knowledge, practices, and cultural forms of a particular people who encounter a specific faith. This way of understanding syncretism

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental. ruiz.armenta.ivan@gmail.com e ivan.ruiz@universidad-uic.edu.mx

determinada fe. Esta forma de entender el sincretismo sólo es posible si se le interpreta desde la hermenéutica analógica y la teoría de la interculturalidad. Ambas perspectivas invitan a una reflexión que tenga como centro un encuentro de diálogo entre culturas desde su identidad y diferencia, pero que al mismo tiempo genera creativamente una nueva cultura. Ahondar en la explicación de estas ideas es la tarea del presente ensayo.

Palabras clave

Sincretismo; religiosidad popular; encuentro; interculturalidad; hermenéutica analógica; reelaboración simbólica.

is only possible if it is interpreted from the perspective of analogical hermeneutics and the theory of interculturalism. Both perspectives invite a reflection that has at its center an encounter of dialogue between cultures from their identity and difference, but which at the same time creatively generates a new culture. Delving into the explanation of these ideas is the task of this essay.

Keywords

Syncretism; Popular Religiosity; Encounter; Interculturalism; Analogical Hermeneutics; Symbolic Re-elaboration

Introducción

“**N**o hay hechos, sino sólo interpretaciones” escribió Friedrich Nietzsche en su obra *La voluntad de poder*. Esta frase se ha convertido en una de las favoritas para los estudiosos y promotores de la hermenéutica. A juicio de Mauricio Beuchot y su propuesta de una hermenéutica analógica, con esta frase Nietzsche quería decir “que hay hechos interpretados. Es decir, existen las dos cosas, los hechos y las interpretaciones que hacemos sobre ellos, sin desechar ni a unos ni a otras”.¹ Esta reflexión hermenéutico-analógica es una propuesta incluyente que busca no quedarse “en el univocismo positivista de los hechos, pero tampoco en el equivocismo romántico de las solas interpretaciones”.²

¹ Mauricio Beuchot, *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*, México, FCE, 2016, p. 9.

² Mauricio Beuchot, *Hechos e interpretaciones... op. cit.*, p. 64. Para un estudio exhaustivo de la hermenéutica analógica propuesta por Beuchot, puede consultarse su libro *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-Itaca, 2009.

Dicho en otras palabras, no sólo existen los hechos “unívocos”. Se toman en cuenta, claro, pues de ellos tiene que partir la interpretación. No se puede interpretar algo que no ha acontecido. Pero, por otro lado, no se puede caer en el sólo valor de la multiplicidad de interpretaciones “equívocas”. Ambos, hechos e interpretaciones, tienen que ser contemplados en conjunto a la hora de acercarse a un “texto”. Cabe decir en estas líneas introductorias que por “texto” puede y ha de entenderse lo que, según Paul Ricoeur, entiende Freud por “texto interpretable”: “no es sólo una ‘escritura’ lo que se ofrece a la interpretación, sino todo conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto por descifrar; así, pues, tanto un sueño, un síntoma neurótico, como un rito, un mito, una obra de arte o una creencia”³ son dignos de ser interpretados.

Este marco teórico es el que sirve de horizonte general al presente ensayo, que tiene por objetivo estudiar el fenómeno tan complejo que resulta ser el sincretismo religioso (el “texto”), desde sus hechos (univocismo) e interpretaciones (equivocismo), a fin de no seguir teniendo una visión sesgada de dicho fenómeno y presentarlo, desde la hermenéutica analógica y la teoría de la interculturalidad, como un proceso complejo de reelaboración simbólica, religiosa y cultural, que tiene una de sus expresiones más genuinas en la religiosidad popular.

Para cumplir este objetivo, es menester iniciar con un acercamiento general a lo que es el sincretismo religioso como hecho “unívoco”; acto seguido, se pasa a las interpretaciones “equívocas” de este fenómeno; posteriormente, asumiendo una perspectiva hermenéutico-analógica desde la teoría de la interculturalidad, se presenta al sincretismo como un proceso complejo de reelaboración simbólica, religiosa y cultural; por último, se precisa cómo el sincretismo religioso puede verse desde la religiosidad popular como una de sus más genuinas expresiones concretas.

³ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1990, p. 27.

El sincretismo como hecho “unívoco”

México es un país sumamente rico en diversidad biológica y cultural. Esto queda plasmado en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en su artículo segundo, que reza así:

La Nación Mexicana es única e indivisible, basada en la grandeza de sus pueblos y culturas. La Nación tiene una composición pluricultural y multiétnica sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellas colectividades con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional; y que conservan, desarrollan y transmiten sus instituciones sociales, normativas, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.⁴

Haciendo caso de esta descripción de nuestra Nación, podemos percatarnos de tres elementos importantes para el objetivo de este ensayo: la composición pluricultural y multiétnica, su origen en sociedades precoloniales, y su posterior desarrollo. El primero y segundo elemento no presentan mayor problema en asumirlos y promoverlos. No así el tercer elemento, puesto que este desarrollo —se quiera reconocer o no— estuvo (y sigue estando) condicionado a partir del siglo XVI por la conquista española. Para algunos este acontecimiento histórico puede ser visto como algo positivo y para otros como algo negativo.

Lo cierto de todo lo anterior es que muchas culturas y pueblos se han construido y constituido con base en este fenómeno de interrelación cultural. Y es que en realidad toda cultura es un conjunto de “adquisiciones del individuo humano heredadas e interiorizadas, asimiladas, archivadas, transformadas, a las que se accede por conocimiento con una mayor o menor influencia en lo que se es y se hace”.⁵ Occidente se construyó, por

⁴ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Disponible en <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

⁵ Aurora Bernal, “La educación entre la multiculturalidad y la interculturalidad”, en *Estudios sobre educación*, núm. 4 (2003) p. 88. Disponible en <https://hdl.handle.net/10171/3413> [Consultado el 07 de marzo de 2025].

ejemplo, a partir de la herencia, interiorización, asimilación y transformación de tres grandes culturas: la griega, la latina y la judeocristiana.⁶

México es otro prototipo concreto de cómo las relaciones pluri-culturales devienen en la construcción de un pueblo. Si se toma como punto de partida el encuentro acaecido en el siglo XVI de la cultura española y las diversas culturas naturales de estas tierras, así como su posterior evolución, se puede corroborar lo anterior. Nótese que hasta aquí se ha tratado, hasta dónde se puede, de evitar posicionamientos axiológicos, porque lo que se quiere en este primer momento es presentar el hecho unívoco de la relación o encuentro entre culturas diferentes. Así pues, a este fenómeno lo pondremos bajo el rótulo de sincretismo y así será estudiado en las siguientes líneas.

En función de lo anterior, si, como primer momento metodológico, tomamos de referencia el *Diccionario de la lengua española*, hay que decir que el sincretismo es una “combinación de distintas teorías, actitudes u opiniones”, o bien un “sistema filosófico que trata de conciliar doctrinas diferentes”.⁷ Según lo investigado por Leonardo Boff, “sincretismo significa ‘hacer como los cretenses’, que, aunque divididos entre sí, se unían para combatir al enemigo común (Plutarco, *De fraterno amore*)”.⁸

Como se echa de ver en estas acepciones de la voz sincretismo, se puede decir que este término es, en primera instancia, una especie de fusión, unión, unificación, amalgama o síntesis de dos o más cosmovisiones o culturas. Dicha acepción no presenta ningún posicionamiento de valoración, ya sea positiva o negativa. Así, si partimos del supuesto de que esta forma de explicar el sincretismo es el acercamiento unívoco a tal hecho, no parece tan difícil de entenderlo, ni, hasta cierto punto, de asumirlo sin mayor problema.

⁶ Cfr. Jorge Velázquez Delgado, *Herencias del humanismo en la filosofía mexicana. Deslindes e imaginarios*, México, UAM, 2016, p. 9.

⁷ Tomado de la versión digital del *Diccionario de la lengua española*. Disponible en <https://dle.rae.es/sincretismo> [Consultado el 08 de marzo de 2025].

⁸ Leonardo Boff apunta esto en su “Nota 1” de su capítulo “En favor del sincretismo: la elaboración de la catolicidad del catolicismo”, en Id., *Iglesia: carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 2001, p. 166. Agrega, además, que “En la Reforma, el término fue empleado por Erasmo para referirse a la unión de los reformadores protestantes con los humanistas”.

Para ejemplificar lo anterior, sigamos trayendo a colación el sincretismo religioso acaecido a raíz de la conquista española. En él, se dio la unión de la(s) religión(es) natural(es) precolombina(s) con la “religión católica de los españoles”.⁹ Si esto lo vemos desde “fuera”, no se puede ir más allá de entender que en este fenómeno dos o más culturas religiosas se vieron encontradas en el siglo XVI. Su máxima expresión fue el mestizaje. Pero para llegar a este último, es menester, además, tener en cuenta a otro sujeto social y cultural: los negros africanos. En efecto, aconteció, “entre los siglos XVI y XVIII en Hispanoamérica por los proliferantes efectos que la confluencia biológica y cultural entre blancos europeos, indios americanos y negros africanos, [lo] que acabó siendo llamada el mestizaje”.¹⁰ Este proceso terminó originando todo un “sistema de castas”.¹¹

Como sea, es un hecho que de una u otra forma lograron coexistir estas culturas. Las preguntas aquí son: ¿lograron sobrevivir como una sola cultura? ¿en qué sentido puede ser afirmado o rechazado esto? Se puede ensayar ya una respuesta rápida: lograron sobrevivir como una sola cultura en cuanto que todas las culturas en tensión formaron una única cultura llamada “México”. El proceso no fue sencillo. Fue más bien complejo y lleno de tensiones. Esta complejidad es lo que arroja las diferentes interpretaciones “equivocas” del fenómeno del sincretismo, en general, y del

⁹ Se ocupa aquí la expresión “religión católica de los españoles” porque, como se verá más adelante, la religión de los españoles no siempre significó la religión que procede de la fe cristiana en su estado más genuino.

¹⁰ Carlos López Beltrán, “Sangre y temperamento. Pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas”, en Frida Gorbach y Carlos López Beltrán (eds.), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Zamora, El Colegio de Michoacán (Debates), 2008, p. 291. Disponible en <https://www.filosoficas.unam.mx/~lbeltran/Textos/Articulos/CastasLopezBeltran.pdf>

¹¹ Según Laura Giraudó, se ha dado origen a “la expresión ‘sociedad de castas’ o ‘sistema de castas’ para describir, representar y entender la sociedad colonial latinoamericana. Esta expresión se ha popularizado para remitir no sólo a un sistema de estratificación cerrada, sino a un sistema jerárquico racial, donde ‘casta’ es comúnmente tomada como sinónimo de ‘raza’. R. Douglas Cope, por ejemplo, describe la sociedad de castas como ‘un orden jerárquico de grupos raciales clasificados según la proporción de sangre español’, si bien, al mismo tiempo, cuestiona la eficacia de esta ‘jerarquía racial’ entre los plebeyos y sugiere que pudiera tratarse de algo confinado al mundo de la elite”. Laura Giraudó, “Casta(s), ‘sociedad de castas’ e indigenismo: la interpretación del pasado colonial en el siglo XX”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea]*, Debates (2018) n. 2. Disponible en <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72080>

sincretismo religioso, en particular. Estudiar brevemente esas interpretaciones es tarea del siguiente apartado.

El sincretismo y sus interpretaciones “equivocas”

Las preguntas planteadas en el párrafo anterior permiten dar un paso más en este ensayo hacia su desarrollo metodológico. Claro que estas líneas no tienen la pretensión de zanjar el problema trazado de una vez y para siempre en dichas preguntas, complejas por demás. Pero sí buscan ser un punto de partida para los subsiguientes planteamientos. Así pues, si del hecho unívoco que resulta ser el sincretismo religioso-cultural en y de la Nueva España, pasamos, como segundo momento metodológico, a las interpretaciones “equivocas” de éste, la reflexión se vuelve compleja.

En efecto, si bajo esa forma “sencilla” de entender el sincretismo como encuentro de dos o más culturas se les pone nombre o rostro a esas culturas —teorías, actitudes, opiniones, sistemas filosóficos o cosmovisiones— que se han encontrado en el devenir histórico de la humanidad, puede cambiar radicalmente la postura reflexiva. Más que de un “encuentro” se puede mejor hablar de un “choque” en ese devenir histórico. Más que de una “unión” se puede mejor hablar de una “mezcolanza confusa”. Esto empezó a verse así desde el siglo XVII en el que “se pretendió derivar la palabra ‘sincretismo’ de *syn-kerannymi*, vocablo del griego arcaico que significaba mezclar, confundir, armonizando (doctrinas, filosofías, etc.)”.¹²

En este segundo momento metodológico, es menester mantener presente como ejemplo de reflexión el sincretismo religioso-cultural que tuvo lugar en México desde siglo XVI y que ha tenido su máxima expresión en la religiosidad popular que pervive hasta nuestros días.¹³ La cuestión en este punto es dilucidar desde dónde y cómo se interpreta esta fusión o incorporación entre una y otra cultura. Es aquí donde el entendimiento

¹² Leonardo Boff apunta esto en su “Nota 1” de su capítulo “En favor del sincretismo: la elaboración de la catolicidad del catolicismo”, en Id., *Iglesia: carisma y poder... op. cit.*, p. 166. Las cursivas son propias del autor.

¹³ Aquí sólo se enuncia el tema de la religiosidad popular, a fin de más adelante ser retomado con mayor profundidad y precisión.

del sincretismo como fenómeno de amalgamiento religioso y cultural se polariza. A juicio de Johanna Broda, el sincretismo, muchas veces criticado y refutado, lejos de verse como algo intrínsecamente negativo, puede entenderse como una forma de reelaboración simbólica:¹⁴

Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza —sobre todo en un contexto multiétnico—*. No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir, el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.¹⁵

Esta misma línea asume Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo al afirmar que:

El concepto que nos ayuda a dar cuenta de dicho proceso social, histórico-dialéctico, es el de *sincretismo*, entendido *no* como una miscelánea incoherente e inoperativa de “pedazos” provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido.¹⁶

¹⁴ Cf. Johanna Broda, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, en *Graffylia* 2 (2003), pp. 14-27.

¹⁵ Johanna Broda, “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, en *Diario de Campo*, núm. 93, 2007, p. 73. Las cursivas son propias de la autora. Disponible en <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/8040/13404>

¹⁶ Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes, “Santo señor Don Diablo... ruega por nosotros. Resignificación del personaje Diablo como ente numinoso en un contexto indígena mexicano”, en *Gazeta de Antropología*, núm. 25/1 (2009) p. 3. Las cursivas son propias del autor. Disponible en <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=1858>

En primera instancia, tanto a la investigadora de origen austriaco como al filósofo e historiador mexicano, les parece que la religiosidad popular en México es producto del sincretismo acaecido a raíz de la conquista española. Ambos autores sostienen una división y hasta contraposición entre conquistados dominados y conquistadores dominadores. Lo que más interesa rescatar de una y otro pensadores es que para ambos la religiosidad popular, como producto último del sincretismo, se trata de una “*reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales*”, que, sin embargo, no hubieran sido posibles sin el “proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado”. A este respecto conviene rescatar lo escrito por el mismo Gómez-Arzapalo:

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos, fue —y sigue siendo— muy creativa, logrando integrar en su cosmovisión a nuevos personajes sobrenaturales, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la iglesia oficial, pero que en realidad es muy diferente en sus presupuestos y sus fines.¹⁷

Desde aquí puede entenderse, por contraste, la diferencia con algunas de las expresiones del catolicismo oficial respecto del sincretismo. Si nuestros dos primeros pensadores ven este fenómeno en cuestión como un proceso complejo de adaptación, reelaboración y resignificación de creencias, prácticas y formas culturales, la Iglesia católica oficial no lo ve así. Esto se echa de ver en el número 22 del Decreto “*Ad Gentes, Sobre la actividad misionera de la Iglesia*”, del Concilio Vaticano II. En él se puede leer que para lograr una auténtica unidad en la diversidad se han

¹⁷ Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “Consideraciones antropológicas frente al fenómeno de la religiosidad popular en Comunidades campesinas de origen indígena en México”, *Gazeta de Antropología*, núm. 24/1 (2008) 3. Disponible en <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=2375>

de excluir “toda clase de sincretismo y de falso particularismo, [así] se acomodarán la vida cristiana a la índole y al carácter de cualquier cultura, y serán asumidas en la unidad católica las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada raza, ilustradas con la luz del Evangelio”.¹⁸

El documento final de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, 1992), tampoco parece tener una perspectiva positiva frente a este fenómeno en cuestión. En efecto, en una de las conclusiones de su documento final afirma que para asumir un diálogo con las religiones afroamericanas y con los pueblos indígenas es necesario estar “atentos a descubrir en ellas las ‘semillas del Verbo’, con un verdadero discernimiento cristiano, ofreciéndoles el anuncio integral del Evangelio y evitando cualquier forma de sincretismo religioso”.¹⁹

En suma, el sincretismo religioso no es asumido como positivo en el oficialismo católico. No al menos el sincretismo entendido como mezcla “sin ton ni son” de tradiciones religiosas, que, además, no se distinguen propiamente unas de otras. El sincretismo como “licuado religioso-cultural” no puede ser asumido por el catolicismo. Y me parece que no podría ser asumido por ninguna cultura, antropología, filosofía o religión un tipo de sincretismo como este.

Leonardo Boff señala oportunamente que se puede entender equivocada y peyorativamente el sincretismo si se ve: a) como “agregación” o alternancia de creencias, que termina mostrándose como una indefinición de identidad; b) como “acomodación”, que termina resultando en una adaptación de la religión de los dominados a la religión de los dominadores como estrategia o modo de resistencia; c) como “mezcla” superficial o “yuxtaposición” de creencias, que pasa a ser un sinónimo de dilución o confusionismo; y d) como “concordismo” inadecuado, que termina equivaliendo a yuxtaposición sin la menor organicidad.²⁰

¹⁸ Concilio Vaticano II, Decreto *Ad Gentes*, Sobre la actividad misionera de la Iglesia, Roma 1965, número 22. Disponible en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_sp.html

¹⁹ Santo Domingo, Conclusiones 138.245. Disponible en <http://www.iglesiaticatolica.org.uy/departamento-de-catequesis/files/2012/08/santodomingo.pdf>

²⁰ Cf. Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder...* op. cit., pp. 167-169.

Por otro lado, y como intento de conciliación, si recurrimos a la historia, se puede afirmar que el mismo cristianismo nace, de hecho, como un proceso complejo de “reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales” del mundo judío-hebreo, griego y romano. A este respecto, Antonio Piñero apunta que “la teología cristiana o está enraizada en el mundo del pensamiento griego o sencillamente no es, no existe”.²¹ Pablo de Tarso y su predicación a los gentiles sería el mejor ejemplo de esto. Leonardo Boff, por su parte, apunta que el cristianismo es un grandioso sincretismo legitimado teológicamente.²² En esta línea, pone como aceptable el sincretismo entendido como traducción y refundación:

Se dice también que hay sincretismo [como traducción] cuando una determinada religión utiliza categorías, expresiones culturales y tradiciones de otra religión para comunicar y traducir su propio mensaje esencial. En tal caso se utilizan tan sólo aquellos elementos compatibles con la identidad propia de la tal religión, o se les adapta de modo que acaben formando parte integrante de la misma. Es éste un proceso común a todas las religiones universales.

[...]

El sincretismo como refundación. Se trata de un largo proceso de producción religiosa que es casi imperceptible. La religión se abre a las diferentes expresiones religiosas, asimilándolas, reinterpretándolas y refundiéndolas desde los criterios de su propia identidad. No se trata de un mero asumir, sino de un refundir y un convertir que a veces supone crisis, momentos de indefinición e indeterminación, no sabiéndose a ciencia cierta si la identidad ha quedado preservada o diluida. El proceso histórico constituye un factor decisivo que permite que el *ethos* básico de la religión dominante consiga “digerir” los elementos adventicios y hacerlos suyos. Nos hallamos ante un proceso

²¹ Antonio Piñero, “Helenización del cristianismo. El nacimiento de la teología cristiana y el pensamiento griego”, en *El blog de Antonio Piñero* publicado en *Religión digital*. Disponible en https://www.religiondigital.org/el_blog_de_antonio_pinero/Helenizacion-cristianismo-nacimiento-cristiana-pensamiento_7_892480754.html

²² Cf. Leonardo Boff, “En favor del sincretismo: la elaboración de la catolicidad del catolicismo”, en *Iglesia: carisma y poder... op. cit.*, pp. 170-183.

vital y orgánico [...] Podemos decir que todas las grandes religiones que han tenido un desarrollo sistemático han resultado de un inmenso proceso de sincretización [...] Nuestra tarea consiste en mostrar la legitimidad del sincretismo como proceso vital de una religión.²³

Gracias a estas citas un tanto extensas, podemos empatar el entendimiento que Broda y Gómez-Arzapalo hacen del sincretismo con la postura de Boff. En cuanto a la realidad del “choque” que se dio entre el “dominado” y “dominador” en la conquista y evangelización en la Nueva España, esta reflexión se suma a lo apuntado por Pedro Trigo:

No pretendemos afirmar que el Dios que transmitieron los evangelizadores fue el primer contacto que tuvieron los indígenas con el Dios de los cristianos. El primer contacto, brutal y absolutamente negativo, tuvo lugar en la primera fase de la conquista, porque los españoles se presentaron como cristianos, de tal manera que, al principio, españoles y cristianos eran intercambiables. El Dios de los españoles jugó un papel en esa relación con los indígenas. Para ellos, de un modo u otro, era ese Dios el que entregaba a los indígenas en sus manos, junto con sus tierras.²⁴

[...]

Sin embargo, además del Dios que apareció en este primer choque, realmente letal, no podemos dejar de considerar el que transmitieron capilarmente los cristianos de a pie en el segundo momento, mucho más estable, de la consolidación. La importancia de este modo de transmisión se debe al hecho de que se dio en la cotidianidad y de que fue una interlocución totalmente espontánea y libre, en la que salió el Dios que realmente funcionaba en sus vidas, no el de la proclamación oficial autoritativa. Si se lo comunicaban a los indígenas situadamente, es porque era para ellos, de un modo u otro, buena nueva, de la que los querían hacer partícipes. Hay que recordar que

²³ *Ibid.*, pp. 169-170.

²⁴ Pedro Trigo, *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. En el cristianismo latinoamericano*, Maliaño, Sal Terrae 2020, p. 25.

estamos en el período postridentino y que la separación entre la Iglesia docente y la discente se vivía a rajatabla. Por eso estos cristianos no pretendían adoctrinar sino comunicar la fuente que les hacía vivir, lo que suponía una relación de algún modo positiva con los indígenas, e incluso suponía la capacidad de los indígenas para reconocer y apreciar lo que les transmitían, presupuesto indudable también de los mejores evangelizadores.²⁵

Estas dos largas citas permite repensar la interpretación equívoca —entiéndase esta expresión en la línea general manejada en este ensayo de hecho unívoco e interpretaciones equívocas— de Broda y Gómez-Arzapalo sobre la relación asimétrica entre dominador y dominado en la época de la conquista. Si bien es cierto que hubo excesos en este proceso de homologación, también lo es que no todos los evangelizadores buscaban simplemente “desaparecer” la religión precolombina. Algunos, como Pedro de Gante, buscaban sí mostrar la Buena Nueva que para ellos significaba el Evangelio, pero lo intentaban hacer desde la cultura propia de los indígenas. De Gante aprendió la propia lengua de los indígenas y transmitió su mensaje en él. Tomó prestados los colores y formas indígenas para construir su catecismo y que los naturales pudieran entender de manera sencilla su mensaje.²⁶

Pedro de Gante es, pues, un ejemplo de ese sincretismo como resignificación o refundación de la(s) cultura(s) cuando se produce un encuentro entre dos o más cosmovisiones. Todo lo señalado hasta aquí nos permite ya entrar, como tercer momento metodológico, a la propuesta propia sobre el sincretismo religioso-cultural.²⁷

²⁵ *Ibid.*, pp. 27-28

²⁶ Cf. Estefanía Yunes Vincke, “La *Doctrina christiana en lengua mexicana* de fray Pedro de Gante: una herramienta pedagógica para el Nuevo Mundo”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 59 (2018) pp. 111-137. Disponible en <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehh/article/view/63118/61643> Puede consultarse también Francisco Morales, *Fray Pedro de Gante. Espiritualidad y Sabiduría En Tiempos de Misión*, México, UNAM, 2023.

²⁷ A este respecto, conviene también rescatar lo escrito por Luciano Pereña: “Contra el régimen de esclavitud a que habían sido sometidos los indios en aplicación del Requerimiento, defendido y justificado por la filosofía tradicional, la Escuela de Salamanca reivindicó la libertad fundamental del indio, y, en consecuencia, exigía de la Corona la proclamación y reconocimiento de esa libertad

El sincretismo visto desde la interculturalidad en perspectiva hermenéutico-analógica

En función de todo lo escrito más arriba, hay que señalar que el sincretismo no puede verse sin más como una forma de mezcolanza en la que se ven diluidas todas las culturas en un sistema destructor. Más bien hay que entenderlo como un encuentro creativo a partir del núcleo de las culturas en el que se llega a una consonancia sin acuerdo.²⁸ Esto, empero, no puede lograrse si no partimos de la propia identidad de cada cultura o religión. En efecto, “para reconocer a otro que uno mismo, hay que tener un yo, haber asumido la propia existencia y haber renunciado al deseo de un vago sincretismo”.²⁹ En esta línea de reflexión, se propone releer el sincretismo desde la teoría de la interculturalidad de Luis Villoro:

Cualquier reflexión sobre interculturalidad debe partir de un hecho: la pluralidad de culturas, simultáneas y sucesivas, en la historia. La multiplicidad de las culturas corresponde a la multiplicidad de las formas de vida de los grupos humanos. Cada forma de vida es una manera de vivir de un grupo social que puede identificarse frente a los demás [...] *Identificar una cultura* consistiría en conocer en qué medida cumple esas funciones de expresar, dar sentido, integrar a una comunidad y determinar los medios adecuados para lograr sus fines [...] *Identificar una cultura* sería concretarla en su singularidad frente a cualquier otra.³⁰

y su intervención en favor de la liberación del indio, dando como resultado la abolición oficial de la esclavitud en todos los territorios de las Indias. Fue la primera conclusión de la nueva filosofía política”, Luciano Pereña, “El proceso de la conquista de América”, en Laureando Robles, *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*, Madrid, Trotta, 1992, p. 208.

²⁸ Cf. Thierry-Marie Courau y Carlos Mendoza-Álvarez, “Editorial”, en *Concilium*, núm. 369, 2017, p. 12. Este número estudia monográficamente el tema del *Diálogo entre racionalidades culturales y religiosas*.

²⁹ Olivier Abel, “La verdad metafórica de lo universal”, en *Concilium*, núm. 369 (2017), p. 92.

³⁰ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, FCE, 2007, p. 139. Las cursivas son propias del autor.

Esta teoría de la interculturalidad, según el mismo Villoro, trataría de identificar, primero, cada cultura en su singularidad y en sus semejanzas y diferencias con otras culturas; y, en un segundo momento, intentaría comprenderla.³¹ Así pues,

una condición de posibilidad de todo tratamiento intercultural es la comprensión previa de la cultura que es su objeto. Se trata, ante todo, de comprender una cultura en su identidad y en su relación con otras culturas diversas. La comprensión de una cultura es neutra en cuanto a su aceptación o rechazo. No consiste en juzgar si una cultura es buena o mala, valiosa o desdeñable. Al comprender, ponemos “entre paréntesis” toda posición evaluativa. No sometemos a juicio sus características. La comprensión implica la puesta en cuestión de todo prejuicio. No hay en una cultura nada “condenable”, como no hay nada “loable”; todo es simplemente “comprensible”. La crítica de los prejuicios restituye al conocimiento la “comprensión de la cosa misma”.³²

La identificación y la comprensión son dos elementos fundamentales para poder hablar de un encuentro cultural. Esto mismo permite entender el sincretismo no como una mezcla confusa, sino como un encuentro que posibilita la “reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales”. En efecto, el “yo” no puede relacionarse con alguien que no identifica como un “tú”. De hecho, el “yo” se forma desde un “tú”. Y el resultado final es un “nosotros”. Hasta que el “yo” comprende al “tú” se posibilita el encuentro dialógico y relacional a nivel interpersonal. El encuentro es tan importante que gracias a él “las personas se constituyen unas para otras como los otros inderivables, cuya alteridad sólo puede apuntar a la plenitud de un ser humano vivido en el reconocimiento mutuo y sin reducciones”.³³ En palabras de Boff:

³¹ Cf. *Ibid.*, pp. 139-140.

³² *Ibid.*, p. 140.

³³ Iván Ruiz Armenta, *Humanismo cristiano como afirmación plena del hombre. Relectura antropológica en clave de diálogo con algunos humanismos no creyentes*, Cd. Mx., UPM, 2021, p. 138.

Encuentro significa la capacidad de ser en los otros sin perder la propia identidad. El encuentro supone el vigor de aceptar lo diferente como diferente, acogerlo y dejarse enriquecer por él. Con ello rompemos el mundo de nuestro yo y permitimos la sorpresa y la aventura, e incluso el riesgo. Todo encuentro es un riesgo, porque se da una apertura a lo imprevisible y a la libertad. Donde hay libertad todo es posible: el cielo [interculturalidad] y el infierno [dominación].³⁴

El filósofo Emmanuel Levinas, por ejemplo, centró su reflexión en la comprensión del ser humano proponiendo un “humanismo del otro hombre”, que se fundamenta en la responsabilidad absoluta por el otro. Para este pensador judío, la subjetividad solo puede construirse desde la alteridad, como ser-para-el-otro, donde el yo adquiere su identidad precisamente desde la responsabilidad por el otro hombre. El yo, por tanto, no se define por sí mismo, sino sólo a partir de su infinita responsabilidad para con el Otro.³⁵

En el caso específico del sincretismo, no se trata solo del encuentro y diálogo de “dos personas”, sino de “dos culturas” (interculturalidad). Sin reconocimiento, comprensión y encuentro dialogal no habría, pues, sincretismo genuino. Claro que este proceso no es nada fácil. Siempre habrá culturas que se sientan con la capacidad y autoridad de ser dominadoras respecto de otras culturas. Así es como, de las diferentes interpretaciones equívocas en que consiste cada cultura, se impone —o se intenta imponer— una interpretación unívoca a todas. A este proceso de “estira y afloja”, Gonzalo Aguirre Beltrán lo llama “proceso dominical”:

El juego de fuerzas que hace posible la dominación y los mecanismos que se ponen en obra para sustentarla, es lo que llamamos *proceso dominical*. Con ello tratamos de definir la intervención e importancia

³⁴ Leonardo Boff, *La vida más allá de la vida. El presente; su futuro, su fiesta, su contestación*, Dabar, México, D.F. 2000, pp. 73-74.

³⁵ Cf. Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972. Puede revisarse también A. Giménez Giubbani, “Emmanuel Levinas: humanismo del rostro”, en *Escritos* 43 (2011) pp. 337-349.

que en la evolución cultural tienen dos categorías opuestas perfectamente configuradas, a saber: 1) las fuerzas favorables al cambio que provienen de innovaciones generadas, *a)* dentro del grupo propio por la invención y el descubrimiento o *b)* fuera de él por el préstamo cultural, y 2) las fuerzas opuestas al cambio que proceden de resistencias originadas, *a)* dentro del grupo propio por el condicionamiento cultural o *b)* fuera de él por el imperio, el control, la autoridad, la sujeción y el dominio externos.³⁶

Con base en lo anterior, hablar de un genuino sincretismo es solo posible si esas fuerzas favorables y opuestas encuentran un equilibrio. Pensar, por un lado, que únicamente las fuerzas favorables al cambio son beneficiosas para el sincretismo es optar por entender éste como una mezcla, agregación, acomodación, o concordismo cultural, cuya simplificación —como ya se dijo más arriba con la ayuda de Boff— no puede ser aceptada.

Pensar, por otro lado, que únicamente las fuerzas opositoras al cambio son las que deberían vencer es negar el proceso histórico por el que han nacido todas las culturas existentes. En palabras del mismo Aguirre Beltrán: “una de las pocas constantes de la existencia humana es el cambio cultural. Ninguna cultura viviente es estática por grande que sea su aislamiento, por escasa que sea su población, o por sencillo que sea su utillaje tecnológico”.³⁷

Aquí vale la pena retomar la propuesta de Beuchot, pues su pensamiento nos ayuda a “comprender y valorar las culturas en lo que tengan de diferencial y también de universal, de modo que puedan integrarse sin violencia a la universalidad mundial, sin perder completamente sus diferencias propias”.³⁸ En palabras más extensas de Beuchot:

³⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mesoamérica*, México D.F., Instituto Nacional Indigenista, 1973, p. 1.

³⁷ *Ibid.*, p. 2.

³⁸ Mauricio Beuchot, “Hermenéutica analógica, derechos humanos y culturas”, en Enrique Cáceres Nieto, Imer Benjamín Flores Mendoza y Javier Saldaña Serrano, *Problemas contemporáneos de la filosofía del derecho*, UNAM, México, D.F., UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2005, p. 65. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/4/1650/7.pdf>

la continua lucha entre individualismo y universalismo, o entre relativismo y absolutismo, es una lucha entre el equivocismo y el univocismo. Descansa en un falso supuesto, el de la dicotomía o separación insalvable entre los dos polos. Pero ha hecho falta una postura intermedia y mediadora (analógica), que nos permita beneficiarnos de lo que ambos polos tienen de verdadero y evitar lo que tienen de falso. Lo verdadero les viene de lo que tengan de moderado o prudencial (fronético) y lo falso les viene de lo que tengan de extremo o exagerado. Y, como entre la univocidad y la equivocidad está la analogía, y ésta se ha excluido de la discusión, hace falta rescatar una hermenéutica analógica para el multiculturalismo.³⁹

Según Guillermo Hurtado, para Beuchot “la hermenéutica analógica se opone al relativismo, el escepticismo y el nihilismo de nuestros tiempos”.⁴⁰ La analogía es compleja, pues en ella predomina más la diferencia que la simple semejanza. Ella es un modo de significación intermedio entre lo unívoco (idéntico, claro y distinto) y lo equívoco (totalmente diferente e incommensurable).⁴¹ En palabras de Enrique Dussel, la analogía

hace referencia a una razón comunicativa que permita mayor flexibilidad, riqueza de contenido y posibilidad de entablar un diálogo entre mundos o realidades humanas que se cumplen en el proceso de la temporalidad, diacrónicamente: comienza por la mínima comprensión mutua y va creciendo por la ampliación del campo semántico común donde la acción hermenéutica de la palabra del otro va haciéndose cargo cada vez de manera más cabal y profunda del significado de las palabras y del mundo del otro. La semejanza se acerca a la identidad sin jamás coincidir con ella.⁴²

³⁹ *Ídem.*

⁴⁰ Guillermo Hurtado, “Nota introductoria”, en Mauricio Beuchot, *Los procesos de la interpretación*, México, D.F., UNAM, 2015, p. 4.

⁴¹ Cf. Mauricio Beuchot, *Los procesos de la interpretación*, México, D.F., UNAM, 2015, p. 12.

⁴² Enrique Dussel, “Analogía y comunicación (interpelación, diálogo intercultural hacia la transmodernidad)”, en *Cuadernos Filosóficos Segunda Época* 14 (2018) p. 67. Disponible en <https://doi.org/10.35305/cf2.vi14.31> [Consultado el 01 de mayo de 2025].

Lo que aquí se rescata de Dussel y Beuchot nos refiere de alguna manera a lo propuesto más arriba desde el pensamiento de Villoro: la identificación y la comprensión entre culturas diferentes son dos elementos fundamentales para poder hablar del sincretismo como un genuino encuentro dialógico cultural.

Ahora bien, puesto que aquí se está reflexionando sobre el hecho del sincretismo —unívoco y equívoco a la vez— que tiene una de sus máximas expresiones en la religiosidad popular, resulta aquí necesario decir algo de la analogía desde la reflexión teológica, en cuanto ciencia de la fe.⁴³ Ésta también se vale del lenguaje analógico como la mejor forma de expresar su mensaje.⁴⁴ Según Dionisio Borobio:

La analogía se funda en la posibilidad de establecer relaciones entre seres que mantienen unas semejanzas aun siendo sustancialmente distintos. La analogía no implica igualdad, pues los conceptos que aproxima tienen semejanzas y diferencias [...] el principio de analogía es, probablemente, el pilar básico de nuestra percepción visual y de nuestras construcciones mentales. Este principio nos permite determinar grupos de pertenencia, identificaciones individuales, desarrollar comparaciones cuantitativas o cualitativas, avanzar en el conocimiento de la realidad, y todo ello con diversos grados de exactitud o aceptación. No es algo cerrado, que se aplique de un modo invariable a todas las realidades; es más bien flexible, abierto y atento a las situaciones concretas en las que funciona o se presenta.⁴⁵

Está claro que la analogía hermenéutica no es privativa de la filosofía, sino que puede extenderse a otros saberes humanos, en este caso específico a la teología. Pero no a cualquier teología, sino a una “*teología dialó-*

⁴³ A este respecto puede estudiarse Juan Bautista Libanio y Alfonso Murad, “La teología como ciencia”, en *Introducción a la teología. Perfiles, enfoques, tareas*, México D.F., Dabar, 2009, pp. 75-84.

⁴⁴ Se puede traer a colación aquí a Ángel Cordovilla, “El lenguaje de la fe: la analogía”, en *El ejercicio de la teología. Introducción al pensar teológico y a sus principales figuras*, Salamanca, Sígueme, 2007, pp.107-109.

⁴⁵ Dionisio Borobio, *Historia y teología comparada de los sacramentos. El principio de la analogía sacramental*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 14.

gica”, como bien ha apuntado Ángel Cordovilla. Este tipo de reflexión está caracterizada por la comunicación con otras ciencias y con la pluralidad de teologías presente hoy, no sólo al interior de la Iglesia católica, sino en otras confesiones de fe y en otras religiones. Este diálogo, continúa Ángel Cordovilla, “debe entablarse desde lo que algunos llaman método de integración; algo semejante a lo que acontece en una sinfonía, donde se van integrando diversas tonalidades en una estructura principal que produce un conjunto armónico de similitudes y contrastes”.⁴⁶

Dicho método de integración puede ayudar a ver el sincretismo no como “mezcolanza confusa”, sino como una sinfonía de muchos instrumentos, que en su conjunto producen una melodía magnífica. Sólo así puede tener sentido que “actualmente el pluralismo es una realidad en la cultura y en la Iglesia que está siendo justamente subrayado y defendido. Pero dicha pluralidad sólo tiene sentido en una unidad que no la anule, sino que la integre y la conserve en sí misma”.⁴⁷

Puede profundizarse en esta unidad que, lejos de anular, integra y conserva las culturas encontradas. Esto es posible si ambas culturas entienden su encuentro como una forma de crecer y mejorar. En realidad, ninguna cultura puede ser considerada ya acabada, pues el mismo devenir histórico los obligará, se quiera o no, a cambiar algo de su cultura. Conviene aquí rescatar lo dicho por Raúl Fonet Betancourt sobre la posibilidad de la interacción abierta entre culturas desde la filosofía intercultural:

el camino más apropiado para realizar esta posibilidad histórica no puede ser otro que el camino del diálogo intercultural, pero no como diálogo entre identidades o culturas que se comprenden como unidades acabadas, sino como un diálogo justamente entre formaciones históricas que se transmiten mutuamente su historia, conscientes de su propia historicidad; es decir, narrándose sus génesis y dando a conocer abiertamente la contingencia y ambivalencia de lo logrado en sus formaciones, esto es, de lo que han llegado a ser. Dicho en pocas

⁴⁶ Ángel Cordovilla, *El ejercicio de la teología... op. cit.*, 38.

⁴⁷ Ángel Cordovilla, *El ejercicio de la teología... op. cit.*, p. 38.

palabras, se trata de un diálogo entre identidades en proceso que ven en su intercambio la posibilidad de una fuerza alternativa que cambie el mundo. Ese es el objetivo del diálogo intercultural.⁴⁸

El diálogo intercultural no tiene por qué debilitar a las culturas que se encuentran. Más bien sería un intento de fortalecerlas. Es, pues, desde esta unidad que no anula, pero sí integra, conserva y fortalece, donde me gustaría retomar una expresión concreta de ese sincretismo religioso-cultural del siglo XVI acaecido en la Nueva España, ya enunciado más arriba: la religiosidad popular. Se hará desde lo que más conoce el autor de estas líneas, el catolicismo.

Del sincretismo a la religiosidad popular como forma concreta de interculturalidad

Como se ya se dijo, el sincretismo religioso-cultural que tuvo lugar en México desde siglo XVI se expresó, a juicio de Johana Broda y de Ramiro Gómez-Arzapalo, en la religiosidad popular que pervive hasta nuestros días. En palabras de estos autores:

En la religiosidad popular indígena se manifiesta esta íntima fusión entre las fiestas católicas implantadas por la Iglesia a lo largo de cinco siglos y la vigorosa tradición de la ritualidad agrícola mesoamericana que mantiene sus raíces en las culturas prehispánicas.⁴⁹

El concepto de la “religiosidad popular” que trata de explicar el proceso singular de las comunidades indígenas, de incorporación de elementos de la religión católica con prácticas rituales tradicionales cuyos orígenes parecen perderse en la penumbra lejana del tiempo,

⁴⁸ Raúl Fomet Betancourt, “En torno a la cuestión del concepto de cultura. Un intento de clarificación desde la perspectiva de la filosofía intercultural”, en Dora Elvira García (coord.), *Filosofía de la cultura. Reflexiones contemporáneas Horizontes y encrucijadas*, México, Porrúa 2011, p. 7.

⁴⁹ Johana Broda, “La ritualidad mesoamericana...” *op. cit.*, p. 14.

pero que definitivamente no tienen nada que ver con la ortodoxia religiosa oficial.⁵⁰

La Iglesia oficial católica, si bien ha ido reconstruyendo su sentir y pensar respecto de este fenómeno, no siempre ha tenido en buena estima a la religiosidad popular, por (mal)entenderla como una especie de sincretismo a modo de mezcolanza:

Hasta los años 50, la religiosidad popular había sido objeto de un escaso interés por parte de los estudiosos especializados, tanto en el ámbito de las ciencias humanas como en el de la teología y la pastoral. Pero a partir de la segunda mitad del siglo pasado se desarrolló una evolución en lo que respecta a su consideración y valoración. La religiosidad popular, que anteriormente nunca había sido objeto principal de estudios especializados ni de programas pastorales, se convirtió, en la década de los 60 y de los 70, en objeto de importantes críticas y juicios negativos, dirigidos desde los más diversos frentes y que se concretaban en un desprecio práctico, e incluso un rechazo, de estas prácticas religiosas, consideradas como expresiones marginales e inmaduras de la fe. Pero a partir de los 80 experimentó un proceso creciente de valoración positiva, que condujo a la religiosidad popular a ser apreciada e integrada tanto en la práctica pastoral como en la reflexión teológica de la Iglesia.⁵¹

Fue América Latina la que comenzó a valorar más la religiosidad popular. Esto se echa de ver en el documento de Puebla, que fue el resultado final de la III reunión de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en 1979. A la sazón, reza así su número 444:

⁵⁰ Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Santo señor Don Diablo... *op. cit.*", p. 4. Las cursivas son propias del autor. Disponible en <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=1858>

⁵¹ José Jaime Brosel, "Prologo", en Daniel Cuesta, *La religiosidad popular. Lugar teológico para la nueva evangelización*, Maliaño, Sal Terrae, 2023, p. 9.

Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular.

Esta cita permite encuadrar todo lo que hasta aquí se ha querido decir sobre la religiosidad popular como forma de un genuino sincretismo, entendido éste como *reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales*. En efecto, los obispos de Latinoamérica reconocieron que fue la fe la que adoptó la cultura de un pueblo determinado, en este caso el de América Latina. Pero también es cierto que el pueblo latinoamericano adoptó parte de la cultura cristiana. Así nació la religiosidad popular.

Aunque el nacimiento de la religiosidad popular no fue sin dolores de parto. Este nacimiento fue sólo posible después de un encuentro multicultural donde hubo tanto fuerzas favorables como fuerzas opuestas al “cambio”. Y fue justo en ese y desde ese *proceso dominical*, como lo llama Aguirre Beltrán, donde el hecho unívoco que fue el encuentro-sincrético de varias culturas derivó en las interpretaciones equívocas ya mencionadas más arriba.

Aun con todo esto, el papa Francisco, recientemente fallecido, dotó a la religiosidad popular del estatuto de “lugar teológico” en el número 126 de su Exhortación *Evangelii Gaudium* (EG):

En la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo. Más bien estamos llamados a alentarla y fortalecerla para profundizar el proceso de inculturación que es una realidad nunca acabada. Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe

leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización.⁵²

Como se puede observar, la Iglesia prefiere el término de “inculturación”, en lugar del de sincretismo, para hablar de la inserción del Evangelio —entendido como el cristianismo— en la cultura a la que quiere transmitir su mensaje evangelizador. El objetivo de la inculturación es la “aproximación radical y crítica entre Evangelio y culturas, como presupuesto para la comunicación de la Buena Noticia del amor de Dios y la celebración de los misterios de salvación en las diferentes culturas”.⁵³ En este sentido, puede entenderse que la evangelización, en cuanto inculturación, diálogo intercultural o encuentro multicultural sincrético,

exige una vida práctica de la inclusión, de la aceptación del otro, de tejer criterios socio-culturales de mirada hacia la diferencia, y por ende, no ser indiferentes. Debe vencerse el rechazo al otro, imponerse ante los miedos de aceptar las nuevas realidades que traen consigo el cambio y la evolución socio cultural.⁵⁴

Esto mismo hay que decirlo de la religiosidad popular, pues ella es el fruto último del encuentro que acaeció en el s. XVI entre Evangelio y cultura precolonial. Dicho diálogo entre Evangelio y cultura, que significó —y sigue significando hoy— la religiosidad popular, tiene que asumir un proyecto que promueva un cristianismo dialogante con la diferencia cultural y dispuesto al encuentro con el culturalmente otro. Por eso, todo proceso de evangelización de la cultura (inculturación) exige un momento de diálogo y resignificación intercultural (sincretismo).

⁵² Francisco, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Roma 2013, número 126. Disponible en https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

⁵³ Paulo Suess, “El evangelio en las culturas: camino de vida y esperanza”, *Selecciones de Teología* 133 (1995).

⁵⁴ Luis Alberto Castrillón López, “Iglesia, identidad y cultura”, en *Cuestiones Teológicas*, Vol. 37, No. 87 (2010), p. 238.

La religiosidad popular, en realidad, es una resignificación de la cultura evangelizada (cultura precolonial) desde la significación de la cultura evangelizadora (cristianismo). En última instancia, la evangelización pretende, desde el diálogo de la fe-razón y la cultura, “permear la realidad con el anuncio evangélico propendiendo por la construcción de un sistema de sentido”.⁵⁵ Nuevamente se hace presente el carácter re-significador y re-elaborador que dota de sentido a quien ha aprehendido los valores que han producido dicho encuentro intercultural.

Aunado a esto, si se piensa esta reflexión desde el aspecto confesional, hay que preguntarse ¿cuántos de los grandes teólogos y lumbreras eclesíásticas no han iniciado en realidad su recorrido de fe desde una forma de religiosidad popular, sea cual sea? Sólo hasta un segundo o tercer momento es que se inició su conocimiento de Dios a nivel intelectual. Para profundizar esta idea, traigamos a colación los tres niveles del quehacer teológico que propone Clodovis Boff, a saber, los niveles popular, pastoral y profesional:

Efectivamente, la teología de la liberación se puede comparar con un árbol. El que en ella ve solamente teólogos profesionales sólo ve el ramaje del árbol. No ve aún el tronco, que es reflexión de los pastores y los restantes agentes; y menos todavía ve todas las raíces que están bajo tierra y que sustentan el árbol entero: el tronco y las ramas. Pues bien, así es la reflexión vital y concreta, todavía subterránea y anónima, de decenas de miles de comunidades cristianas, que viven su fe y piensan en clave liberadora.⁵⁶

Si hacemos caso de lo apuntado por Clodovis Boff, es innegable que la religiosidad popular tiene su propia reflexión teológica. ¿Básica? Claro. ¿Inacabada? Posiblemente. Pero reflexión teológica al final. Reconocer desde la intelectualidad lo genuino de la religiosidad popular es descubrir

⁵⁵ Luis Alberto Castrillón López, “Iglesia, identidad y cultura” ... *op. cit.*, p. 238.

⁵⁶ Clodovis Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en: Ignacio Ellacuría - Jon Sobrino, *Mysterium liberationis*, Madrid, Trotta, 1990, t. I, pp. 91-92.

esas Semillas del Verbo (*Logos Spermatikos*) que tanto predicaba San Justino. Esta tarea de reconocimiento y, por ende, de articulación de los tres niveles teológicos no es nada fácil. Bien apuntan Juan Bautista Libanio y Alfonso Murad que esta tarea “requiere personas y grupos flexibles, que ejerzan la reversibilidad en la reelaboración de los conocimientos. Sensibilidad pastoral y humana, además de horizonte intelectual y dominio de categorías teológicas, constituyen los prerrequisitos fundamentales de esta ingente tarea”.⁵⁷

Dicho en la lógica y temática central de esta reflexión: la tarea es redescubrir el sincretismo como una “*reelaboración simbólica de conocimientos, creencias, prácticas y formas culturales*”, cuya expresión concreta en la religiosidad popular es posible. Y no sólo es posible, sino que es necesario si en verdad se quieren hacer dialogar a los agentes principales de cada nivel del quehacer teológico.

Si se afirma, pues, que el sincretismo es una “*reelaboración simbólica de creencias, conocimientos, prácticas y formas culturales*”, es evidente que la religiosidad popular es una especie de sincretismo. No ha modo de mezcla, mezcolanza, agregación, acomodación, o concordismo cultural, sino a modo de resignificación o reelaboración simbólica desde la raíz —del árbol— que da sentido a las creencias, prácticas y formas culturales —tronco y ramas del árbol— de una determinada cultura.

Conclusión

La reflexión hecha en estas páginas comienza aquí a tener su fin. Lo hace cumpliendo el objetivo que se propuso desde el inicio: estudiar el fenómeno tan complejo del sincretismo religioso, desde sus hechos unívocos e interpretaciones equivocadas, a fin de presentar dicho fenómeno, desde la hermenéutica analógica, como un proceso complejo de reelaboración simbólica, religiosa y cultural, que tiene una de sus expresiones más ge-

⁵⁷ Juan Bautista Libanio y Alfonso Murad, *Introducción a la teología...* op. cit., p. 192.

nuinas en la religiosidad popular. Para corroborar este cumplimiento, se presentan a continuación cuatro puntos conclusivos.

Primera conclusión: el sincretismo es un hecho unívoco. El sincretismo en cuanto hecho unívoco es el encuentro de dos o más culturas que, de alguna u otra manera, logran interactuar de tal manera que se configuran, con el pasar del tiempo, en una sola cultura, gracias a que se re-significan y re-elaboran simbólicamente sus creencias, prácticas y formas culturales.

Segunda conclusión: el sincretismo puede ser interpretado equívocamente. Existen, básicamente, dos entendimientos equívocos del sincretismo: uno negativo y otro positivo. El primero se debe a que el sincretismo se ve como una simple mezcla confusa, agregación, acomodación, yuxtaposición o concordismo de diferentes creencias, prácticas y formas culturales. El sincretismo así visto no puede ser aceptado, pues atenta contra la identidad propia de todas las culturas que se encuentran en determinado momento.

Estas líneas se intentaron alejar lo más posible de este primer entendimiento, para adherirse al segundo; el cual, prefiere entender el sincretismo como una re-significación y re-elaboración simbólica de las creencias, prácticas y formas culturales de los pueblos que se encuentran. Se trata no de una simple imposición, sino de una traducción o refundación de las culturas encontradas. Porque no es sólo que la “cultura fuerte” transforme a la “cultura débil”; también la “cultura débil” modifica a la “cultura fuerte”.

Tercera conclusión: El sincretismo, visto desde la interculturalidad en perspectiva hermenéutico-analógica, permite que se le entienda como un encuentro creativo a partir del núcleo de las culturas encontradas. Ninguna cultura conocida hasta el día de hoy existe en un estado puro. Todas, en mayor o menor medida, han surgido del encuentro intercultural —que exigió identificación del “yo” y comprensión del “tú”—, que les ha permitido convergir en una sola —y formar un nosotros—. Dicho en otras palabras, esto fue sólo posible en cuanto que las culturas se lograron identificar cada una como cultura propia y comprenderse en sus diferencias. En este sentido, y gracias a la hermenéutica analógica, el sincretismo se aleja

de ser visto como relativismo o nihilismo cultural, y se posiciona como un fenómeno intercultural comprensivo, valorativo, re-creativo y fortalecedor desde el núcleo mismo de las culturas en lo que tienen de propio, diferente y universal.

Cuarta conclusión: el sincretismo, como re-elaboración simbólica de las creencias, conocimientos, prácticas y formas culturales, tiene una expresión concreta en la religiosidad popular. Esta última idea, que quiere ser el culmen de toda la reflexión hecha hasta aquí, puede resultar una exageración para algunos lectores, máxime para quienes entienden el sincretismo como una mala integración, por no decir mezcolanza confusa, de las *creencias y prácticas* cristianas expresadas desde una *forma cultural* específica y originalmente distinta al cristianismo. Pero es gracias a esta expresión religiosa popular de los no siempre letrados que en realidad el cristianismo ha tenido, y seguirá teniendo, cabida en muchos lugares.

Recuérdese, por último, que el auténtico y genuino sincretismo no hace perder la identidad propia de ninguna de las dos culturas encontradas. Antes bien, hace que desde su identidad puedan dialogar y, hasta donde es posible, integrarse de una manera espectacular como las grandes sinfonías musicales.

En suma, todo lo dicho hasta aquí puede ser resumido con una paráfrasis del mismo título de este escrito: *la religiosidad popular*, si quiere ser bien entendida y bien vista, ha de presentarse como *un sincretismo genuino en tanto re-elaboración simbólica de las creencias, conocimientos, prácticas y formas culturales de un determinado pueblo que sostiene un encuentro con una determinada fe.*

IV. RESEÑAS

Segundas Jornadas de Estudios sobre Esoterismo Occidental y Humanidades: alcances y Aplicaciones (Especial 400 Aniversario Luctuoso de Jakob Böhme)

Second Symposia on the Study of Western Esotericism and the Humanities: Scope and Applications (Special 400th Anniversary of Jakob Böhme's Death)

Jesús Andrade Contreras
y Carla Pérez Coranguez*

El 28 y 29 de octubre de 2024 se llevaron a cabo las “Segundas Jornadas de Estudios sobre Esoterismo Occidental y Humanidades: Alcances y Aplicaciones” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Estas se celebraron en el marco de conmemoración del 400 aniversario luctuoso del místico y esoterista alemán Jakob Böhme (1575-1624).

Las ponencias presentadas durante la primera jornada se dedicaron en su totalidad a Jakob Böhme, su vida, sus obras, así como su legado en el esoterismo y la literatura; estas concluyeron con una lectura de poemas de distintos autores que tomaron al místico como inspiración. Por otra parte, la segunda jornada albergó mesas que abordaron el esoterismo desde latitudes diversas, abarcando campos como la política, la educación y la literatura, tanto en Europa como en América Latina.

* Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Mesa “Esoterismo en fenómenos culturales del siglo XVII”

Esta mesa abrió con la ponencia del Dr. Everardo G. Carlos González, quien presentó un avance de su investigación actual sobre las relaciones entre espiritismo y violencia revolucionaria, centrada en la figura de Francisco I. Madero. Su exposición se dirigió hacia una genealogía más profunda del pensamiento político moderno, abordando el papel de la teología política y la escatología en la obra de Thomas Hobbes. El Dr. Carlos González propuso leer *Leviatán* (1651) no sólo como una obra fundacional del contractualismo moderno, sino también como un testimonio de la angustia barroca ante el vacío metafísico y el desvanecimiento del orden sagrado. Destacó que Hobbes, pese a su fama de racionalista, sostuvo un pensamiento profundamente impregnado de simbolismo bíblico, imaginación científica y pulsiones apocalípticas, en donde el miedo —tanto al caos como a la nada— deviene en principio organizador de la soberanía.

La segunda intervención estuvo a cargo de la Dra. Concepción Zayas, quien expuso parte de una investigación de largo aliento dedicada al análisis del lenguaje en los textos novohispanos del siglo XVII. A partir del caso de la escritora Ana de Sayas, la Dra. Zayas propuso una relectura de la literatura emblemática barroca como forma cifrada de pensamiento filosófico-esotérico, en la que el lenguaje se vuelve medio de revelación de lo oculto. Su exploración muestra cómo la retórica exuberante, los símbolos animales y las metáforas celestes no son sólo ornamentos estéticos, sino vehículos de una visión del mundo que articula elementos platónicos, cristianos y místicos. La ponente resaltó la relación de Sayas con un círculo erudito poblano influido por ideas jesuitas y cultivado bajo la protección del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Por otro lado, se dio énfasis a la figura de la “salamandra de gracia”, entre otros ejemplos de imaginería barroca; los cuales la Dra. Zayas propone interpretar como manifestaciones de una filosofía natural impregnada de pensamiento esotérico, donde el lenguaje figurado es la clave para develar una gnosis latente, oculta tras los pliegues del discurso.

Mesa “Esoterismo y literatura en el ámbito iberoamericano: los casos de Portugal, España y Chile”

En esta mesa, se revisaron algunos ejemplos de los puntos de encuentro entre la literatura y el esoterismo en el ámbito iberoamericano, con particular atención en España, Portugal y Chile. Como ponencia inaugural, la Dra. Joseline Vega revisó el poemario *Mensagem* (1934), única obra de Fernando Pessoa (1888-1935) firmada con su nombre. Conformado por cuarenta y cuatro poemas simbólicos, *Mensagem* es un compilado de tres décadas de saberes y prácticas esotéricas cultivados por el autor. Medianamente la lectura de algunos de los poemas, se remarcaron algunos de los motivos presentes en la antología; por ejemplo, algunas figuras míticas dentro del imaginario identitario portugués (como Ulises, el Conde Don Enrique y Don Sebastián), o bien, la simbolización de Portugal como el quinto gran imperio espiritual de Europa.

El segundo ponente, el Mtro. Luis Adrián Linares Sánchez, analizó la novela corta *El caso clínico* (1916) del autor español decadentista Antonio de Hoyos y Vinent (1884-1940), de la cual destacó la presencia de algunos discursos esotéricos y auxiliares, también referidos como “marginalidad religiosa” en alusión del estudioso Antoine Faivre, como el satanismo en su vertiente finisecular, la masonería y el mesmerismo. Al mismo tiempo, contempló la figura de su protagonista, María de las Angustias, y su transformación, para señalar la simbolización de los trastornos mentales y su relación con el esoterismo dentro de esta obra.

La ponencia que clausuró la mesa fue presentada por el Mtro. Carlos Ruiz Figueroa, quien valiéndose del enfoque discursivo de Kocku von Stuckrad y Kenneth Granholm, así como de sus propuestas de discursos esotéricos y auxiliares, abordó la novela *Don Guillermo* (1860) del escritor chileno José Victorino Lastarria (1817-1888). De la obra aludida, se destacaron la notoria influencia masónica, específicamente del Rito Escocés Antiguo y Aceptado, los ritos iniciáticos, la experiencia de la mediación y la simbolización desde la alquimia; por otra parte, se enfatizó el rol de la novela como una narrativa fundacional chilena.

Mesa “Avatares de la transmutación alquímica”

Esta mesa abordó numerosas manifestaciones de la alquimia en contextos espirituales, artísticos y políticos, destacando la persistencia del simbolismo alquímico como modelo de transformación en múltiples disciplinas. La Lic. Ana María Mancera abrió la sesión con su ponencia titulada “Elementos alquímicos en la conformación de la triunidad del hombre: el principio vital, el periespíritu y el cuerpo —mercurio, sal y azufre”. En su exposición, propuso un análisis del pensamiento del médico colombiano Luis Zea Uribe (1872-1934), a partir del cual articuló un sistema de correspondencias entre la alquimia y el espiritismo. Mediante una lectura del concepto de periespíritu —elemento intermedio entre cuerpo y espíritu— en la obra del doctor Zea, la ponente trazó un sistema de correspondencias con los tres principios de la alquimia: el cuerpo se asoció con la sal, el periespíritu con el mercurio y el espíritu con el azufre. Así, evidenció una estructura trinitaria del ser humano en la que se conjugan lo material, lo energético y lo espiritual, siguiendo una lógica de transmutación que conjuga ciencia, espiritualidad y esoterismo.

Posteriormente, la Mtra. Isidora Kauak Aguad presentó la ponencia “La alquimia y el arte contemporáneo: transmutaciones en la obra de Alejandra Prieto”, en la cual exploró las relaciones entre la praxis artística y la tradición alquímica desde una perspectiva semiótica. A partir del trabajo de la artista chilena Alejandra Prieto (1980-), quien utiliza minerales como el carbón, el litio y la pirita, Kauak analizó las etapas alquímicas —nigredo, albedo y rubedo— como metáforas del proceso creativo y de transformación ontológica. En particular, destacó el uso del carbón como materia prima que remite al caos y la oscuridad, el litio como agente de claridad y la pirita como símbolo de la revalorización de lo marginado. La artista, acorde con la ponente, genera una “boda alquímica” a través de una síntesis de opuestos que interpela tanto al espectador como a la materia misma, haciendo del arte un espacio de *gnosis* o “conocimiento trascendental” y experiencia transformadora.

Finalmente, el Mtro. Roberto Jones Romo compartió un avance de su investigación doctoral en la ponencia “Arte política de la transmutación”, donde propuso una lectura simbólica de la alquimia en el arte contemporáneo a partir de una perspectiva multidisciplinaria que articula esoterismo occidental, historia del arte y ciencia política. A través del análisis de obras como *Redoubt* de Matthew Barney (1967-), *The Artist is Present* de Marina Abramović (1946-) y las videoinstalaciones de Bill Viola (1951-2024), argumentó que el arte puede fungir como un espacio de transmutación simbólica y reflexión espiritual. En este marco, retomó conceptos del posthumanismo crítico y la política espiritual de Francesca Ferrando, para proponer que el arte opera como una instancia de transformación ideológica y subjetiva, donde se difuminan los límites entre lo humano, lo no-humano y lo tecnológico. La mesa concluyó con reflexiones que subrayaron la vigencia del pensamiento alquímico como herramienta conceptual para entender los procesos de cambio individual y colectivo en el mundo contemporáneo.

Mesa “Impacto del ocultismo en la esfera cultural mexicana”

En la penúltima mesa, se puso particular énfasis en los ecos del esoterismo dentro de la esfera cultural e intelectual en México. La primera ponente fue la Dra. Alejandra Galicia Martínez, quien presentó algunos avances de su investigación postdoctoral en torno a la influencia ocultista dentro de las propuestas educativas y proyectos editoriales de José Vasconcelos (1882-1959) durante el periodo de 1921 a 1924. Influenciados por el espiritismo y la teosofía, estos tuvieron por objetivo posicionarse como una alternativa a la educación de corte clerical, así como a la positivista, en el contexto del México posrevolucionario, para la consolidación de un estado nación cosmopolita.

En segundo lugar, la Dra. Dulce María Adame revisó la figura de Manuela Cuéllar de Aranda, de quien se posee poca información, salvo por sus colaboraciones en el periódico *La Ilustración Espírita* entre 1876 y 1878, tras la pérdida de uno de sus hijos. Analizando 34 comunicaciones

y un texto propio de Cuéllar, a quien se destacó como una mujer exponente del espiritismo mexicano del siglo XIX, la ponente mencionó el carácter amplio de los textos producidos dentro de este entorno ocultista; pues consisten en materiales de índole variada, como reflexiones científicas, filosóficas y sociológicas, e incluso abarcan el campo de la literatura. A pesar de su carácter doctrinal, estos no carecen de recursos literarios.

Para cerrar la mesa, la Dra. Tatiana Suárez Turriza presentó la ponencia “Rodolfo Menéndez y José Martí: afinidades espíritas, literarias y revolucionarias en tierras yucatecas”. La ponente señaló el florecimiento y relevancia del esoterismo en la esfera intelectual de la península de Yucatán a finales del siglo XIX, particularmente de sus vertientes teosófica y espiritista, a partir de la llegada de exiliados e independentistas cubanos. Entre ellos, los compatriotas Martí y Menéndez de la Peña no sólo coincidieron en las diversas visitas de Martí a México durante la década de 1880, sino también en su compromiso por la causa independiente de la isla, el rechazo al materialismo, los ideales de progreso y la defensa del espiritismo ante el ojo público. Se destacaron algunas publicaciones en donde pueden consultarse algunos de los textos de ambos autores escritos en clave espírita; tales como el periódico de difusión *La Ley de Amor*, donde Menéndez de la Peña publicó su ciclo poético *Mesiánicas*, y el periódico *La Educación Primaria*, fundado por Menéndez, el cual guarda estrechas afinidades con el proyecto editorial de Martí, también dedicado a la infancia, *La Edad de Oro*.

Presentación de la página web “Esoterismo en el México Moderno (1850-1950): Sujetos, corrientes y campo cultural”

Finalmente, se presentó la página web derivada del Proyecto PAPIIT: IN402522, iniciado en el año 2021 y concluido en el 2024. A lo largo de su duración, se logró recopilar información sobre la materia esotérica en México de 1850 a 1950, con énfasis en las dos corrientes de mayor relevancia en el periodo: teosofía moderna y espiritismo. Se mencionó que la base de datos está concebida como una guía de estudio, de modo que

su contenido será accesible al público estudiantil y académico. El sitio se compone por las siguientes secciones: *Corrientes*, con información sobre rasgos generales de la teosofía moderna, el espiritismo, la alquimia, el dosamantismo, la masonería, el Cuarto Camino, el ocultismo francés y el mesmerismo; *Sujetos*, hasta el momento los 50 nombres más relevantes de la esfera esotérica de la época; *Campo académico*, con información sobre las principales propuestas y paradigmas para el estudio del esoterismo occidental desde América Latina; *Tópicos*, palabras constantes en el vocabulario esotérico y sus diversas acepciones; *Asociaciones*, grupos dedicados al estudio y difusión del esoterismo, tanto existentes como extintos; *Biblioteca*, obras que se encuentran en el acervo de la Universidad Nacional Autónoma de México; y *Noticias, Actividades y Notas críticas*, donde se compartirán algunas de los eventos (futuros o pasados) e impresiones de los miembros del “Seminario de Estudios sobre Esoterismo Occidental desde América Latina”, dirigido por el doctor José Ricardo Chaves en el Instituto de Investigaciones Filológicas, así como de personas externas que se dediquen al estudio académico del esoterismo occidental.¹

¹ La página es de libre acceso y fue presentada públicamente en noviembre del año pasado en el marco del “Coloquio: Impacto cultural de la Sociedad Teosófica en el ámbito latinoamericano. A 150 años de su fundación” que tuvo lugar en la Sección Mexicana de la ST. El enlace es el siguiente: <https://www.iifl.unam.mx/esoterismo>

Nostalgia de la esperanza: *Obispo Rojo* (2024), Francesco Taboada Tabone

Yearning of Hope: *Obispo Rojo* (2024),
Francesco Taboada Tabone

Enrique García Perales*

El cine documental de corte histórico es un espejo que refleja lo ausente. Muestra al espectador que existe un pasado por recordar más allá de su propia memoria. Reúne al presente con fragmentos de su identidad que el olvido dispersó a lo largo del tiempo. Su labor es catártica en virtud de enfrentar a un pueblo con una certeza que hasta ese momento era una intuición. Porque lo que sabemos responde las más de las veces a lo que decidimos no saber. La Historia oficial confirma a las sociedades en su autocomplacencia. Por ello, decir la verdad es una labor con pocos amigos; la índole de este ideal exige trascender los convencionalismos para cumplirlo. El documental *Obispo Rojo* (2024) del cineasta morelense Francesco Taboada Tabone es uno de los mejores ejemplos que se han dado últimamente en nuestro país.

El filme de tres horas narra la vida de Sergio Méndez Arceo (1907-1992), VII obispo de Cuernavaca, y su legado como figura capital de la Teología de la Liberación. También retrata la historia de México y del Tercer Mundo en el siglo XX, particularmente en el marco de la Guerra Fría, pues no es posible entender al hombre sin el contexto en que se forjó su leyenda. De hecho, Méndez Arceo encarna el conocido adagio de Cicerón: “la vida de los muertos vive en la memoria de los vivos”. Porque uno de los elementos característicos del filme es la colección de testimonios

* Licenciatura en Historia, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

variopintos de gente que lo trató: el también teólogo de la liberación Leonardo Boff, el filósofo Enrique Dussel, la pedagoga Madhu Suri Prakash, el académico Carlos Fazio, el activista Adolfo Pérez Esquivel y un largo etcétera que incluye guerrilleros, sacerdotes, monjas, músicos, arquitectos... Las palabras de estos hombres y mujeres se refieren a una época a la que sólo se llega por medio de la nostalgia. ¿De qué otra forma, si no, se puede hablar de aquellas esperanzas por evitar que el hombre se convirtiera en lo que hoy es? ¿Cómo evocar sin emocionarse aquel tiempo donde la ilusión por un futuro mejor tenía nombre y apellido: Iván Illich, Gabriel Muñoz “El Cobijero”, Florencio “El Güero” Medrano, Rubén Jaramillo...? La vida de Sergio Méndez Arceo, indisolublemente unida a la lucha social mexicana del siglo XX, dio a su vez vida a esas esperanzas.

Promover misas con mariachis y jazz, la renovación de la Catedral de Cuernavaca, fungir como intermediario de las guerrillas de Genaro Vásquez y Lucio Cabañas, la creación de las comunidades eclesiales de base y recibir a los exiliados de las dictaduras del Cono Sur son tan sólo algunos de los acontecimientos que le valieron el mote de “Obispo Rojo”. Pero hablar de Méndez Arceo es hablar de quien muchos preferirían callar. El documental presenta copiosas fuentes audiovisuales y hemerográficas inéditas y no siempre fáciles de hallar, debido al ostracismo que su legado sufrió desde la propia Iglesia y el oficialismo. Al fin y al cabo, ¿cuántos Méndez Arceo ha habido después del primero? Siempre se rodea de un injusto silencio a quienes han decidido gritar las injusticias. Por ello, el trabajo de Taboada Tabone representa un rescate de ese pasado que la propia Historia decidió olvidar. Acaso así se entiende el que la cinta haya sido rechazada en festivales de cine como el de DocsMX, Guadalajara y Morelia.

Podría decirse que el mayor homenaje de *Obispo Rojo* a Méndez Arceo es la creación de un documental tan heterodoxo y atrevido como el propio don Sergio. Esta producción sigue el camino trazado por otros documentales del mismo autor, como el afamado *Los últimos zapatistas. Héroe olvidados* (2002): enfrentarse a aquella verticalidad histórica que no admite cuestionamientos, mucho menos propuestas alternativas, mediante

la búsqueda de fuentes ignoradas por indiferencia o conveniencia. El gran mérito de este tipo de trabajos reside en retribuir a la memoria lo que la Historia le negó.

Hacia una pedagogía de la Interculturalidad

Iván Ruiz Armenta *

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, autor de la obra *Hacia una pedagogía de la Interculturalidad*,¹ ha contribuido con una gran propuesta sobre la Interculturalidad expresada en una obra académica. Su tesis central es que la Interculturalidad puede enseñarse y aprenderse desde la educación en las escuelas, ya que no se trata de algo nuevo, sino de una vocación de la alteridad, que, desgraciadamente, se ha ido olvidado en nuestro contexto sociocultural en tanto posibilidad de entrar en relación con lo Otro. Dicho en otras palabras, se trata de una invitación a valorizar la Interculturalidad como parte de la alteridad en cuanto confrontación sana de la diferencia. Así pues, para mejor entender la propuesta del Dr. Gómez Arzapalo, se sigue el texto en sus tres capítulos, además de una introducción y las conclusiones.

Gómez Arzapalo, en la “Introducción”, aborda una paradoja contemporánea: mientras la sociedad celebra la diversidad y la multiplicidad, al mismo tiempo nos empuja a un encierro en el yo (*ipseidad*), ignorando la importancia del otro (inmanentización del “Yo”, dejando fuera al “Tú” y su trascendencia). En respuesta a este problema, esta obra se centra en la Interculturalidad para tender puentes entre diferentes actores culturales. Desde aquí, propone crear espacios de encuentro y diálogo, así como foros para el intercambio de experiencias humanas que aborden problemas comunes en nuestra sociedad compleja e interconectada.

Se trata de una propuesta pedagógica intercultural vista no tanto desde su categorización teórica, sino desde la experiencia misma de Gómez y de otros autores, Universidades, Centros de estudio y grupos humanos. Desde las primeras páginas, se subraya que su propuesta está en sintonía

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental.

¹ Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, México, Universidad Intercontinental, 2024 pp. 101. Primera edición digital, 2024. ISBN: 978-607-9152-49-9.

con quienes piensan a “la educación como acontecimiento ético” (Fernando Bárcena y Joan-Carles Mélich) y esperanzador (Paulo Freire), y que se distingue por ser un espacio privilegiado de reproducción de la cultura, cuya creatividad contempla la alteridad, la esperanza, la acogida y hospitalidad. Esta forma de pensamiento implica que las cosas pueden ser diferentes. Se tiene que dejar atrás toda actitud violenta etnocida, para pasar a una cultura de respeto y reconocimiento de y con otras culturas. Se trata de un trabajo no acabado y perennemente en proceso, con la esperanza de erradicar los discursos de odio y fomentar el ámbito de la tolerancia interreligiosa e intercultural.

En el primer gran bloque del primer apartado, “Itinerario conceptual a considerar para enseñar interculturalidad”, el autor expone dos conceptos básicos, el de “Cultura” y el de “Interculturalidad”. En efecto, para poder hablar de este último, hay que precisar qué entendemos por aquel. Así, el término “cultura” resulta útil al tratar de englobar una realidad social que cada uno de sus componentes no puede expresar por sí mismo (el arte, el lenguaje, la tradición, la política, la organización social, la economía, la religión). En su conjunto, todos éstos formulan la identidad siempre en proceso dinámico de identificación de un grupo humano. En este sentido, la cultura es un poder humano creativo.

Pero debido a que en la época contemporánea ya no se habla de la una “cultura única”, sino de la “diversidad de culturas”, se asoma un problema a reflexionar: qué hacer o cómo actuar cuando se está frente a una realidad cultural diferente a la propia. Si la cultura tiene que ver con la subjetividad, la interculturalidad tiene que ver con la diversidad. De aquí se desprende la concepción de interculturalidad como paradoja entre la unidad y la diversidad humanas, tratadas no ya como disyuntiva, sino como conjunción, participación, comunión, conmiseración, empatía y solidaridad.

La cosmovisión, a juicio de Gómez Arzapalo, es fundamental para la vitalidad de cualquier cultura. Si bien la cultura es un campo mucho más extenso, es la cosmovisión la que determina su reproducción y dinamismo. Como la identidad se forma a través de un conjunto de relaciones socia-

les en constante cambio, podemos redefinir la identidad cultural como la conexión inseparable entre nuestra identidad personal y el sentido vital que nos da nuestro entorno cultural. Por esta razón, la relación con otras culturas juega un papel crucial en la formación de nuestra propia identidad cultural.

Una *pedagogía de la interculturalidad* debe fundamentarse en la Filosofía de la Cultura y en la Hermenéutica. La primera la nutre con contenido, y la segunda le da las herramientas necesarias para el diálogo. El resultado es una interculturalidad de tipo intersubjetivo, que nos enseña a aceptar al otro y a acercarnos a él de forma dialógica, reconociendo su plena alteridad. Es a partir de las diferencias y los puntos en común que podemos establecer una relación. De este modo, el diálogo intercultural se convierte en un proceso abierto donde todas las experiencias filosóficas (epistemológicas, éticas y educativas) pueden convivir. Este tipo de diálogo tiene un desafío ético fundamental: mantener una conversación continua dentro de las culturas, que siempre están en construcción (diálogo intercultural). En última instancia, la diversidad cultural exige que se atienda tanto a las diferencias como a las similitudes para poder relacionarnos de manera efectiva.

Desde el pensamiento de Heidegger, Gómez Arzapalo recobra la cooriginariedad del *encontrarse* —que implica la existencia de seres intramundanos que se afectan— y el *comprender* —que pone de manifiesto la existencialidad en sí—. A este último viene unido el *interpretar* la situación existencial del mundo al que el hombre fue arrojado. Desde ahí, se despierta la necesidad de preguntar por el ser, y buscar su respuesta que determina una cultura. Develar y habitar, son pues, palabras claves.

Entre los conceptos clave también se encuentran *enculturación* o *endoculturación*: forma en que una cultura se reproduce de manera ordinaria en contextos sin presiones por parte de otras culturas; *aculturación*: proceso de imposición de cambios a una cultura por parte de otra que se impone y ejerce un poder real de dominación. De aquí se desprenden cuatro formas de interacción que caen bajo los principios generales de la aculturación: *asimilación*: un grupo adopta una nueva cultura; *integración*: un

grupo adopta la nueva cultura, al mismo tiempo que mantiene la propia; *segregación*: el grupo cultural dominado no adopta las nuevas costumbres que impone el grupo dominante; y *marginación*: el grupo cultural rechaza los dos tipos de culturas, la nueva y la de origen, a fin de propiciar una nueva cultura.

En esta obra se consideran como sinónimos los términos de *pluriculturalidad* y *multiculturalidad*, pues lo que ambos conceptos expresan es parte del reconocimiento del ámbito cultural diverso. La multiculturalidad es un término descriptivo que se limita a reconocer la gran variedad de culturas que coexisten. Sin embargo, no profundiza en cómo se relacionan entre sí. La diferencia fundamental con la interculturalidad es que esta última se centra en la interacción, el diálogo y la construcción de lazos entre grupos. Más que fijarse en cada cultura de forma aislada, la interculturalidad busca las posibilidades de comunicación ética. Por ello, el autor propone un camino: primero, reconocer la realidad multicultural y, después, adoptar una postura activamente intercultural.

El segundo gran bloque del capítulo uno está dedicado propiamente a la *interculturalidad*. Ésta no solo reconoce la diversidad (como lo hace la multiculturalidad), sino que añade un componente ético. Es ahí donde se vincula la epistemología y la ética. Este enfoque busca establecer una base antropológica de acogida y hospitalidad para fomentar valores como el respeto, la comunicación y la empatía. A diferencia de la postura multicultural, que se queda en el plano epistemológico (el conocimiento de la diversidad), la interculturalidad es propositiva: promueve activamente una interrelación entre personas diferentes, exigiendo pasar del simple conocimiento a una acción ética.

Frente a conceptos como *transculturación* (una cultura acaba por sustituir a otra), *deculturación* (proceso gradual de dismantelamiento de la estructura cultural de un pueblo), *hibridación cultural* (mezcla cultural sin la carga implícita del concepto de mestizaje), *mestizaje* (proceso sociocultural de fusión de dos o más raíces culturales) y *sincretismo* (interacción cultural en el ámbito de la religión), nuestro autor prefiere los conceptos de *interculturalidad* e *inculturación*, que tienen su base en la cultura mis-

ma. Se privilegia a la interculturalidad porque es la única apuesta ética que implica la posibilidad de una relación constructiva entre culturas diferentes.

En el segundo capítulo, titulado “Itinerario de actitudes, valores y disposición existencial a considerar para enseñar interculturalidad”, Gómez Arzapalo destaca que el aula es un entorno naturalmente intercultural. Este espacio les brinda a los estudiantes la oportunidad de reflexionar sobre su propia identidad (haciéndola autoconsciente) y de dialogar con personas de diferentes culturas. Por esta razón, el autor enfatiza la importancia de cultivar ciertas actitudes, valores y una disposición existencial que permitan a los estudiantes desarrollar un sentido crítico. Esto es crucial para que puedan discernir la información confiable de la que no lo es, especialmente la que reciben sobre otras culturas.

Para una *pedagogía intercultural* es necesario, en primer lugar, señalar una base antropológica acorde con la apertura, respeto y reconocimiento de la alteridad requeridas para entablar un diálogo intercultural (e interreligioso). Esa base debe ser una antropología de la acogida y la hospitalidad, y no del dominio. Se requiere una relación intersubjetiva sin principio de objetivación, es decir, una relación sujeto-sujeto, en vez de sujeto-objeto. Entre los valores destacados para hacer operativa esta *pedagogía intercultural* se encuentran la acogida y hospitalidad, la recepción de una(s) alteridad(es) que trasciende(n) por completo los límites de la propia identidad, el respeto a la novedad absoluta de lo siempre diferente.

Nuestro autor deja muy claro que enseñar interculturalidad implica una actitud y una disposición existencial y relacional, más que un cúmulo de elementos teóricos (aunque no los descarta). Si bien es cierto que el “Yo” se desarrolla en su propio entorno cultural, inevitablemente llega el momento en que se encuentra frente al “No-Yo”. Este encuentro implica un desafío: el “Yo” debe aprender a relacionarse con el “Otro” sin dejar de ser quien es, y viceversa. De hecho, el contacto con el otro es fundamental para la constitución de la propia identidad (humanismo cristiano). Tanto nosotros como los otros, manteniendo nuestra singularidad, podemos interactuar para valorar la diferencia y la alteridad de manera positiva y

creativa. Esto marca un camino de interacción recíproca que debe manifestarse en la práctica concreta de los encuentros interculturales.

La interculturalidad busca construir un espacio de interacción cultural. Conviene, pues, considerar que la relación entre Nosotros y los Otros se puede aprender y enseñar. Por lo tanto, una *pedagogía de la interculturalidad* es no solo posible, sino también necesaria para fomentar un diálogo creativo y constructivo. Esta relación debe ser intersubjetiva, porque son las personas reales, y no las culturas como abstracciones, quienes interactúan de forma directa, concreta, contextual e histórica. En otras palabras, los individuos son quienes, desde sus contextos culturales, construyen la interculturalidad.

Según Gómez Arzapalo, existen preguntas básicas clave de confrontación existencial-relacional en la enseñanza de la interculturalidad: ¿Quién soy yo? ¿Quién es el Otro? ¿Por qué la conjunción del Yo-Otro y no la disyuntiva? ¿Cómo hacer irrumpir la interculturalidad aquí y ahora? A grandes rasgos, nuestro autor escribe que no se trata de escoger entre la preeminencia del Yo o del Otro, sino de comprender su indisoluble interacción y la necesaria asociación de ambos en la conformación de la cultura. Así, otra forma cultural de expresar la relación Yo-Otro es a través del plural Nosotros. Para llevar a cabo una *pedagogía de la interculturalidad*, es fundamental enseñar la conjunción entre el Yo y los Otros con miras a la construcción de un Nosotros, como espacio de encuentro y de diálogo intercultural e interreligioso.

Una forma concreta y práctica de hacer irrumpir la interculturalidad aquí y ahora es, propone Gómez Arzapalo, guiar al estudiante mediante ejercicios diagnóstico de verbalización descriptiva de los otros cercanos: abrirse a la sensibilidad de entender nuestro ser social como ser-con-el-otro desde la diferencia, la acogida y la hospitalidad. Esto implica un reconocimiento interactivo tanto de la identidad propia como de la ajena, pues saber quién soy yo y quién es el otro (lídero de la subjetividad) es el principio del sendero de la interculturalidad (lídero de lo comunitario). Estos ejercicios se han de centrar en situaciones concretas de la vida real

del Yo y el No-Yo. Aquí han de tenerse en cuenta la percepción y reconocimiento de las emociones, la sensibilidad y la afectividad.

Otra forma concreta de hacer irrumpir la interculturalidad es la creación de terceros espacios comunes para cada uno de los interlocutores. Se trata de una propuesta ética de respeto y reconocimiento del otro. Es una forma de descubrir la pluralidad de formas de expresión de lo humano para convivir, a pesar de las diferencias. Ha de ser un foro libre de entrada, salida y permanencia voluntarias. Su requisito es el respeto y el reconocimiento de los otros participantes desde sus originalidades culturales e identidades.

Un tercer ejercicio para hacer irrumpir la interculturalidad es el de descentramiento cultural y cambio de roles. Se trata de abrir una puerta amplia para dialogar con las diversas expresiones de la experiencia humana. Como ejercicio final, se proponen tres conceptos clave: la *epoché*, la comprensión holística y el no-lugar del fenómeno. La *epoché* implica que el observador de un fenómeno religioso debe dejar de lado sus propios prejuicios y creencias. Después, la comprensión holística requiere observar el fenómeno en su totalidad, con el único objetivo de entender su significado desde su propio horizonte de sentido, sin juicios. Por eso se hace desde el no-lugar, es decir, de manera independientemente del propio contexto cultural de quien atestigua el fenómeno.

El tercer capítulo está dedicado a “La educación como factor decisivo de transformación y legado en la reproducción cultural”. En él, Gómez Arzapalo parte de que la cultura es algo vivo, que se reproduce y que, por tanto, hay que entenderla desde su dinamismo transformador. La educación se destaca como el espacio social más importante para la enseñanza y aprendizaje de la interculturalidad, ya que es en el aula donde se vive la experiencia del intercambio entre las diversas formas de expresión humana. Si consideramos que la cultura se reproduce, la educación se convierte en el lugar privilegiado para llevar a cabo esos procesos. Dicho de otro modo, la educación es un factor determinante para generar un cambio en la cultura.

La educación tiene mucho que aportar a la democracia, a la tolerancia e inclusión en contextos interculturales, afirma el autor. Esto se echa de ver en que el peligro de no lograr una ciudadanía participativa, responsable, tolerante e incluyente es propiciar el riesgo inminente de volver al totalitarismo y a la barbarie. Para que la democracia funcione, debe fundamentarse en ciertos valores y en la participación activa, dinámica, consciente y responsable de los ciudadanos. Esta ciudadanía, que debe ser consciente y responsable, es clave para el buen funcionamiento de la sociedad. Si se logra pasar de ver la democracia como un simple sistema político estatal impuesto a entenderla como una ciudadanía democrática, se abrirán prometedoras vías de tolerancia e inclusión sobre las que conviene reflexionar. La propuesta central es que la democracia, desarrollada a nivel ciudadano, es la mejor herramienta para poner límites al poder y a la barbarie a través de la participación activa de la gente.

En sintonía con todo lo dicho hasta aquí, una educación intercultural debe estar basada en la sensibilidad hacia valores, actitudes y estilos de vida que permitan la interrelación de diferentes culturas. Para lograr esto, el autor señala el valor de la educación recibida en los entornos culturales y en su formación académica. El resultado final será una apertura a la interculturalidad.

En las “Conclusiones”, se puede leer que, para Gómez Arzapalo, la cultura es asignación de sentido, expresión vital de la cual no podemos sustraernos como entidades individuales. El ser humano, al superar su naturaleza instintiva, ejerce un poder autocreacional que le permite generar cultura. El ser humano se asume como cocreador de sí mismo. Esta cultura, a su vez, da una identidad, tanto individual (Yo) como colectiva (Nosotros), mientras que confronta con la existencia del Tú y Ellos.

La interculturalidad es parte de la naturaleza humana, un proceso continuo de intercambio y reinterpretación de símbolos. No es solo un concepto, sino una práctica que puede y debe enseñarse y aprenderse en la educación institucional. Implica ciertos valores y presupuestos. Su objetivo es hacer que nuestra propia identidad conviva con la de los demás para el beneficio de la sociedad. Una *pedagogía intercultural* busca, en esencia,

fomentar una actitud de acogida y hospitalidad hacia el otro, cultivando valores clave como el respeto, la tolerancia, la inclusión y el asombro por la diferencia. Todos estos valores pueden cultivarse en el aula.

Lo reseñado aquí es sólo una anticipación de lo que Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo propone en su obra *Hacia una pedagogía de la Interculturalidad*. Sin duda, es una oportunidad de pasar de la sola lectura o el solo conocimiento teórico de la interculturalidad a la acción ética entre culturas. Su riqueza radica en exponer que el reconocimiento y relación entre culturas diferentes no sólo es posible, sino necesario como fuente de enriquecimiento. Si lo que se está buscando es una obra de cómodo manejo en el aula para la enseñanza y aprendizaje de la interrelación cultural, esta es la obra indicada.

V. CARPETA GRÁFICA

Poemas de José Ricardo Chaves y obra plástica de Isidora Kauak Aguad¹



José Ricardo Chaves (Costa Rica, 1958)

Miembro del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y docente en el Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha universidad, con un trabajo enfocado sobre todo al estudio del romanticismo y del esoterismo en el siglo XIX y principios del XX, tanto en Europa como en América. De tal campo de investigación, han resultado diversos libros de ensayo como *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica* (2005) y antologías comentadas como *Hermes espírita. Narrativa esotérica de México (1870-1930)* (2024). Como cuentista, ha publicado *Cuentos tropigóticos* (1997), que mereció el premio Aquileo J. Echeverría, entre otros libros, y como novelista, *Faustófeles* (2009), inspirado en el contexto teosófico de Costa Rica, y *Tránsito de Eunice* (2018), basado en la poeta costarricense inmigrada a México; cuyo turbulento itinerario también recrea en uno de los poemas aquí reunidos, los cuales pertenecen a su primer libro de poesía *Escribir hasta el fin del mundo* (2025).

¹ Agradecemos a la artista e investigadora Isidora Kauak Aguad la curaduría de esta sección.



Isidora Kauak Aguad (Chile, 1995)

Al investigar y escribir sobre arte, no creo estar anulando mi propia práctica, por el contrario. Cuando la sociedad me hace saber que el valor de las cosas depende de su fin práctico y que éste debe ser medido a través de modelos cuantificables, en mi búsqueda por comprender cuál es el valor del arte, aparecen, desde la descomposición, fuegos fatuos que iluminan, que me abrazan y me consuelan. Tomo consciencia de que no estoy sola, de que, en un espacio y tiempo distinto al mío, otros ojos reconocieron la potencia abrasadora de las imágenes y otras voces sostuvieron valientemente palabras enardecidas que hasta hoy immortalizan el impulso transmutativo del arte. Me hablo a mí, artista, a ti, colega, a quien lee, a quien observa y, a quien lo necesite, no permitamos que nos hagan olvidar que el arte, a través de cualquiera que sea la forma en que se experimente, actúa sobre el pensamiento y la realidad, y participa activamente en la construcción de la visión que se tiene sobre el mundo.

Artista visual e investigadora independiente. Magíster en Artes por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Integrante del Seminario Permanente de Estudios sobre Esoterismo Occidental desde América Latina, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Su trabajo explora las relaciones entre el Esoterismo Occidental y el arte contemporáneo. Ha expuesto sus obras en diversos espacios e instituciones culturales y ha participado en encuentros académicos especializados, tanto en Chile como en el extranjero. Actualmente desarrolla dos proyectos de investigación y creación con apoyo del Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes otorgado por el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile.



1.



Aquí se ve un vaso de oro y la vida.
El alma se separa con gran vida.
Aquí se ve un vaso de oro y la vida.
El alma se separa rápidamente del cuerpo.

Resurrexerunt philosophorum. 1500.

El Rey de las Espigas y la Reina de Arriba.

✠

Pájaros del tarot*

Si una golondrina no hace verano
¿cuántas de ellas se necesitarán
para lograr el milagro de la luz
el sopor lúcido de la mística
el encandilamiento del agua?
Vuelan golondrinas como cartas de tarot
arcanos que anuncian
tempestades y laureles
augurios alados del cambio de estación.

* Estos poemas, extraídos con permiso del autor, pertenecen al poemario recientemente publicado: José Ricardo Chaves, *Escribir hasta el fin del mundo*, Costa Rica, Uruk Editores, 2025.







La tristura de mi tierra

Provengo de una tierra encuevada en la selva
con genealogías cruzadas:
judíos sefardíes conversos
salidos de Sanlúcar de Barrameda
errantes desde tiempos de Caín
europeos ibéricos
huetares y bribris tropicales
africanos caribeños
chinos de Cantón.
Mis dioses van de Yavé a Sibú pasando por Changó.
El fruto es este cuerpo de arcilla, musgo y saudade.
En mí llueve todos los días.
Cuando las nubes se abren
entra un rayo de luna
y brilla una estrella audaz.
Un trópico mudo reptá en mí
sin pájaro que cante
ni sapo que silbe su celo.
La lluvia cae en el lago de mi memoria
en el manglar y en el volcán
en silencio. Naturaleza áfona, quieta:
lágrimas de mi obra en negro
lodos de una tierra triste.



5.



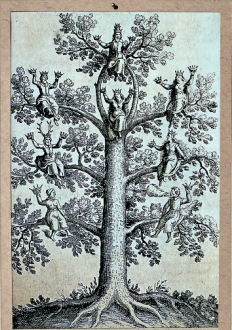




Simbólica del sueño, *de Schubert*

Yo también debo mi
visión al fervor del sueño
cuando, cuerpo caído
se vuela en la penumbra de una tarde casi noche.
Silencio sublunar...
Gotas de agua lagrimean en la tina de baño sideral.
También está el sueño del mediodía
canicular, pegajoso
lleno de ladridos, gritos de niños y tictaques fabriles.
Es un sueño mecánico, digestivo
aunque en él también se vuela y se asciende: canábasis.
De día o de noche
no importa
debo mi ceguera
al fervor del sueño.





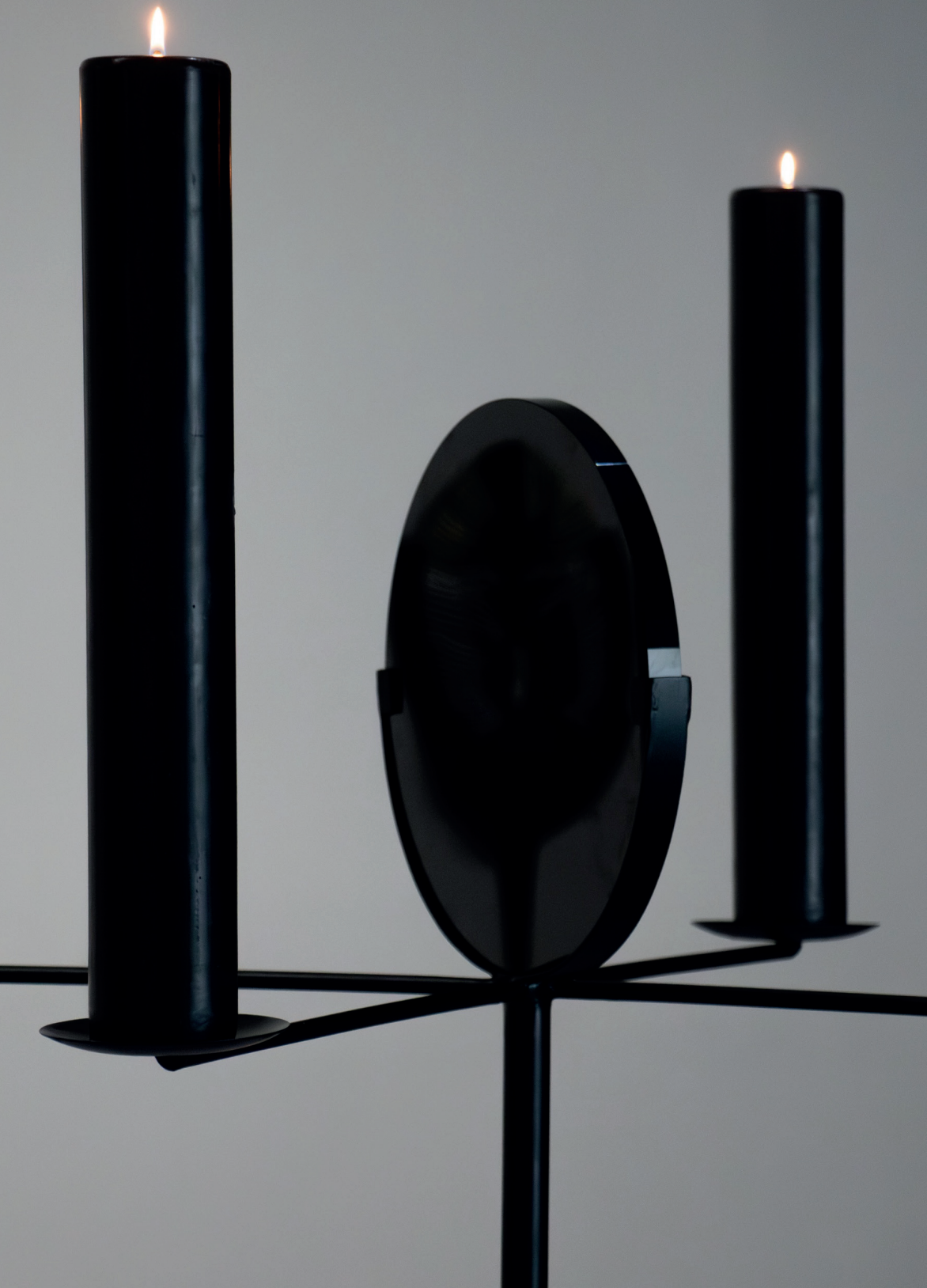
La historia de un pueblo está contenida en su saber i en sus creencias.
Cuando se conocen las creencias de una comarca se se sabe también cuáles
son las preocupaciones.

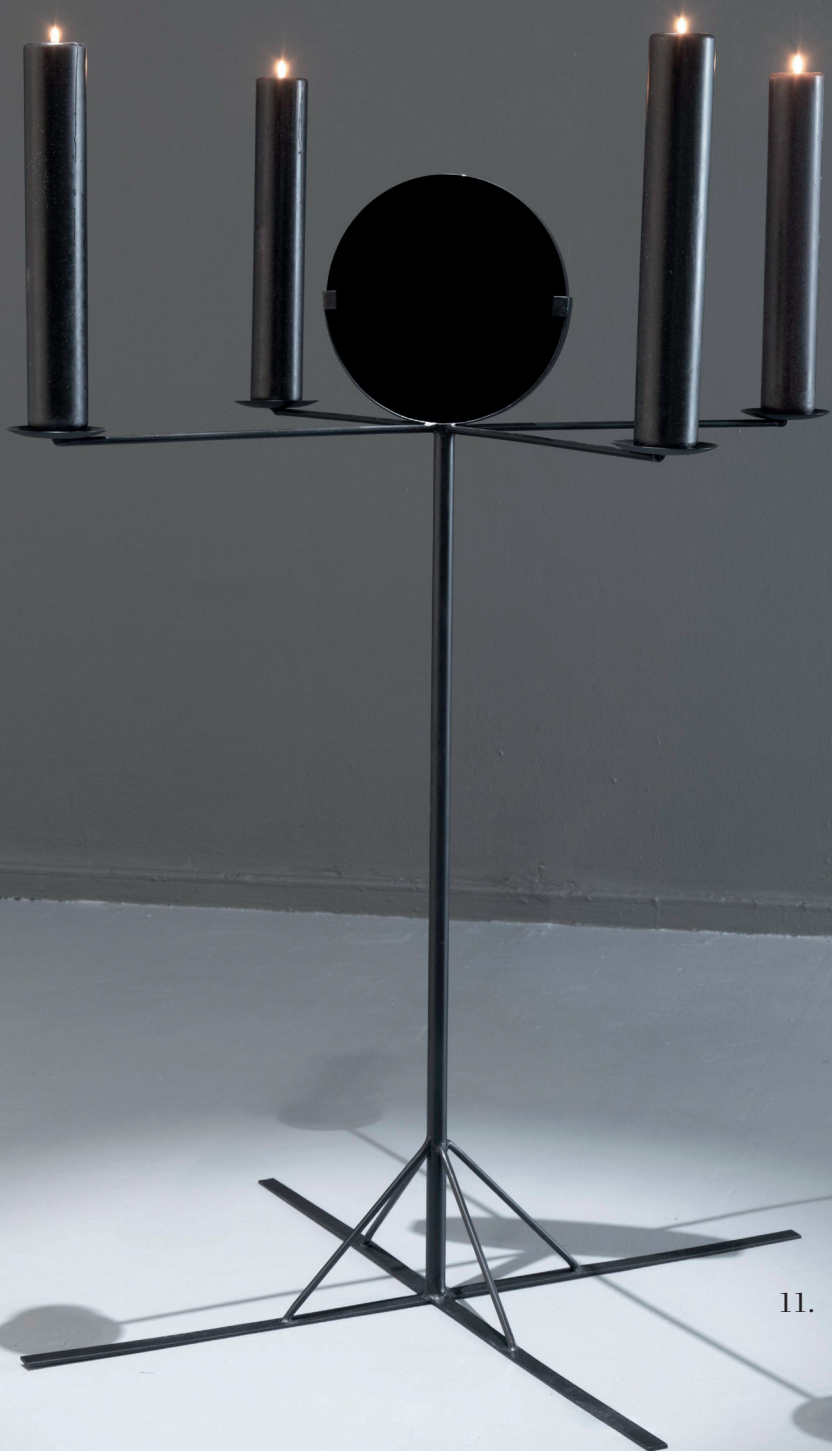
Colección "Historia del Estado de Acatlán" Declaración de 2011, 2010.

Æ

El final de Eunice

Dicen que en la ciudad de México
en 1974
después de escribir poesía, de hacerse poesía
verbo ebrio, *resplandiciente*
con esa su ebriedad de navío a la deriva
o bajo la tormenta
al meterse a la tina
Eunice Odio resbaló desde lo alto de una metáfora de fuego
cayó al agua creciente
se golpeó la cabeza en el borde duro de su exilio
naufregó, se apagó.
Dicen...
Yo prefiero creer en su ángel rosacruz
(tal vez el San Miguel Arcángel
que Elena Garro le enseñara a invocar)
ese ángel salió del poema
la tocó en la frente
púsole alas a los lados
y la echó a volar.
Y voló.













Piedra angular

(variaciones steinerianas*)

¡Pequeña gran alma humana!
tú vives en las partes que a través del espacio
te llevan a la totalidad de un mar sin orillas:
en ningún momento olvides tu corazón despierto
siempre atento en su sosegado abismo
a esa incesante matriz de mundos
donde se genera temporalmente
tu propia identidad
en un sistema mayor.
Sólo así vivirás verdaderamente
en ese cosmos que habita en cada ser humano
dentro del caos aparente que oculta armonías.
Pues obra el impulso seminal en las alturas
manifestándose desde la profundidad
del sublime arquitecto de los mundos.
Ustedes, espíritus poderosos
querubines, serafines, tronos:
hagan resonar desde lo más alto
lo que hace eco en lo más bajo.
Se escucha en el éter hermético:
de lo abismal se genera lo humano.

* Homenaje/traducción/versión/transfiguración de *La piedra fundamental* de Rudolf Steiner (1923), escrita tras la visita al Goetheanum, en Dornach, Suiza, en junio de 2023 (nota del autor).

Esto es oído por los espíritus elementales
de los cuatro puntos cardinales
de las cuatro sustancias madres:
que hombres y mujeres puedan oírlo.

¡Pequeña gran alma humana!
tú vives en el latido del corazón y en el respirar de los pulmones
los que con el ritmo del tiempo
te llevan a sentir tu propia esencia.
Practica la contemplación espiritual
en quietud serena y eremita
ahí donde la galopante
actividad del mundo
une tu propio campo limitado
con el campo sin límites del cosmos:
entonces verdaderamente percibirás
el trabajo silencioso del alma.
Pues obra la voluntad esférica del Todo en todo
armonizando las almas en los ritmos varios del mundo.
Espíritus luminosos
dominios, virtudes, potestades:
que lo que en Oriente se encienda
en Occidente cobre forma.
Se escucha en el éter hermético:
en el todo sin límites, vida y muerte se espejean:
no existe la muerte pero nada hay inmortal
no existe la vida pero nada hay muerto.
Esto es oído por los espíritus elementales
de los cuatro puntos cardinales
de las cuatro sustancias madres:
que hombres y mujeres puedan oírlo.

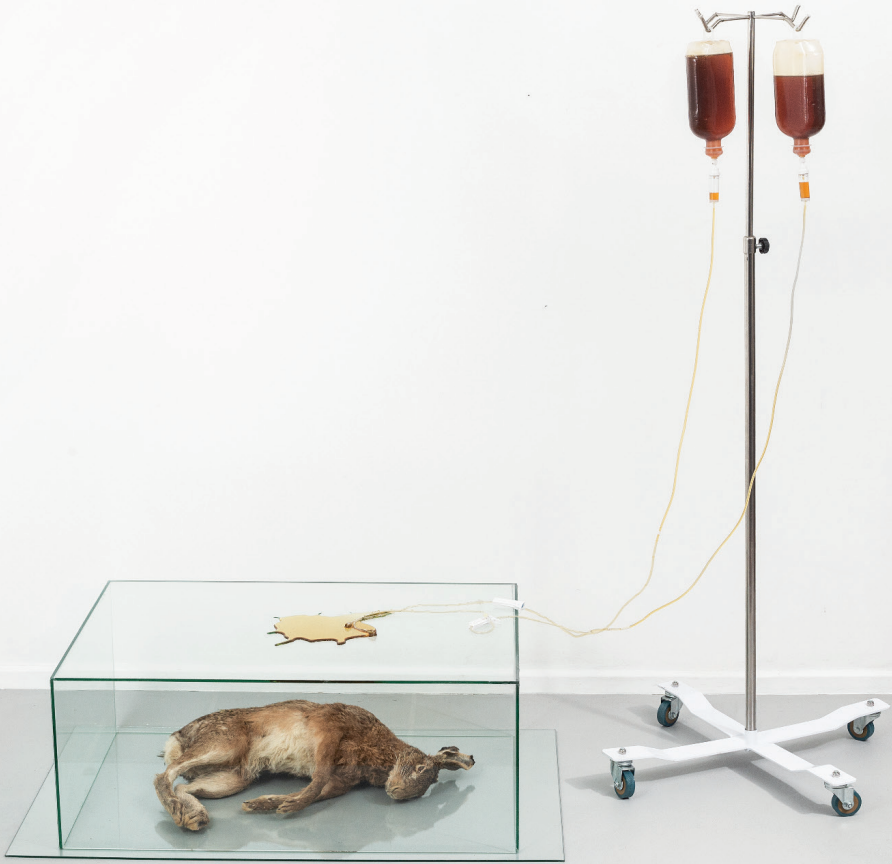
¡Pequeña gran alma humana!
habitas en tu cabeza silenciosa
desde cuya atalaya de hueso
se revelan ante ti torbellinos imaginales
ascendidos por tu torre vertebral:
practica la visión profunda
quietando el pensamiento ahí
donde por tu libre albedrío
las cráteras eternas de los dioses
derraman su luz eónica
sobre tu centro vacío:
solo entonces se establecerá verdaderamente
la piedra axial del espíritu humano.
Pues reinan los postreros pensamientos del Gran
Abismo en el ser del mundo en espera de quieta luz.
Espíritus de lo alto,
arcontes, arcángeles, ángeles:
que lo que es oído en las alturas
lo sea por correspondencia en lo bajo
sabiendo que el alma despierta
en la quietud activa del Todo.
Los espíritus elementales oyen esto
desde los cuatros puntos del universo:
que hombres y mujeres también lo oigan.

En el giro del tiempo
descendió la luz del Alto Abismo a la corriente terrena del ser.
La obscuridad de la noche siguió su senda.
La naciente luz del día

surgió en las almas humanas
luz que entibia
los corazones sobrios de los pastores
luz que ilumina
las cabezas sabias de los yoguis.

Luz profunda,
sol central,
calienta nuestros corazones
alumbra nuestras mentes
para que sea benéfico
lo que hagamos
desde nuestros florecidos corazones
y lo proyectemos espontáneamente
desde nuestras mentes penetrantes

Solsticio de invierno 2024







Índice de obras de Isidora Kauak Aguad

1. *Clarividencias. Formas de pensamiento I*, 2024. Escultura, cerámica gres negra.
2. *Cuatro elementos*, 2022. Imagen alquímica, réplicas de hongos, dos espigas, cráneo de paloma blanqueada y pluma de gallo negro. 37x47x7 cm. Registro fotográfico: Sebastián Vilensky.
3. *Oráculo. Serpientes como lengua*, 2024. Escultura, cerámica.
4. *Presencias*, 2023-2024. Fotografía digital impresa en Canson Photo Luster, 310. 55 x 80 cm.
5. *Exolvuntur. Espíritus brotando*, 2023. Instalación. Ramas de árbol, yeso y arcilla.
6. *La carga infinita*, 2022. Escultura, 11x14x105 cm. Registro fotográfico: Pía Bahamondes
7. *Mal augurio. Pies no me fallen ahora*, 2021-2022. Instalación, medidas variables. Registro fotográfico: Pía Bahamondes
8. *Sin ojos*, 2018. Escultura, 30x45x60 cm.
9. *Bardo*, 2019-2021. Instalación, 80x80x150 cm. Registro fotográfico: Pía Bahamondes.
10. *Hueso negro*, 2022. Imagen alquímica, cráneo de paloma, pigmento de hueso, pluma de gallo y ojo de vidrio. 37x47x7 cm. Registro fotográfico: Sebastián Vilensky.
11. *Dispositivo Enoquiano*, 2025. Escultura. Estructura de fierro, círculo de obsidiana y cuatro cirios de cera. 160 cm x 120 cm. Registro fotográfico: Jorge Brantmayer.
12. *Albedo*, 2018. Fotografía digital impresa en Canson Photo Luster, 310. 110 x 80 cm.
13. *Presagios. Estudios dentales*, 2023 - 2025. Escultura. Cerámica gres, láminas de oro. Medidas variables.
14. *Revela tus perlas II*, 2022. Escultura, 48,5 x 47 x 7,5 cm.
15. *Despierta*, 2021-2022. Escultura. Liebre naturalizada, miel, equipos médicos y caja de vidrio. 165x60x150 cm. Registro fotográfico: Pía Bahamondes.
16. *Responderán los senderos de luz y sombra*, 2025. Escultura. Astas de ciervo, esferas de obsidiana, cerámica, madera, estuco. Registro fotográfico: Sebastián Vilensky.

