



Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina

Enfoques, aportes, problemas y debates

**Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves
y Francisco de Mendonça Júnior (editores)**



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras



**Estudios sobre la historia del esoterismo occidental
en América Latina**

Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina

Enfoques, aportes, problemas y debates

Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves
y Francisco de Mendonça Júnior (editores)



Decana Graciela Morgade	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert Marcelo Topuzian María Marta García Negroni Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas Matías Verdecchia Jimena Pautasso Grisel Azcuy Silvia Gattafoni Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Aylén Suárez
Vicedecano Américo Cristófolo	Secretario de Posgrado Alberto Damiani	Directora de imprenta Rosa Gómez
Secretario General Jorge Gugliotta	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	
Secretaria Académica Sofía Thisted	Subsecretario de Transferencia y Desarrollo Alejandro Valitutti	
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretaria de Relaciones Institucionales e Internacionales Silvana Campanini	
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	

**Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes**

Coordinación editorial:
Maquetación: Nélica Domínguez Valle

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel.: 5287-2732
info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar

ISBN 978-987-4019-93-6
© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2018

**Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Filológicas**

Corrección de originales en español:
Emma Ivonne Álvarez Osorio

Ciudad Universitaria
Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Cd. Universitaria, 04510
Ciudad de México, CDMX
Tel.: 56227347
www.iifilologicas.unam.mx

ISBN 978-607-30-0024-6
© Universidad Nacional Autónoma de México
(UNAM) 2018

Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina : enfoques, aportes, problemas y debates / Juan Pablo Bubello ... [et al.]; editor literario Juan Pablo Bubello ; José Ricardo Chaves Pacheco ; Francisco de Mendonça Junior ; prólogo de Juan Pablo Bubello ; José Ricardo Chaves Pacheco ; Francisco de Paula Souza de Mendonça. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires ; México D.F. : Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

348 p. ; 20 x 14 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-4019-93-6

1. Historia. 2. América Latina. 3. Esoterismo. I. Bubello, Juan Pablo II. Bubello, Juan Pablo, ed. Lit. III. Chaves Pacheco, José Ricardo, ed. Lit. IV. de Mendonça Junior, Francisco, ed. Lit. V. Bubello, Juan Pablo, prolog. VI. Chaves Pacheco, José Ricardo, prolog. VII. de Paula Souza de Mendonça, Francisco, prolog.
CDD 130.10980



Índice

Introducción	9
<i>Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco de Mendonça Jr.</i>	
Capítulo 1	
Esoterismo, sigilo e secreto.	25
<i>Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior</i>	
Capítulo 2	
Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX)	39
<i>Juan Pablo Bubello</i>	
Capítulo 3	
Juan José Durandó y la Colonia San José (1887-1916)	97
<i>Mariano Villalba</i>	
Capítulo 4	
O Brasil Teosófico-Budista na década de 1920	129
<i>Marcelo Vidaurre Archanjo</i>	

Capítulo 5	
La pérdida de la Estrella. La gira de krishnamurti por América Latina en 1935	167
<i>José Ricardo Chaves</i>	
Capítulo 6	
A Antroposofia e a demanda pela alma brasileira	205
<i>Daniel R. Placido</i>	
Capítulo 7	
Utopia, Modernidade e Magia	229
<i>Marcelo Leandro de Campos</i>	
Capítulo 8	
Las instituciones gnósticas de Medellín	261
<i>Carolina María Tamayo Jaramillo y Johan F. W. Hasler</i>	
Capítulo 9	
José López Rega, "El Brujo"	295
<i>Hernán Facundo López</i>	
Índice de nombres	321
Bibliografía	341
Los autores	345

Introducción

Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves y Francisco de Mendonça Jr.

Desde 2011, el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas (CEEEO/UNASUR) aglutina los principales investigadores latinoamericanos especializados en el estudio académico del esoterismo occidental, entendido como fenómeno histórico-cultural.

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

En principio, compartimos con los colegas especialistas de otras latitudes el supuesto de que la historia del esoterismo occidental abarca cronológicamente desde los siglos XV-XVI hasta el presente —aunque pueden rastrearse sus raíces hacia el mundo greco-romano— y que está integrado por un

conjunto de objetos, discursos, prácticas, representaciones y agentes vinculados a la magia —en sus variantes eruditas y no eruditas—, la alquimia, la astrología, la cábala cristiana, la tradición hermética, los movimientos rosacruces, el ocultismo, la teosofía, el espiritismo, los gnosticismos. También, acordamos en que debe establecerse una distinción histórica entre las características que asume el esoterismo durante los siglos XV-XVII y el que emerge desde el siglo XVIII hasta hoy.

Ahora bien, si desde América Latina reivindicamos la posibilidad de abordar las múltiples aristas que asume esa historia del esoterismo en Europa y eventualmente otras regiones,¹ existe un asunto para nosotros de suma importancia. Sucede que, si en la larga duración el esoterismo occidental asumió características determinadas dentro de cada marco histórico concreto, podemos introducir paralelamente una mirada que, más que enfatizar en esa dimensión temporal, observe la cuestión geográfica. Es decir, si estamos hablando de un esoterismo “occidental”, es evidente que a este marco geográfico no sólo pertenecen Europa y América del Norte. También se integra “occidente” con los pueblos

1 Un equipo de investigación bajo la dirección de Juan Pablo Bubello está trabajando en la Universidad de Buenos Aires sobre las características del esoterismo en la España de los siglos XV-XVI dando paso en los últimos años a una serie de publicaciones (Bubello, 2010b; Bubello, 2011; Bubello, 2012; Bubello, 2013; López, 2014; Villalba, 2012; Villalba, 2012b; Villalba, 2013; Villalba, 2014); en 2014, Francisco de Mendonça Jr. defendió su investigación doctoral en la Universidad de Minas Gerais sobre el tópic del secreto en las representaciones del abad Trithemius y Giambattista della Porta (de Mendonça Jr., 2014), y, por su parte, Hernán López y Mariano Villalba efectuaron en la Universidad de Buenos Aires las dos primeras defensas de tesis de licenciatura centradas respectivamente en la vida del astrólogo español Pedro Mexía durante el reinado de Carlos V (López, 2012) y en el *Tratado de Astrología* atribuido a Enrique de Villena en la España del siglo XV (Villalba, 2014). Asimismo, se han publicado estudios puntuales relacionados a algunos aspectos de la historia del *esoterismo* en occidente: sobre Michael Maier y su *Atalanta Fugiens* (Hasler, 2011); sobre el tratado “Magia Adamica or the Antiquities of Magic” (1650) del alquimista inglés Thomas Vaughan (Bubello, 2007); y sobre la *Golden Dawn* (Hasler, 2007).

de Latinoamérica, desde México, hasta la Tierra del Fuego. Es legítimo, por ende, preguntarse por las características históricas específicas que asumió el esoterismo en el Nuevo Mundo desde la llegada del europeo en el siglo XVI.

Este es, en sí mismo, un objeto de estudio específico, pero sumamente complejo y que introduce múltiples problemáticas. Pues, en lo que atañe al continente americano, si las prácticas, representaciones, agentes y textos vinculados al esoterismo occidental arribaron con la conquista europea, con cambios históricos ineludibles, también es un fenómeno cultural bien vigente hasta el presente en nuestras sociedades.

La cuestión del abordaje histórico de este esoterismo latinoamericano plantea entonces muchos problemas que deben ser explorados académicamente. Aquí sólo queremos simplemente dejarlos planteados. Precisemos que nuestro ánimo no es enunciar *todas* las posibilidades de investigación que se abren, sino circunscribirnos a una serie de interrogantes para delinear inicialmente un objeto que sin embargo todavía debe ser profundizado.

En principio podría distinguirse un esoterismo nutrido culturalmente de la colonización anglo-holando-francesa en América del Norte, del esoterismo basado en los patrones culturales que impulsaron españoles y portugueses en las regiones que hoy abarcan desde México hasta la Patagonia. Es decir, ¿acaso podríamos diferenciar un esoterismo “anglo-sajón” en América del Norte y otro “latino” en América Central y del sur hasta el siglo XVIII? ¿Uno de trasfondo protestante y el otro con bagaje católico? Y en tal caso, ¿cuáles serían los puntos de contacto y diferencias entre ambos? ¿Quiénes han sido sus referentes más importantes? ¿Cuáles eran las prácticas y representaciones esotéricas en ambos universos culturales? ¿Qué tratados, libros o textos sobre esoterismo se publicaron durante los siglos XVI, XVII y XVIII en América del Norte

y desde México hacia el sur? ¿Hubo circulación en estas regiones y durante estos siglos de textos esotéricos publicados en Europa? Y de ser así, ¿Cuáles fueron esos textos? ¿Cómo influyeron? ¿Cómo llegaron a América? ¿Quiénes los leyeron? Estudios minuciosos basados en la comparación histórica deberían ser entonces desarrollados para validar o no la existencia de estas distinciones. Para ello, previamente deberían por supuesto investigarse las características específicas que el esoterismo adquirió en uno y otro universo cultural hasta fines del siglo XVIII. Pero además, a su vez cada universo tiene en su interior matices que no deben ser perdidos de vista. Por ejemplo, ¿Son asimilables el esoterismo del Brasil colonial, donde se instala la lengua y las costumbres portuguesas, y el esoterismo en las colonias hispánicas de América, donde se hablaba castellano y las tradiciones eran españolas? ¿Cuáles son los puntos de contacto? ¿Cuáles son las diferencias?

Precisemos que hablamos de un límite fijado en el siglo XVIII, porque otro problema vinculado a la historia del esoterismo en nuestro continente americano, acontece a partir del siglo XIX y esto nos lleva a otro gran universo de interrogantes. Más allá del proceso de secularización, modernización y del llamado “desencantamiento del mundo” que sin duda señaló un nuevo momento histórico en Occidente, en lo que atañe a América sabemos que millones de europeos se radicaron entre *circa* 1870-1930 (fundamentalmente en Estados Unidos, México, Brasil y Argentina). Así, el esoterismo vigente hasta entonces necesariamente sufrió un proceso de transformación a partir de los cambios culturales introducidos por la gran inmigración. Analizar comparativamente dichos momentos históricos tan culturalmente disímiles, emerge como otro objeto de estudio válido para una historia del esoterismo en esta región del planeta. Y en este punto, a diferencia del período previo al siglo XVIII, en cuanto al esoterismo de los dos últimos siglos en Latinoamérica

contamos con investigaciones puntuales efectuadas por los miembros del CEEO.²

Si estos pasos son todavía incipientes, al mismo tiempo deben valorarse como muy promisorios. Es cierto que mucho queda por investigar. Pero también lo es que estas investigaciones están generando un largo listado de interrogantes: ¿Cuáles fueron las características que asumió el esoterismo en los países de Latinoamérica desde el siglo XIX? ¿Qué incidencia tuvo y cómo se relacionó ese esoterismo con el vigente hoy día en cada uno de los casos? ¿Quiénes fueron los referentes de este nuevo esoterismo? ¿Mantuvieron sus lazos con los representantes del esoterismo europeo y de ser así, de qué modo lo hicieron? ¿Cuáles han sido los textos, libros, tratados con los que los esoteristas han producido, defendido y difundido sus prácticas y representaciones en este marco geográfico y temporal concreto?

Aunque no tenemos espacio para continuar planteando problemas, quisiéramos mencionar brevemente otros temas de abordaje novedosos. No solamente se puede advertir el esoterismo en los textos literarios de hoy, por ejemplo, Jorge Luis Borges o Paulo Coelho, o yéndonos más atrás, en Rubén Darío, Amado Nervo o Leopoldo Lugones; también puede analizarse en la fascinante producción plástica de, por caso, Xul Solar en Argentina, o de Remedios Varo y de Leonora Carrington en México. Paralelamente, otro aspecto que consideramos no menor de nuestro objeto de estudio es el vínculo que tienen el esoterismo y los esoteristas con la actividad política vernácula (podemos recordar,

2 Se estudió el impacto del proceso migratorio en la Argentina del siglo XIX y sus consecuencias en el campo esotérico del siglo XX (Bubello, 2010). Disponemos también de avances de investigación centrados en la historia del esoterismo gnóstico en Colombia (Hasler-Tamayo Jaramillo, 2012; Hasler-Tamayo Jaramillo, 2014), producción que abordó diversos aspectos de la historia del ocultismo en el México del siglo XIX (Chaves, 2004, 2005, 2008 y 2013), y una pesquisa sobre la *Sociedade Brasileira de Eubiose* en Brasil (Archanjo, 2006).

para el caso argentino de la segunda mitad del siglo pasado, la relación que tuvo el célebre astrólogo José López Rega con Juan Domingo Perón, o, durante la primera mitad del siglo XX, los casos de presidentes teósofos dictatoriales como Federico Tinoco en Costa Rica o Maximiliano Hernández en El Salvador, o tentativas políticas progresistas con base espiritista, como Francisco I. Madero en México o Augusto César Sandino en Nicaragua).

Teniendo en cuenta entonces este amplio campo de posibilidades para la investigación científica de la historia del esoterismo entendido como fenómeno histórico cultural, concluimos que emerge indudablemente la necesidad de impulsar los estudios académicos en el marco de las universidades de nuestra región.

Pero esta necesidad choca a su vez con las realidades institucionales de nuestras casas de altos estudios, lo cual nos lleva, por último, a mencionar un universo de problemas específico. Si bien en principio la Internet ha permitido el flujo constante de intercambio académico, libros y fuentes históricas a escala planetaria, en Latinoamérica las posibilidades de estudio e investigación sobre el esoterismo en esta región del mundo y la institucionalización de nuestro CEEO/UNASUR deben sortear todavía múltiples inconvenientes.

El primero es la escasa creación de espacios específicamente académicos en nuestras universidades destinados al estudio del esoterismo (como las cátedras actualmente existentes en el Viejo Continente en la Sorbone o en Ámsterdam). Uno de los desafíos que afrontamos entonces es el de articular estrategias para crear también espacios del mismo tenor en nuestros países. Si bien dictamos seminarios de grado y posgrado en las universidades de Brasil, México, Colombia y Argentina vinculados a nuestro objeto de estudio, la creación y existencia de cátedras estables e integradas con especialistas calificados, al día de

la fecha todavía se nos aparece como un horizonte anclado en el futuro. Sucede que, a su vez, la fundación de cátedras amerita la necesidad de conformar previamente equipos de investigación de jóvenes tesisistas interesados en estudiar problemas vinculados a la historia del esoterismo occidental. Y esta cuestión también acarrea un problema, en la medida en que obliga a conformar una masa crítica de estudiantes de posgrado que no se consigue sino con el paso de años en un trabajo constante de formación de discípulos.

Otro inconveniente que emerge es el del financiamiento universitario para las tareas de investigación. Si bien las fuentes esotéricas se encuentran en muchos casos disponibles en Internet, el acceso a la producción de los colegas especialistas de otras partes del mundo en revistas académicas no siempre es gratuito. Por el contrario, deben abonarse las correspondientes suscripciones para obtener el material. A ello se suma la necesidad de adquirir libros sobre la historia del esoterismo que no se publican en nuestra región y que para importarlos, se deben pagar altas tasas e impuestos.

Asimismo, el financiamiento de viajes al exterior de nuestros investigadores con miras a incrementar sus conocimientos y experiencias de investigación, el intercambio académico personal con colegas, la asistencia a congresos y seminarios internacionales, etcétera, también surge como un desafío importante, en un marco de exiguos presupuestos universitarios destinados a tales fines.

En este escenario, el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR promueve diversas líneas de acción. Se han empezado a desarrollar estrategias de inserción en las universidades de la región, por medio del dictado de seminarios de grado y posgrado. También se participó activamente en la conformación de mesas y paneles de discusión en jornadas, congresos y simposios nacionales e internacionales, con miras a discutir los principales problemas que nuestro objeto

plantea y los avances de investigación que cada especialista se encuentra efectuando en su área de trabajo específica. Una activa política de difusión entre los alumnos universitarios está, paralelamente, promoviendo el interés por el desarrollo de tesis de licenciatura, maestría y/o doctorado. El intercambio académico constante con los colegas del Viejo Mundo permite nuestra actualización permanente.

Así, más allá de los problemas que mencionamos, continuamos trabajando y redoblando nuestros esfuerzos para promover la institucionalización de nuestro Centro y de los estudios académicos sobre el esoterismo occidental en las universidades de nuestra región.

El libro que presentamos a continuación, el cual reúne artículos académicos con avances de investigación sobre la historia del esoterismo occidental en Latinoamérica —uno de carácter teórico y el resto ordenados con criterio cronológico—, es un primer paso en este camino. Agregamos, además, una bibliografía general de la disciplina esoterológica que permita guiar al neófito.

Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior, en “Esoterismo, sigilo e segredo: algumas reflexões metodológicas”, propone una reflexión metodológica para abordar el estudio académico de la historia del esoterismo occidental en Latinoamérica a partir de las conclusiones de su investigación doctoral. Partiendo de la propuesta de Antoine Faivre, subraya el tópico del secreto y la confidencialidad en la relación maestro-discípulo, no sólo entendiéndolo como uno de los aspectos centrales de las prácticas iniciáticas esotéricas, sino como mecanismo para el establecimiento de relaciones jerárquicas en el marco de relaciones de poder siempre complejas. Su reflexión genera nuevas aperturas para su eventual aplicación no sólo al estudio del esoterismo occidental en su conjunto, sino también en las corrientes esotéricas en nuestra región.

Juan Pablo Bubello, en “Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX): la conformación de un ‘campo esotérico’ en la Argentina del siglo XX”, plantea dicho campo como cambiante históricamente y heredero de prácticas y representaciones esotéricas traídas en un primer momento por los europeos desde el siglo XVI, en la medida en que desplazaban a los pueblos originarios de la región, y después con las oleadas de inmigrantes de fines del siglo XIX e inicios del XX, con un estado-nación ya conformado. En este segundo momento, convive el recién llegado esoterismo moderno con un esoterismo previo, tradicional, más rural, formado desde el siglo XVI, “en un mundo que aún no se había desencantado”, con especialistas pertenecientes a linajes que se remontan a la España de los siglos XVI a XVIII, y que también pertenece, por derecho propio, al universo del esoterismo occidental, tal como es propuesto por Antoine Faivre —cuyos lineamientos teóricos y metodológicos comparte. Dicha filiación esotérica no significa que no se produzca una reapropiación de prácticas provenientes de los pueblos originarios. Una diferencia entre los rasgos de los nuevos grupos y los previos fue que los recién llegados desarrollaron prácticas de lectura erudita de textos esotéricos, lo que generó una cultura letrada, con integrantes de medios económicos y sociales más elevados. Esto llevó a una mayor intervención en la vida política e intelectual del país. Bubello se interesa, además de los elementos históricos de la cuestión, en hacer algunas reflexiones metodológicas sobre el estudio del esoterismo occidental en una zona más bien periférica al discurso esotérico dominante, como es la latinoamericana.

En “Juan José Durandó y la Colonia San José (1887-1916): espiritismo y curanderismo en Entre Ríos”, Mariano Villalba desarrolla el estudio de una colonia agrícola, fruto de la política inmigratoria de la época, con gente proveniente sobre todo

del cantón suizo de Valais, pero también de la Alta Saboya y el Piamonte. Ahí llegó Jean Joseph Durand (1842-1916), trayendo consigo un libro de espiritismo y, con ello, una de las introducciones más tempranas de esa corriente en el territorio de lo que sería la Argentina a partir del tercer cuarto del siglo XIX, donde fundó su propio grupo inspirado por las ideas socialistas utópicas de Charles Fourier. Mediante un análisis histórico-cultural y entendiendo al espiritismo y al curanderismo como corrientes pertenecientes al esoterismo europeo-occidental según el modelo de Faivre, se explican las razones por las que un inmigrante suizo logró sostener una experiencia agrícola durante treinta años en Entre Ríos, basada en su rol de mediación entre Dios y sus adeptos, al igual que las razones de su posterior fracaso. Ahora bien, más allá de las dotes carismáticas particulares de Durandó, le importa a Villalba recuperar el contexto social y cultural que le daba sentido, y aquí se reconoce que ya existía en la provincia de Entre Ríos un universo de prácticas, representaciones, agentes del esoterismo y principalmente una clientela en materia esotérica sobre el cual Durandó y su comunidad se instalaron. Así, el universo cultural que Durandó trajo consigo de Europa debe comprenderse a partir de su inserción en el mundo de prácticas y representaciones esotéricas locales, por cuanto, desde hacía por los menos tres siglos, esta región del Plata había sufrido un largo proceso de resignificación cultural tras la llegada del europeo.

Marcelo Vidaurre Archanjo en “O Brasil Teosófico-Budista na década de 1920: Considerações a respeito da Sociedade Dhâranã de Henrique José de Souza” aborda la historia de la *Sociedade Dhâranã* en el Brasil de los años 1924-1928 (agrupación fundada por Henrique José de Souza, y antecedente de la que, entre 1929 y 1969, se denominó *Sociedade Teosófica Brasileira* y, desde entonces, *Sociedade Brasileira de Eubiose*). Sin perder de vista los antecedentes históricos del arribo de los

teósofos extranjeros al Brasil, a partir del estudio pormenorizado de los artículos publicados en *Revista Dhâranâ*, el autor se enfoca en los elementos budistas de la teosofía defendida por esta *Sociedade*, con el fin de iluminar la estrategia de legitimación de sus representaciones, desarrollada por algunos de sus miembros durante este período fundacional.

José Ricardo Chaves, en “La pérdida de la Estrella. La gira de Krishnamurti por América Latina en 1935”, se centra en las circunstancias y consecuencias históricas de la gira de Jiddu Krishnamurti (1895-1986) por América Latina, efectuada entre abril y noviembre de 1935. Discute los alcances y límites de la aplicación del modelo de Faivre a este caso y propone dos etapas en la trayectoria de Krishnamurti: la del mesías neoteosófico y la del pensador independiente. Precisa los antecedentes históricos y los debates suscitados no sólo a causa de la emergencia de su figura entre los teósofos sino, sobre todo, por el rol mesiánico que algunos le atribuyeron. Aborda las implicancias de la renuncia personal de Krishnamurti a ese mesianismo sin perder de vista los avatares de su biografía que pudieron haberlo motivado en tal sentido, así como las consecuencias que esa ruptura tuvo entre los teósofos. Despliega las características de la *Order of the Star in the East* (OSE) —Orden de la Estrella de Oriente (OEO)— desde su fundación hasta su disolución y desarrolla el impacto que esta gira de Krishnamurti tuvo entre sus seguidores, sus opositores católicos y los teósofos de Brasil, Uruguay, Argentina, Chile, Perú, Costa Rica y, especialmente, México.

Daniel R. Plácido en “A Antroposofia e a demanda pela alma brasileira” aborda la introducción y desarrollo de la Antroposofía en la realidad histórica, cultural y social de Brasil desde *circa* 1920-1925 y durante el siglo XX. Analiza las peculiaridades de esa inserción y discute las aristas del problema de su adaptación a la realidad cultural brasileña preexistente, señalando la emergencia de un complejo

proceso histórico donde dialogan la teosofía, el evolucionismo, la filosofía moderna, el cristianismo esotérico y las tradiciones del Brasil autóctono. En ese marco, describe el desarrollo institucional de las organizaciones antroposofas brasileras subrayando el hito de la fundación de la *Sociedade Antroposófica no Brasil* (1982). También analiza las reflexiones de algunos de los principales referentes de la Antroposofía en su relación con la *brasileidad*, es decir, con los entramados culturales existentes en Brasil al momento de la difusión de esta corriente esotérica —entramado que define como el *alma brasileira*—.

Marcelo de Campos en “Utopia, Modernidade e Magia: o nascimento do Movimento Gnóstico na Colômbia”, aproxima su análisis al origen del Movimiento Gnóstico en Colombia, centrándose en las prácticas y representaciones primigenias de Samael Aun Weor (1917-1977). Detallando el contexto histórico del arribo de teósofos, rosacruces y ocultistas al país, también describe las particularidades y avatares de este grupo esotérico desde su fundación hasta mediados del siglo XX.

Johann F. W. Hasler y Carolina María Tamayo Jaramillo en “Las instituciones gnósticas de Medellín: del fundador iluminado a los discípulos restauradores” analizan críticamente y en primer lugar la cuestión de la *gnosis* en el modelo de Faivre. Luego, profundizan en un estudio de caso: las influencias del esoterista Samael Aun Weor y de su Iglesia Gnóstica Cristiana Universal de Colombia en la Medellín actual. Para ello, sin perder de vista el escenario que definen como de “pluralismo religioso” de la ciudad y los antecedentes históricos del grupo fundado por Weor, se detienen particularmente en las apropiaciones posteriores de la tradición weorita desarrolladas por sus principales seguidores. Así, se sumergen en el origen de las organizaciones gnósticas que surgieron en las últimas décadas del siglo XX y los albores del siglo XXI.

Hernán Facundo López en “José López Rega, ‘El Brujo’. Producción esotérica y violencia política en la Argentina en la década del setenta”, aborda las relaciones entre esoterismo y política y nos ubica en la historia más bien reciente del país, a partir de la figura del hombre fuerte del gobierno de la viuda Isabel Martínez de Perón y organizador de la represión paraestatal con la Asociación Anticomunista Argentina (Triple A). López se centra en la producción textual esotérica de “El Brujo” a partir de las herramientas heurísticas del esoterismo occidental (Faivre y Neddleman), específicamente en tres textos: *Astrología esotérica* (1962), *Alpha y Omega* (1963) y *El sabio hindú* (1977), no porque allí se esconda una clave que permita delimitar a un personaje tan particular, sino para entender cómo sus representaciones esotéricas le permitieron relacionarse con el poder político del que finalmente emanaría su accionar criminal. López Rega utilizó sus saberes esotéricos para acercarse al poder, pero cuando la relación de fuerzas políticas se tornó adversa para él, esas mismas representaciones resultaron útiles para condenarlo. Así, “El Brujo” se convierte en elemento clave de ese aparato represivo, pero su imagen pública de esoterista ayudaría a transformarlo en un símbolo de una sociedad trastornada por la violencia política.

En este libro, pionero en su campo de aplicación, esperamos mostrar algunas de las posibilidades del estudio académico del esoterismo en América Latina, sus rasgos, sus filiações, su historia, sus conexiones con otros ámbitos de la vida social y cultural, así como sus continuidades y rupturas con el esoterismo procedente de Europa y que aquí echó raíces, no sin sufrir un complejo proceso de hibridación y mestizaje.

Bibliografía

- Archanjo, M. (2006). *Ex-Occidente Lux: Sociabilidade e Subjetivação em um Colégio Iniciático*. Rio de Janeiro, Associação ISIS (Iniciativas em Saúde Individual e Social) / IAC (Instituto Anchieta de Cultura).
- Bubello, J. P. (2007). "Los 'magos' Moisés y Jesucristo: la reivindicación de la 'Magia' en Thomas Vaughan's *Magia Adamica or the Antiquities of Magic* (1650)", en González, M. L., (comp.), *Estudios de Historia Moderna. Contextos, teorías y prácticas historiográficas*, pp. 133-163. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata - Eudem.
- . (2010a). *Historia del Esoterismo en Argentina*. Buenos Aires, Biblos.
- . (2010b). "Esoterismo y política de Felipe II en la España del Siglo de Oro. Reinterpretando al círculo esotérico filipino en El Escorial: Juan de Herrera, Giovanni Vicenzo Forte, Diego de Santiago, Richard Stanihurst", en *Veredas da História*, revista electrónica, vol. III, n° 2. Brasil.
- . (2011). "Notas sobre las relaciones entre absolutismo católico, polémicas antimágicas y esoterismo en la España del XVI: el caso de Felipe II y Juan de Herrera", en González, M. L. (comp.), *Temas y perspectivas de Historia Moderna*, pp. 231-241. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- . (2012). "Magia y polémicas antimágicas en la España bajo medieval. Enrique de Villena, su Tratado de fascinación o de aojamiento y los límites de la ortodoxia cristiana", en *Revista Prehistoria*, n° 17, año XV, pp. 1-24.
- . (2013). "El '*Arte Separatoria*' (1598) de Diego de Santiago. Un alquimista en la corte de Felipe II", en González, M. L., (comp.), *Historia Moderna: tendencias y proyecciones*, pp. 169-179. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Chaves, J. R. (2004). "Romanticism, Occultism and the Fantastic in Spain and Latin America", en Gillespie, G., Engel, M. y Dieterle, B. (eds.), *Romantic Prose Fiction*, pp. 622-642. Amsterdam - Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- . (2005). *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.
- . (2008). "Viajeros ocultistas en el México del siglo XIX", en *Literatura Mexicana*, n° 19, pp. 109-122. México, UNAM.
- . (2013). *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. México, Bonilla Artigas - UNAM - Vervuert Iberoamericana.

- De Mendonca Jr., F. (2014). *A Arte do Segredo: esoterismo, segredo, sigilo e dissimulação política nos séculos XV e XVI*. Tesis de Doctorado en Historia, defendida el 28 de noviembre de 2014, inédita. Universidad Federal de Minas Gerais.
- Faivre, A. (1986). *Accès de l'ésotérisme occidental*. Paris, Gallimard.
- Hasler, J. (2007). "Divinatory Four-Handed Chess: The Case of the Enochian Chess of The Golden Dawn and its use in Divination", en Voss, A. y Curry, P. (eds.), *Seeing With Different Eyes: Essays on Astrology and Divination*, pp. 257-294. Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- Hasler, J. y Tamayo Jaramillo, C. M. (2012). "El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal de Colombia: un movimiento esotérico internacional nacido en Colombia", *Cuestiones Teológicas*, vol. 39, n° 92, julio-diciembre, pp. 373-393.
- . (2014). "La Academia Gnóstica Samael Aun Weor de Medellín: anotaciones de un estudio de caso alrededor de la religiosidad esotérica en la Colombia contemporánea", en Duque Martínez, L. M. y Estrada Orozco, L. M. (comps.), *Ciencia y religión: reflexiones en torno a una racionalidad incluyente*, pp. 313-330. Cali, Programa Editorial de la Universidad del Valle.
- López, H. (2012). *Pedro Mexía y su Silva de varia lección. Esoterismo en la Corte de Carlos V*. Tesis de Licenciatura en Historia, defendida el 20 de diciembre del 2012, inédita. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- . (2014). "'Nuestro Redemptor nació estando el sol en el primer punto del signo de Capricornio'. Pedro Mexía y su lectura astrológica de Jesucristo en el Siglo de Oro Español", *EademUtrque Europa. Revista de Historia Cultural e Intelectual*, n° 15, pp. 93-140. Buenos Aires.
- Villalba, M. (2012a). "El concepto de 'imágenes astrológicas' en el 'Tratado de Astrología' atribuido a Enrique de Villena (1428)", en *Actas electrónicas de las VIII Jornadas de Historia Moderna y Contemporánea. Encuentros entre la política, la economía, la cultura y la sociedad*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA) - Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.
- . (2012b). "Moisés mago y astrólogo. La apología de la astrología y la magia talismánica en el Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena (1428)", en Fogelman, P. A. y de Luca, C. (comps.), *Actas electrónicas del IV Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, Buenos Aires, GERE - Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Villalba, M. (2013). "Polémicas anti astrológicas en el Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena (España, siglo XV)", en *Actas electrónicas de las XIV Jornadas*

Interescuelas/Departamentos de Historia. Mendoza, Departamento de Historia, Secretaría de Extensión Universitaria y Secretaría de Asuntos Estudiantiles de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo).

Villalba, M. (2014a). "Esoterismo, imagen y poder: una reflexión en torno al debate Löwith-Blumenberg sobre la secularización y legitimidad de la Edad Moderna", en Fogelman, P. A. y Contardo, M. F. (eds.), *Actas electrónicas del V Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires, GERE.

Villalba, M. (2014b). *Polémicas anti-astrológicas y apologías mágicas. Análisis histórico cultural sobre la astrología y la magia astral en el Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena (España, siglo XV)*. Tesis de Licenciatura en Historia, defendida el 3 de julio de 2014, inédita. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Capítulo 1

Esoterismo, sigilo e segredo

Algumas reflexões metodológicas¹

Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

A definição que Antoine Faivre construiu para o esoterismo enquanto fenômeno histórico, que ainda hoje é um dos vértices dos esforços sobre o tema, carrega um elemento muito importante, que permanece pouco explorado: o segredo. A relação iniciática entre o mestre e seu discípulo é certamente uma das ocasiões na qual o segredo se faz mais perceptível nas práticas esotéricas, entretanto ele também se mostra presente em outros elementos que compõem o esoterismo. A compreensão do esoterismo no âmbito da experiência humana exige a apreensão do papel do segredo em sua composição e atuação. O esoterismo se mantém como uma forma de conhecimento acessível aos devidamente iniciados através das práticas de segredo e de sigilo, na mesma medida em que o esoterista se dedica a desvendar os segredos ocultos no mundo natural. Além disso, através dessas práticas de segredo e de sigilo, o esoterismo é capaz

1 O presente texto é fruto de parte das reflexões realizadas em minha tese de doutoramento em História intitulada "A Arte do Segredo: esoterismo, segredo, sigilo e dissimulação política nos séculos XV e XVI", defendida em Novembro de 2014 junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFMG.

de criar relações hierárquicas que são construtoras e integrantes de relações de poder complexas, por vezes capazes de organizar uma sociedade. Apresentarei alguns aportes metodológicos acerca das relações entre esoterismo, sigilo e segredo, a fim de indicar mais uma direção para a pesquisa sobre o esoterismo na América Latina.

Introdução

Raul Seixas lançou no ano de 1988, a canção intitulada “A Pedra do Gênesis”, que compunha um álbum homônimo. Essa música começava falando que no fundo do oceano, sem indicar seu nome, haveria um baú dentro do qual estaria guardado um segredo, objeto do desejo de gênios, alquimistas e conquistadores. Segredo esse que estaria contido na tal “Pedra do Gênesis”. Lembremos que tal canção se insere na obra desse artista brasileiro, cuja trajetória artística flertou diversas vezes com o esoterismo, principalmente com as ideias da Thelema de Aleister Crowley. Tudo isso durante o período quando o Brasil se viu sob a mão de ferro de uma ditadura militar, iniciada com um golpe civil-militar em 1964, que somente se encerraria em 1989.

Recuperamos a letra da canção de Raul Seixas sem o intuito de esmiuçar as relações que o esoterismo possuiu com seu trabalho, mas para apontar a importância de um elemento em particular: o segredo. Na música “Pedra do Gênesis” o segredo assume um caráter esotérico, uma vez que contém em si mesmo um tipo de conhecimento reservado a poucos homens, saber esse cuja grande proteção seria estar sob a armadura do segredo. Iremos discutir aqui as formas como o segredo se relaciona com o esoterismo, considerando seus mecanismos internos e seus mecanismos externos, como também sua capacidade de se tornar elemento hierarquizante,

bem como espaço de ação. Para tanto é oportuno nos dedicarmos a uma discussão metodológica.

O Segredo: O que é e para que serve

Antoine Faivre construiu a definição conceitual mais aceita para o trabalho acadêmico acerca do esoterismo, estando a mesma discutida em várias de suas obras, como por exemplo *L'Ésotérisme*,² de 1992, parte da coleção francesa *Que sais-je?*. O Esoterismo, enquanto fenômeno histórico, apresentaria seis características particulares, sendo quatro delas intrínsecas e duas relativas. O esoterismo seria identificável, conforme Faivre (1994: 17-23), ao apresentar correspondências, simbólicas ou reais; ao entender o universo como uma “natureza viva”; ao utilizar a imaginação e mediações como formas de se acessar os diferentes níveis da realidade e ao incorporar a experiência da transmutação, sendo esses quatro elementos fundamentais para se identificar um fenômeno histórico como esotérico. Contudo, o esoterismo também poderia apresentar a práxis da concordância, buscando estabelecer conexões com as diversas correntes esotéricas e, por fim, a defesa da transmissão, entendida como a necessária e indispensável relação entre mestre e discípulo para o sucesso da transmissão da sabedoria esotérica.

Essa relação entre mestre e discípulo é o que nos importa nesta discussão. Conforme aponta Faivre (1994: 23), haveria um mestre, devidamente conhecedor dos mistérios esotéricos, que seria o responsável em iniciar o discípulo nas searas desses conhecimentos, a fim de que a transmissão dos mesmos se desse da maneira mais apropriada. Assim, o mestre possui um conhecimento que só ele sabe e que o discípulo

2 Essa obra encontra-se publicada no Brasil como *O Esoterismo*. Campinas, São Paulo, Papirus, 1994.

deseja saber. Essa é tônica da relação entre eles, onde um quer possuir aquilo que o outro mantém secreto, e, uma vez de posse de tal segredo, ambos se distinguiriam dos homens comuns, ignorantes dos segredos do cosmos. O que se pode perceber dessa relação é que o segredo se torna um elemento criador de distinção e hierarquia entre os indivíduos, uma vez que sua posse permite que um indivíduo tome o outro por discípulo, tendo autoridade sobre o mesmo.

O segredo é o fiel da balança na relação entre mestre e discípulo, enquanto este estiver devidamente protegido pelas camadas de sigilo. A hierarquia entre estes dois sujeitos se mantém inalterada, mas, uma vez que o segredo é desvelado as posições hierárquicas desaparecem, levando consigo o poder e a autoridade que o mestre exercia sobre seu discípulo. Contudo, o discípulo somente se submete ao mestre, pois sabe que ao vencer cada provação proposta se aproxima mais e mais de possuir o conhecimento mantido secreto pelo mestre. A autoridade do mestre está diretamente vinculada ao seu compromisso de iniciar seu pupilo, uma vez que este se mostre digno de ser iluminado. Portanto, o mestre é o arquiteto da ruína da hierarquia que lhe favorece.

O mestre é “aquele que sabe” e o discípulo é “aquele que deseja saber”, entretanto, ainda que seja “aquele que não sabe”, o discípulo está alocado no grupo “daqueles que podem saber”, se percebendo hierarquicamente acima dos demais indivíduos de uma dada sociedade. A capacidade do segredo em construir relações hierarquizadas de poder é tal que, mesmo que ainda não se tenha visto o segredo através dos véus do sigilo, a simples possibilidade de tocar tais véus é capaz de separar os homens entre “aqueles que podem saber” e “aqueles que não podem saber”, gerando sanções punitivas, sagradas ou profanas, para aqueles que ousarem perturbar essa ordem.

Mas, antes de prosseguir com a discussão acerca da capacidade do segredo em criar relações sociais de poder,

é válido refletir sobre as implicações do segredo enquanto objeto historiográfico. A primeira dificuldade para todo e qualquer historiador que tiver o segredo enquanto objeto é também bastante frequente para os demais domínios da pesquisa historiográfica, pois diz respeito ao vocabulário empregado nesse esforço. Pesquisadores como Karma Lochrie, Michael Jucker e Douglas Biow, todos produzindo em língua inglesa, trabalham com mais frequência com os termos *secret*, *secrecy* e *secretiveness*, criando uma espécie de ferramental léxico para lidar com o segredo enquanto objeto de análise. De uma forma geral, o termo *secret* se referiria a aquilo que se deseja secreto, *secrecy* seriam as ações empregadas para se manter algo secreto e *secretiveness* seria a qualidade de algo ou alguém em manifestar ou exercer o *secrecy*. Em língua portuguesa, percebem-se alguns desafios particulares ao se compor esse arcabouço léxico. Ao contrário do que possibilita o idioma inglês, ou seja, se trabalhar com um conjunto lexical que compartilha um mesmo radical, em vernáculo português acreditamos que o mais oportuno é trocar a busca por um conjunto de termos que possuam o mesmo radical de origem, por um grupo de palavras que comunguem de uma mesma origem etimológica. Dessa forma, entendemos que a melhor solução seria eleger em português os termos segredo, sigilo e secretismo,³ equivalendo a *secret*, *secrecy* e *secretiveness*, respectivamente.

Resolvida a questão do vocabulário empregado para se tratar de uma “história do segredo”, é oportuno realizar uma reflexão acerca da natureza do trabalho do historiador em relação às suas fontes. Antes de qualquer coisa, há de se admitir que a “história do segredo” é acima de tudo uma “história

3 Entendemos que os termos *secreto*, *sigilo* e *secretismo* possam ser adotados em língua espanhola da mesma maneira que o foram em língua portuguesa, mas devido as nossas limitações no tocante à língua de Cervantes, mantemos esse comentário como sugestão e incitação para reflexões futuras.

do fracasso”. Caso o intento original dos esforços de sigilo tivessem sido bem sucedidos jamais estaríamos discutindo estes temas aqui. Se o historiador pode se debruçar sobre a questão do segredo, é porque em algum momento houve uma falha. Falha essa que pode ser de ordem técnica, uma vez que pode ter ocorrido um mau uso das práticas de sigilo; mas também pode ter ocorrido uma traição dentro do circuito do segredo, permitindo assim que “aqueles que não podem saber” obtivessem acesso àquilo que se tentava secreto. O segredo ainda pode ter sido vitimado por sua inimiga mortal, a Fortuna, sendo desvelado através de interceptações, torturas e artifícios do gênero. O ponto inegável é que seria impossível uma história do segredo sem que este tivesse fracassado em seu intento de sigilo, o que coloca o historiador dedicado às questões atinentes ao segredo como um cronista de um fracasso.

Existe ainda uma última ameaça ao segredo, que é o desejo de celebridade. Como já discutimos, o segredo é capaz de criar ao seu redor uma série de relações sociais de poder capazes de alçar um sujeito à glória. Contudo, isso somente é possível a partir do momento em que a posse do segredo por um indivíduo se torna socialmente conhecida. De pouca valia é o segredo que permanece de conhecimento apenas de seu fiel depositário, afinal, este não poderá aferir nenhum ganho de sua posse, por parte “daqueles que querem saber”. Assim, mais do que possuir o segredo, deve-se publicar sua posse.

A relação entre o mestre de conhecimentos esotéricos e seu discípulo é de mesma ordem. Os ganhos sociais advindos da sua posição de mestre só são possíveis a partir do momento no qual ele é reconhecido como portador desse segredo de natureza esotérica, segredo o qual o pretense discípulo almeja descobrir. Contudo, sua posição hierárquica somente existe enquanto a posse do segredo é somente sua, uma vez

que o mestre compartilha o segredo com o discípulo, este se torna um igual, não mais devendo prestar-lhe reverência como superior, mas apenas reconhecer-lhe na qualidade de semelhante. Logo, o poder do mestre sobre o discípulo existe enquanto houver a tensão entre secreto e público, enquanto o sigilo ainda mantém o discípulo ignorante do conteúdo do segredo. Contudo, mesmo depois de desvendado o mistério e iguados mestre e discípulo, ambos se reconhecem acima do resto da comunidade, uma vez que comungam de um segredo que os demais ignoram. Assim, o segredo é capaz de criar não apenas uma hierarquia entre seus partícipes, mas também uma identidade de grupo entre eles.

O discípulo é a origem do poder e da posição hierárquica do mestre, mas também é seu limitador. Ele é fonte na medida em que o reconhece como portador desse segredo esotérico que ele almeja possuir mas não possui, e o limita, pois ao acessar a tal conhecimento deixa de reconhecer o antigo mestre como superior, passando a percebê-lo como igual. Contudo, isso não implica que o discípulo é o motor das ações existentes entre ele e o mestre, uma vez que o mestre é de fato detentor do conhecimento almejado. O poder somente existe enquanto relação, remetendo a reflexão de M. Foucault, tendo natureza fluída entre todos os membros às voltas com ele. Da mesma forma se comporta o segredo. Kippenberg e Strousa (1995: xiv), discutindo com o trabalho de G. Simmel, apontam que o segredo só existe enquanto relação, sendo necessários ao menos três indivíduos: os dois sujeitos que partilham o segredo e um terceiro ao qual se oculta o segredo. Podemos então apontar a natureza social do segredo, capaz de criar laços de solidariedade, mas também de produzir estruturas de exclusão social.

Consideramos também que as reflexões que Karma Lochrie (1999: 1-2) realizou acerca da história do segredo medieval podem ser recuperadas para a discussão das

práticas do segredo em outros recortes históricos, ainda que plenamente cientes dos riscos implícitos em tal empreitada. Para a autora, as relações entre segredo e sigilo serviriam também para estabelecer as fronteiras do conhecimento em um dado momento histórico, delimitando aquilo que deve ser publicizado e aquilo que deve manter-se restrito a um grupo seletivo de indivíduos. Tal afirmação mantém diálogo direto com nossa discussão, uma vez que a relação entre mestre e discípulo no ambiente esotérico é perenemente marcada pelo estabelecimento de limites aos quais o discípulo é permitido ou não ultrapassar, fronteiras essas protegidas pelas estratégias de sigilo, fracionando as porções do conhecimento esotérico que passam a estar disponíveis. A capacidade de delimitar o território do segredo é uma das mais poderosas ferramentas empregadas pelo mestre em sua relação com o discípulo, uma vez que cria a possibilidade de dar plasticidade a essa relação de poder instituída pelas relações de segredo e de sigilo. O que nos conduz a questão da capacidade do segredo em se tornar espaço de ação social.

O Segredo enquanto espaço de ação

Lochrie (1999: 2), dialogando com David A. Miller e Eve Sedgwick, afirma que as técnicas de sigilo são empregadas conjuntamente com discursos cujo objetivo seria criar e sustentar relações sociais de opressão, exclusão e controle de conhecimentos, pessoas e discursos. Partindo do diálogo com algumas proposições de M. de Certeau, Lochrie (1999: 93) entende o segredo como um ato social, gerador de barreiras que separam os indivíduos entre “aqueles que sabem” e “aqueles que não sabem”. Cria-se assim, a partir das práticas de sigilo e segredo, toda uma rede de interações sociais

distribuindo não apenas os membros de uma dada comunidade entre “aqueles que sabem” e “aqueles que não sabem”, mas também disseminando poder entre tais sujeitos, criando e sustentando uma hierarquia entre tais indivíduos pautada pelas relações entre conhecimento e ignorância. Dessa forma, o sigilo e o segredo são elementos de transformação social, mas também de continuidade de relações sociais já existentes, devendo se considerar de que maneira as relações entre “aqueles que sabem” e “aqueles que não sabem” se desenrolam em cada contexto histórico específico.

Ao considerarmos as relações sociais construídas a partir do esoterismo, compreendido enquanto fenômeno histórico, percebemos claramente uma similaridade com as ideias discutidas por Lochrie. Conhecimento e ignorância qualificam e pautam as relações entre o mestre e o discípulo, uma vez que as luzes do primeiro são utilizadas para conduzir a insciência do segundo. Com isso dizemos que o mestre utiliza da prerrogativa de ser o senhor do saber esotérico almejado por seu discípulo para controlar suas possibilidades de ação dentro do grupo ao qual pertencem. Uma vez que cabe ao mestre qualificar o progresso ou fracasso do discípulo através do caminho da revelação esotérica, o mestre pode manipular tal caminhada da maneira que melhor lhe interessar. E tal plasticidade é possibilitada através das relações de sigilo e de segredo empregadas entre mestre e discípulo.

Entretanto, tal condição não torna as possibilidades de ação do mestre ilimitadas. Ainda que este tenha a possibilidade de moldar o caminho do discípulo conforme sua vontade, o aluno aceita trilhar tal caminho apenas porque existe a promessa de que, tortuosa ou não, tal estrada conduz ao conhecimento que almeja. Portanto, o poder que o mestre pode exercer sobre o discípulo é delimitado pelo poder que o discípulo confere ao mestre. Assim, ainda que seja a mão do mestre a segurar os véus de sigilo que protegem o

segredo, é o discípulo que decide se o mestre é charlatão ou autêntico, fazendo isso pelo julgamento da imagem social daquele indivíduo enquanto mestre de uma dada corrente esotérica, imagem essa frequentemente fruto do esforço de uma autoconstrução.

As relações entre segredo e sigilo surgem assim como espaço de ação uma vez que são os campos onde atuam mestre e discípulo na busca por concretizar seus objetivos. O mestre utiliza de sua prerrogativa de controle das técnicas de sigilo que envolvem o segredo para selecionar os indivíduos que compõem o grupo “daqueles que podem saber” e estigmatizar os sujeitos relegados ao conjunto “daqueles que não podem saber”. Se valendo da plasticidade dos esforços de sigilo empregados para lançar o segredo esotérico na penumbra, o mestre ainda tem o controle sobre a trajetória do discípulo entre os estados de ignorância e de conhecimento, uma vez que a ele cabe propor as etapas de tal percurso, bem como decidir se o seu aluno foi bem sucedido ou malogrou em cada uma dessas fases rumo ao conhecimento. Contudo, no palco das relações entre segredo e sigilo existe espaço para que o discípulo atue. Ainda que este esteja sob o arbítrio do mestre, tal autoridade somente passa a existir a partir do momento no qual o mestre tem sua posição reconhecida enquanto tal pelo discípulo, havendo a perene ameaça de que o mestre caia em desgraça ao perder credibilidade junto ao seu discípulo. Ainda que caiba ao mestre decidir acerca do caminho a ser percorrido entre o estágio de ignorância e o de conhecimento, o discípulo somente o percorre porque tem assegurado o direito de atingir seu ponto final, uma vez que se mostre digno. Lembrando que a dignidade é espelhada na imagem do mestre, imagem essa que não pode ser alterada ao longo do percurso, sob o risco de perder credibilidade. Portanto, ainda que o mestre use o segredo para obter

domínio sobre o discípulo, este apenas se submete pela promessa de poder futuro.

Considerações finais

Como dito anteriormente, o segredo é acima de tudo uma relação entre sujeitos sociais, envolvendo ao menos três elementos: os dois indivíduos que compartilham o segredo, submergindo-o em esforços de sigilo, e um terceiro sujeito que almeja deslindar os véus do sigilo que protegem o segredo. Tendo em mente a natureza do segredo, dialogando com Ross Chambers, ele somente existe na esfera do discurso. Um dado conhecimento ou informação só se torna um segredo à medida que é construído um discurso que o qualifica como tal. Contudo, da mesma forma que estratégias de discurso alocam alguma coisa na categoria de secreto, também estratégias de segredo são responsáveis por publicizar tal informação antes tida como secreta. Assim, a tensão entre público e privado existente nas relações sociais construídas a partir do segredo tem raízes inegáveis nos discursos empregados para construir ou destruir um segredo.

Como não poderia deixar de ser, as relações entre mestre e discípulo, no âmbito do saber esotérico, estão imersas nessas estratégias discursivas. Seja nos esforços do mestre em fazer-se reconhecer enquanto tal ou mesmo de moldar a trajetória do seu aluno entre a ignorância e a revelação, seja na aceitação do discípulo da fiabilidade de um mestre, bem como no contrato implícito onde o mestre se compromete a revelar o segredo ao seu aluno e este a aceitar as provações necessárias para tanto. Trata-se de relações sociais de poder mediadas por discursos cuja sustentabilidade está diretamente vinculada ao seu respectivo cenário histórico.

Começamos essa reflexão apontando que a “História do segredo” é também a “história de um fracasso”. Na verdade, o historiador do segredo trata da história do fracasso de um discurso em manter algo secreto, a partir de suas relações em um dado momento histórico. As relações de sigilo que deveriam tornar o segredo inatingível aos não iniciados atuam através de uma série de discursos que estão inegavelmente enraizados nas ações humanas, não sendo de forma alguma um elemento desgarrado do mundo dos homens, uma vez que o “mundo das ideias humanas” não pode ser destacado do “mundo das ações humanas”. Quando o sigilo fracassa em proteger o segredo, fracassa enquanto discurso e também na qualidade de ação, como por exemplo, quando uma mensagem secreta é interceptada e decifrada, ou um discípulo decide revelar os segredos “aqueles que não podem saber”. O historiador atua exatamente a partir das falhas na relação entre segredo e sigilo, sejam elas acidentais ou não. Inclusive tais fracassos tendem a ser mais eloquentes quando ocorrem em decorrência da traição de um dos partícipes do compromisso de segredo, seja ele movido pelo desejo de poder ou de celebridade.

Ainda há muito a ser feito no tocante a isso que nomeamos como “História do Segredo”. A quase totalidade da produção acadêmica sobre tal temática tem origem em países europeus e na América do Norte, sendo boa parte dedicada a Idade Média e a Europa Moderna. É preciso a realização de um esforço historiográfico para se ampliar a compreensão do papel do segredo enquanto agente social, construtor de discursos e relações de poder, capaz de alojar indivíduos em situações hierárquicas. Com a presente reflexão, esperamos incitar a outros pesquisadores a abordar a problemática teórica da História do Segredo e de suas implicações sociais, mas também aplicar tais questionamentos na reflexão historiográfica acerca do esoterismo

na América Latina. Se o esoterismo latino-americano permanece pouco explorado academicamente, apesar da riqueza de suas manifestações nos países latino-americanos, a História do Segredo relativa a tais manifestações culturais é praticamente um “continente inexplorado”. Assim, entendemos que é o momento oportuno para que os historiadores comecem a dedicar seus esforços para descobrir o que essa “Pedra do Gênesis” nos reserva.

Bibliografia

Música

Seixas, R. (1988). *A Pedra do Gênesis*. Copacabana.

Textos

Biow, D. (2002). *Doctors, ambassadors, secretaries: humanism and professions in Renaissance Italy*. Chicago, University of Chicago Press.

Corsetti, J. P. (2004). *História do esoterismo e das ciências ocultas*. Braga, Círculo de Leitores.

Faivre, A. (1994). *O Esoterismo*. Campinas - São Paulo, Papirus.

Faivre, A. y Moss, K. C. (1995). “Western esotericism and the science of religions”, *Numen*, vol.42, nº 1, enero, pp. 48-77.

Hanegraaff, W. (1999). “Some remarks on the study of western esotericism”, *Esoterica I*, primavera, pp. 3-19.

Jucker, M. (2006). *Secrets and politics: methodological and communicational aspects of late medieval diplomacy. Micrologus: Natura, Scienze e Società Medievali*. Florença, SISMEL - Del Galluzzo, nº XIV.

Kahn, D. (1996). *The Codebreakers: The story of secret writing*. Nueva York, MacMillan.

Kippenberg, H. G. y Stroumsa, G. G. (1995). "Introduction. Secrecy and its benefits", en *Secrecy and concealment: studies in the history of Mediterranean and Near Eastern religions*. Leiden - New York - Köln, Brill.

Lochrie, K. (1999). *Covert operations: medieval uses of secrecy*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Silva, F. S. (2012). "Jorge Ben Jor and Raul Seixas: Two Brazilian Esotericist pop-musicians in the 1970s", *Contemporary Esotericism*, 27-29 de agosto. Stockholm University.

Capítulo 2

Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX)

La conformación de un “campo esotérico” en la Argentina del siglo XX¹

Juan Pablo Bubello

En 1872, José Hernández ponía en boca de su célebre *Martín Fierro*: “Me puse a cantar mis penas/ Más colorao que un tomate/ Y se me añudó el gaznate/ Cuando dijo el ermitaño/ ‘Hermano, le han hecho daño’/ ‘Y se lo han hecho en un mate’” (Hernández, 1982: 152).

En 1906, Leopoldo Lugones escribe *Las Fuerzas Extrañas*, donde uno de sus protagonistas señalaba:

... el esfuerzo humano debería tender a la abolición de todo intermediario entre la mente y las fuerzas originales, a suprimir en lo posible la materia —otro axioma de filosofía oculta—; mas para esto hay que poner el

1 Este trabajo actualiza uno de los ejes de mi investigación doctoral, vinculada a la historia cultural del *campo esotérico* en Argentina (tesis desarrollada con beca del CONICET entre 2003-2007 en la Universidad de Buenos Aires, defendida en 2008 y publicada —parcialmente— con el título de *Historia del Esoterismo en Argentina*). El otro eje de pesquisa fue, en esa ocasión, el proceso de persecuciones estatales contra el esoterismo en la Argentina del siglo XX —y sus antecedentes históricos—, donde se demuestra que se nutrían de la acción y los discursos de las iglesias cristianas y las corporaciones médicas profesionales —en ese marco, también abordamos las diversas tácticas de los esoteristas para escapar a la persecución penal— (Bubello, 2010).

organismo en condiciones especiales, activar la mente, acostumbrarla a la comunicación directa con dichas fuerzas. Cosa de Magia... (Lugones, 1966: 26-27).

En 1948, los *espiritistas* de la Escuela Científica Basilio difundían sus prácticas:

... esta magnífica ciencia no tiene secretos para nadie; habla en lenguaje claro, sin ambigüedades; en ella no hay nada místico, nada alegórico, susceptible de falsas interpretaciones. Quiere ser comprendida por todos... no exige creencia a ciegas; nos dice que antes de creer hay que ver; apoyándose sobre la razón, será siempre más fuerte que los que se apoyan en la nada (Bianchi, 2004: 221).

En 1962, un todavía ignoto José López Rega publicaba en el Prefacio de su *Astrología Esotérica*:

¡Se abre ante vuestros ojos un mundo enteramente nuevo...!Es el mundo de los SECRETOS DEVELADOS A LA LUZ DE LA ASTROLOGÍA, [sic]... un pequeño relámpago de ILUMINACIÓN Y ACLARACIÓN [SIC] nos ha sido dado; para que podamos abrirnos camino en la SENDA DEL CONOCIMIENTO, [sic] sin tener que mendigar entre las intrigas palaciegas tan comunes en los sitios donde se proclama practicar el espiritualismo! ...quiero manifestar que estos trabajos aquí presentados, no son patrimonio de mi intelecto personal; sino que han sido organizados, planificados y materializados con toda claridad, en los recintos recónditos de la faz espiritual de mi propia vida, emanados de impulsos energéticos que se movimentan [SIC] a partir de la ESENCIA [sic] misma de las cosas. (López Rega, 1962: 11-12).

El *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* cumple una década (Hanegraaff, Faivre, Van der Broek y Brach, 2005) y, sin duda, consolidó a escala internacional nuestra disciplina —la que a hace apenas quince años era definida como *recién nacida* (Hanegraaff, 1998: 7-17) aunque ya había superado el clásico *paradigma Yates* (Hanegraaff, 2001: 5-37)—. Pero un análisis minucioso sobre sus más de mil páginas —con datos y definiciones de los principales referentes del área— permite observar que las características que asumió el *esoterismo*² en Latinoamérica —y específicamente en Argentina— son marginales; hecho que también se vislumbra en la producción especializada del Viejo Continente —y de América del Norte— de las últimas dos décadas.³

La evidencia histórica citada al comienzo —y otra que abordaremos— da cuenta empero, de la existencia de lo que definimos como *campo esotérico en la Argentina del siglo XX*⁴ (del que demostramos que también estaba poco explorado en nuestro propio país —Bubello, 2010: 15-18—); *campo*

2 En cuanto al “esoterismo”, nos remitimos a la clásica propuesta de Faivre, entendiéndolo como un conjunto de tradiciones culturales en la historia de “occidente” que tienen “un aire de familia”: con múltiples matices, abarcan desde el siglo XVI hasta nuestros días —pero sus fuentes se pueden rastrear hasta el mundo greco-romano—, y se caracterizan por, al menos, cuatro elementos ineludibles: una representación basada en la íntima vinculación de todas las partes de un cosmos que es representado como *vivo* donde operan los principios de *correspondencia* y de *naturaleza viva*; la práctica de la *mediación* en la relación hombre/universo; y el objetivo de la experiencia de la *transmutación* (transformación) *del mundo* (Faivre, 1986: 13-42). Por supuesto, no desconocemos los debates —que celebramos y alentamos— desarrollados desde entonces (Faivre y Voss, 1995: 48-77; Hanegraaff, 1999: 3-21; Versluis, 2002: 1-15; Versluis, 2003: 27-40; Hanegraaff, 2005: 225-254; Von Stuckrad, 2005: 7-97; Faivre, 2006: 205-214; Zoccatelli, 2006: 222-234; Pasi, 2008: 205-228; Granholm, 2008: 50-67; Pasi, 2010: 151-166; Hanegraaff, 2012: 113-129; Hanegraaff, 2013: 252-273; Bogdan y Djurdjevic, 2013: 1-15; Pasi, 2013: 201-212; Hammer, 2013: 241-251; Aspren, 2014: 3-33).

3 Aunque empezó a dar los primeros pasos (Zoccatelli, 2000, 2005 y 2013).

4 Campo que, entendemos, en principio, debe ser teóricamente deslindado de los tradicionales de la religión y de la ciencia en Argentina, para un abordaje exclusivo desde el enfoque histórico cultural; aunque, como sabemos, en la práctica concreta los límites entre los tres son borrosos. Utilizamos el concepto de *campo* siguiendo a Bourdieu (2002).

que, pese a transformarse con el tiempo, es históricamente heredero de las diversas prácticas y representaciones esotéricas que fueron trayendo los europeos (desde el siglo XVI —a medida que invadieron y desplazaron a los pueblos originarios de la región— y, luego, con la oleada inmigratoria de fin del XIX —cuando ya el estado-nación argentino se había constituido—).

Desde la historia cultural (Chartier, 1992; Bourdieu, Chartier y Darnton, 1995), priorizando previsiones metodológicas⁵ y

-
- 5 Es importante deslindar taxativamente el trabajo del historiador respecto de la práctica esotérica. Frances Yates señaló: "No soy una ocultista, ni una alquimista, ni ninguna clase de bruja. No soy más que una humilde historiadora cuyo propósito favorito es leer." (Yates, 1967). Faivre enfatizó que el *champ esotérique* puede ser objeto de la investigación académica pero con ciertas precisiones metodológicas: observar una *actitud laica* y un riguroso método empírico eran centrales, así como circunscribir la indagación al desarrollo de las acciones humanas en la historia, es decir, dentro de este espacio y tiempo para mantener un *agnosticisme méthodologique* sin preguntarse por supuestos temas relacionados a lo méta-empírico (Faivre, 1986). Junto a Voss, puntualizó también que aunque el *scholar of esotericism* pueda ser esoterista (así como un historiador de teología puede ser devoto de la religión que estudia), como la investigación académica no pretende defender posiciones dogmáticas per se, debe separar el estudio erudito del esoterismo de su práctica (Faivre y Voss, 1995). Voss fue enfática: "I want to make it absolutely clear that I am in no way connected with any occult circle, modern or otherwise" (Voss, 2002). Compartimos esas advertencias. El historiador cultural del esoterismo no puede —ni debe— buscar comprenderlo y/o explicarlo en términos de eficacia-ineficacia o de verdad-falsedad como efectúan los discursos de, por ejemplo, los médicos profesionales para deslindar su campo de trabajo: esa discusión no integra su objeto de estudio (ya que, por otra parte, la ineficacia y la falsedad de las prácticas mágicas fueron demostradas desde el siglo XVII por la ciencia moderna). Pero tampoco debe articular su discurso en términos descalificadores como hicieron por ejemplo los folkloristas (expresarse en términos de superstición o ignorancia); ni hacerse eco del discurso psicológico-psiquiátrico que, en el mejor de los casos, ubica lo mágico en el campo de las características psicológicas inherentes al pensamiento del hombre (inhibiendo la posibilidad de observar y explicar el cambio en el tiempo o en diferentes sistemas socioculturales cronológicamente contemporáneos), y, en el peor, directamente lo patologiza. Impensable, por supuesto, es explicar al esoterismo en términos de su demonologización o satanización, como los discursos del campo religioso. Pero igualmente, en el otro extremo, el historiador debe alejarse taxativamente de cualquier discurso apologético del esoterismo que postule su eventual validez. Debe ser plenamente consciente del riesgo que correría, en tal caso, de convertirse en un vocero de los esoteristas. No debe ser esoterista en el ejercicio de su profesión; el esoterismo es su objeto de estudio, no su dogma de fe. Su discurso historiográfico debe alejarse en forma terminante de cualquier contaminación especulativa no

merced al abordaje de fuentes primarias,⁶ aquí actualizamos y profundizamos esa investigación focalizando en la diferenciación de un *esoterismo tradicional* —de tipo rural y otro urbano— desde el siglo XVI, que fue sucedido, en la segunda mitad del XIX, por el *esoterismo moderno* —caracterizado por la conformación de un *campo esotérico* en Argentina—.⁷

Cuando se produjo la inmigración masiva de europeos a nuestro país (*circa* 1860-1930) —de carácter multinacional, aunque sobre todo protagonizada por españoles e italianos—, llegaron prácticas y representaciones esotéricas europeas *nuevas*: es que ya existía un *esoterismo* con características

académica y debe erigirse sobre una elucidación permanente —en el sentido de pensar lo que se hace y saber lo que se piensa— acerca de la propia actividad profesional. Una reflexión crítica constante permitirá la elaboración de un saber original sin perder la rigurosidad, minuciosidad y deferencia que la cuestión exige (Bubello, 2010: 20-21).

- 6 Las fuentes serán abordadas comparativamente con otras precedentes y con las que le son contemporáneas; pues buscamos dar cuenta así de la doble dimensión del espacio cultural, en tanto está constituido por una arista vertical, diacrónica (que establece la relación de las fuentes con épocas anteriores y posteriores) y otra horizontal o sincrónica (y se relacionan con otros aspectos de la cultura en el que se encuentran instalados al mismo tiempo) (Shorcke, 2001: 355-357; Chartier, 1992).
- 7 Aunque no tengamos por objetivo aquí abordar cuestiones teóricas (ver cita 2), un asunto merece enfatizarse. Concordamos con el uso tradicional de *esoterismo* como *categoría histórica* en el sentido de entenderlo como un tipo de fenómeno específico de la historia cultural "occidental". No desconocemos que se ha propuesto también un enfoque tipológico-conceptual del término —con el que diferimos— que observa al *esoterismo* a escala global, es decir, en diversos contextos históricos, geográficos y culturales buscando comparar *similitudes estructurales* (con lo cual se plantea un esoterismo *análogo* en, por ejemplo, grupos tántricos de India, el budismo Zen, prácticas chamánicas americanas, o sociedades iniciáticas de Melanesia). Asimismo, se propuso una tercera vía -que promueve expandir la investigación comparativa dentro de este campo de estudio (Asprem, 2014: 3-33). En nuestro enfoque, las prácticas y representaciones culturales autóctonas americanas *antes* de la *Conquista* no pertenecen al esoterismo occidental: es un *otro cultural* totalmente ajeno. Sí es objeto de pesquisa histórica la *reapropiación/resignificación* de aquél universo por los colonos provenientes del Viejo Continente (Bubello, 2010: 25-29).

específicas, que se había formado desde el siglo XVI,⁸ en un mundo que aún no se había *desencantado*.

En relación con la *campana bonaerense*, desde el enfoque folklórico se señaló que persistían las *supersticiones* a causa de la ausencia de parroquias (dispersas por ciudades, villas y pueblos) y porque las grandes distancias separaban a los campesinos entre sí: si bien estaban bautizados en general, carecían de adoctrinamiento religioso y aunque los párrocos hacían *giras de campana*, su misión no era impartir enseñanzas de la Iglesia sino bautizar en casas y pulperías (Granada, 1959: 62). Esta visión, sin perjuicio que además [des]califica como *supersticiones* a las prácticas y representaciones esotéricas, debe ser objetada. No debe entenderse la existencia del esoterismo en términos negativos, por ejemplo, por *ausencia* de religión. Debe comprendérselo en sí mismo, positivo. ¿Cuáles son las características de ese *esoterismo tradicional* que media entre el siglo XVI e inicios del XIX en las regiones donde después se conformó Argentina? En principio:

a) La producción de prácticas y representaciones esotéricas, por *especialistas* que se distinguían por un saber, hacer y decir específicamente esotéricos y que actuaban como *mediadores* entre el microcosmos y el macrocosmos o entre sus *clientes* y el *más allá*.

b) La existencia de prácticas y representaciones esotéricas, de dominio general, visibles en la vida cotidiana de ciertos sujetos sociales que consumían y/o hacían circular los productos esotéricos de estos *especialistas*, erigiéndose en sus *clientes*.

8 En contraposición a la historia del *esoterismo* argentino del siglo XX, para este período previo contamos con notable escasez de fuentes. No obstante, este objeto es posible de investigación merced a diversa evidencia histórica dispersa, pero disponible, en relatos o descripciones folklóricas, memorias, juicios penales, periódicos de época, literatura, etcétera.

c) Asimismo, en uno u otro caso, que las prácticas y representaciones esotéricas estaban íntimamente relacionadas con las formas materiales que les proveía el medio ecológico en el que habitaban estos agentes culturales y sus *clientes*.

Comenzando por el universo de los *especialistas* del ámbito rural, hallamos básicamente cuatro tipos diferentes: *salamanqueros*, *saludadores*, *tatadioses* y *curanderos*.

Los folkloristas enfatizaron que el *salamanquero* se relacionaba con la cueva de Salamanca (España), señalando que allí desde tiempos medievales se iniciaban magos y adivinos. De España pasó a América y en el ámbito de la cultura popular amplió sus alcances: ahora la *Salamanca* era todo ámbito *embruado*. En las pampas, magos o *brujos* eran tildados de *salamanqueros*. Custodio de la *Salamanca*, el salamanquero se rodeaba de sapos que le obedecían para proteger los tesoros que encerraba el recinto. La *Salamanca* era considerada una *cueva encantada*, custodiada por peligrosas serpientes y habitada en sus profundidades por seres fantásticos, dragones o el mismo *diablo*: los paisanos sostenían que aquellos intrépidos que se internaran en ella, oírían voces, ruidos o música (Granada, 1959: 77-80, 87, 98, 101, 363).⁹ Para la zona de Santiago del Estero del siglo XVIII, los estudios históricos han demostrado que las *Salamanca*s ya eran centros de iniciación de prácticas *hechiceriles* (Farberman, 2001: 67-104), que, a diferencia de la tradición europea, se caracterizaban tanto por la instrucción práctica de la magia —pues la cultura libresca estaba ausente— como por el efecto de igualdad que reinaba entre los asistentes al lugar (desafiaban así el orden

9 Las proporciones y el aspecto del *salamanquero* eran llamativas para los lugareños del Río de la Plata: a veces, también se le representaba como un ser diminuto con forma de *gnomo negro* (Granada, 1959: 127; Quiroga, 2000: 67-69).

colonial basado en jerarquías de clase y género). Además, se distinguían por el mestizaje cultural: contenían elementos clásicos del estereotipo demonológico europeo, pero también resignificaban rituales indígenas antiguos —manifiestos en vestidos, pautas de consumo y uso del quechua junto al español (Farberman, 2005: 171-172, 189-194 y 239-243)—.¹⁰ El *saludador* en la España de los siglos XVI-XVIII, fue uno de los personajes centrales dedicados a la sanación merced a prácticas mágicas y la adivinación (Campagne, 2001: 247-290).¹¹ Para los folkloristas, en las regiones del Río de la Plata fue precursor del *tatadiós* y el *manosanta*. Los tres hacían uso de la imposición de las manos y soplos, pero el *saludador* difería en que su misión era curar la rabia en hombres y animales usando su saliva, lengua y aliento. Elegía la mañana para curar —pues necesitaba estar en ayunas— y su nacimiento era único: si era el séptimo hijo varón, nacía con una cruz en el paladar —señal de su virtud (Granada, 1959: 273-274) —.¹² El *tatadiós* era en

10 Más allá de los matices geográficos y cronológicos, las *Salamanca*s podrían inscribirse simbólicamente en nuestro país, junto a sierras, lagunas, pasos, cerros, montañas y ríos, en el universo de los llamados *lugares bravos*, regiones donde los campesinos creían que operaba lo *mágico*, lo misterioso, lo desconocido; habitados por seres fantásticos, *genios* o espíritus (Granada, 1959: 133 y 139). En el resto del país también había —y hay— Salamanca. Bien conocida era la ubicada en el volcán Lanín (provincia de Neuquén) y otras en parajes de Catamarca, La Rioja y Santiago del Estero (Villafructe, 2002: 147-150). Fue confeccionada una lista en Argentina (Coluccio y Coluccio, 2000: 245-257).

11 En España, los saberes vinculados con la *adivinación* encarnaban en la figura de los *zahoríes*, que tenían la facultad de ver a través de los cuerpos opacos, descubrir lo que estaba oculto (tesoros), y encontrar minas de oro y plata. Era la vista su principal instrumento utilizado para la adivinación. El *zahorí* al igual que el *saludador*, estaba predestinado desde su nacimiento: nacía con una cruz en el paladar, a las tres de la tarde de un viernes santo. Si bien no se ha mencionado la presencia de *zahoríes* en las regiones circundantes al Río de la Plata, sí los encontramos en Chile y Perú coloniales (Granada, 1959: 128)

12 Fue mencionado que el *saludador* tenía gran tradición en la España de los siglos XVI y XVII, donde no sólo sanaba con su saliva o aliento, sino que también introducía en sus prácticas el uso de la vista, tacto, enunciación de ciertas palabras secretas y hasta adivinar el futuro o encontrar objetos perdidos (Duque de Maura, 1950: 45-59). Sin embargo, se ha sugerido que el *saludador español* no sería más que uno de entre los sanadores característicos de la Europa preindustrial: los *cunning-men*. A partir del siglo XVI, se consolidó en España la construcción de un *complejo mítico* en torno al *saludador*,

general analfabeto, de raza negra y pretendía curar con hierbas. Los *curanderos* decían sanar con hierbas, previo descubrir el *daño* que padecía su cliente merced a la inspección de un vaso con agua (Granada, 1959: 271 y 375).¹³ El *curandero* proviene de España. Allí era célebre aún a comienzos del siglo XX, especializado en sanaciones *mágicas* y medicina empírica basadas en un *don* curativo (Perdiguero, 2004: 135-137). En los amplios espacios rurales de una Argentina que todavía no existía, los hallamos también vinculados al poder político. Uno santiaguense atendió al General unitario Gregorio Aráoz de Lamadrid tras su encarnizada batalla del Tala (octubre, 1826) con las fuerzas del *caudillo* federal Facundo Quiroga: *chupó* sus heridas y usó hierbas (Ortiz Frutos, 1988: 69). En los años treinta, el Gobernador de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas, llevó un *curandero* en su ataque contra los pueblos originarios (Ortelli, 1966: 14). Además los usó para asistir sus tropas de frontera (Pérez de Nucci, 1981: 39).

En síntesis: estos *especialistas* tienen un origen común cuyo linaje puede remontarse a la España de los siglos XVI-XVIII: por ende, pertenecen por derecho propio al universo del *esoterismo occidental*.¹⁴

por el que se le adjudicaron nuevos atributos y cualidades. Cuando quedó finalmente asentado, muchos saludadores optaron por incrementar su legitimidad atribuyéndose los elementos que el complejo mítico les asignaba (por ejemplo, presentándose en las comunidades donde efectuaban sus prácticas ahora también como *witch finders*) (Campagne, 2007: 44-65). Los saludadores, al igual que los manosantas, proliferaban también en el siglo XIX en los ámbitos rurales de Uruguay (Barran, 1994: 34).

13 Existía una distinción de género entre las prácticas de curanderas y curanderos: al parecer, y a diferencia de los hombres, ellas sólo se ocupaban específicamente de atender a mujeres que precisaban sus servicios y en menor medida curar el empacho, la culebrilla, etcétera (Coluccio y Schiaffino, 1948: 127).

14 Por supuesto, aunque pertenecen al mismo universo, estas prácticas y representaciones esotéricas señaladas difieren de las altamente eruditas desarrolladas en la España de Carlos V y Felipe II por Giovanni Vicenzo Forte, Diego de Santiago, Richard Stanihurst o Juan de Herrera, y en la Europa occidental de los siglos XVI-XVII por Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Enrique Cornelio Agrippa, John Dee, Giordano Bruno, Robert Fludd o Thomas Vaughan (cfr. Bubello, 2013: 169-179; Bubello, 2011: 231-241; Bubello, 2010; Bubello, 2007: 133-163).

Pero además, entre los propios *criollos* de la *campana* existían otras prácticas y representaciones esotéricas. El *daño mágico* era una representación usual. Los gauchos que rondaban las noches temían la aparición de lo que llamaban *luz mala*. Se representaban las luces que se les aparecían en la oscuridad como un reflejo de un difunto cuya alma en pena vagaba por los campos. Entonces sacaban su sombrero y rezaban por el alma del muerto, a fin de evitar ser *dañados* por la luz (Ambrosetti, 1976: 132-133; Quiroga, 2000: 29-30).¹⁵ Como señalamos al inicio citando al *Martín Fierro*, también existían prácticas vinculadas a la representación de *dañar* merced a un mate. Por ejemplo, extraer de una sepultura reciente cinco puñados de tierra que se echaban en el fondo del recipiente debajo de la yerba, en la creencia que aquél que tomara de él, se iría consumiendo lentamente, a medida que el cuerpo del difunto en la tumba se fuera secando (al parecer, antes de la *Conquista* la *yerba mate* era utilizada como infusión propiciatoria del *mal* por los *payés* guaraníes y de ahí habría sido reapropiada por los *blancos*).¹⁶ Otra variante era el *daño* con imágenes: se enterraba en una tumba la foto de alguien a *dañar* junto al cadáver, pues se pensaba que, a medida que el cuerpo se descomponía, la persona fotografiada se *maleficiaba* hasta la muerte al estar *ligada* por el conjuro —por eso, los campesinos se negaban a ser retratados en alguna forma (Granada, 1959: 170, 343-344 y 360)—.¹⁷

15 En algunos relatos se menciona que las almas en pena podían señalar tesoros ocultos (Coluccio y Schiaffino, 1948: 169; Colombres, 1984: 164); pero en otros, la *luz mala* era un *espanto*, el alma de una hechicera o *bruja* que en vida había sido perversa y que seguía después de su muerte asustando para no perder sus hábitos malignos (Granada, 1959: 331).

16 Para prevenir el *daño* por medio de la yerba-mate, era usual que los paisanos escupieran sobre sus espaldas hacia derecha e izquierda, los primeros dos sorbos del mate (Granada, 1959: 170-171).

17 Tal vez esta práctica del siglo XIX habría sido una reapropiación de antiguas tradiciones autóctonas: el relato folclórico dio cuenta que, entre los guaraníes, los españoles designaron a los *enterradores* -que usaban para *maleficar* sobras de comida, pedazos de carbón, cáscaras de fruta y sapos atravesados con espinas (Granada, 1959: 344 y 362).

También se colocaban alfileres en cruz sobre un retrato o una prenda íntima de la persona a *maleficiar* (Ortelli, 1966: 154). En Salta, era usual clavar un alfiler en los ojos del retrato de alguien a *dañar* o se clavaban espinas en un muñeco de trapo con su imagen (Jijena Sánchez, 1939: 121).¹⁸ El más célebre era el *daño por aojamiento* o *mal de ojo*. Se decía que, aunque había hombres que *aojaban*, eran específicamente ciertas mujeres las que tenían el poder de *dañar* con su mirada. Por eso los campesinos esquivaban miradas fuertes, fijas u oblicuas. Para contrarrestarlo, echaban tres carbones encendidos al agua, que, si se hundían, evidenciaban el *mal de ojo*: la sanación consistía en la repetición de la práctica hasta que flotaran. Se especuló con que la práctica del *mal de ojo* proviniese de la España del siglo XV (Granada, 1959: 344), lo cual encuentra en la investigación histórica asidero.¹⁹ Además, existían prácticas para curar,²⁰ encontrar objetos perdidos, restablecer un amor perdido, conjurar tormentas, adivinar: para *correr* las tormentas había que clavar el facón en la tierra, haciendo previamente una cruz de sal (Ortelli, 1966: 147). El mate también se usaba para la *magia amoratoria*: en Tucumán era usual esconder uñas de gato en su interior para buscar conquistar al ser querido (Jimena Sánchez, 1939: 118). En el Río de la Plata se utilizaba, además del mate, un *talismán*, que bien podría ser una *guayaca* (bolsa de cuero pequeña que escondía alumbre, mercurio,

18 Además, se creía en *dañar de palabra*. Si se tenía un orzuelo en un ojo, había que ubicarse con disimulo delante de un desconocido para transmitírselo: tocarse el orzuelo y hacer ademán de arrojarlo hacia atrás, expresando al mismo tiempo, "Tomá pá vos!... Tomá pá vos!" (Ortelli, 1966: 148).

19 Existen estudios que enfatizan la representación y práctica mágica del *mal de ojo* como elementos usuales en la España del siglo XVI (Campagne, 1997: 117-121), que luego emergen en América y se mantienen paralelamente en España (Foster, 1953: 207) y que persistían en ésta hasta la Guerra Civil de 1936-1939 (Perdiguero, 2004: 140-142).

20 Los campesinos se representaban que podían *curar de palabra* con fórmulas repetitivas: "Fulano de Tal, de cutis blanco y de pelo rubio, tiene catorce gusanos o dolores; si le quitamos uno le quedan trece... Fulano de tal, de cutis blanco y de pelo rubio, tiene trece gusanos, si le quitamos uno le quedan doce..." (Ortelli, 1966: 149).

agujas partidas o plumas de pájaros) y que estaba *compuesto* —bendecido—. Otra variante, al parecer apropiándose de antiguas prácticas autóctonas, consistía en atraer al amado por medio de plumas de caburé —que, por su supuesta virtud, los guaraníes llamaban *payé* y que en quechua castellanizado se conocían como *huacanque* o *guacanque*, de ahí que, se decía, tener *huacanqui* era la íntima relación de dos enamorados y la pasión que los atraía— (Granada, 1959: 201-202 y 209).²¹ Quizás estas prácticas no sean sólo reapropiaciones de las locales, sino que converjan con prácticas españolas —pues tienen similitud con, por ejemplo, las subrayadas para la Castilla del siglo XVI (Caro Baroja, 1974: 229-236)—.²² De hecho, ya en 1641, existen registros judiciales de que María de la Cerda, *Natural de Buenos Aires*, fue acusada —en Lima— de ofrecer “povos de oro consagrados y sangre menstrual con ciertas palabras y conjuros a beber en chocolate a diferentes hombres para que quisiesen bien a las mujeres y estuviesen firmes en su amor...” (Bubello, 2010: 52). Pero, en esta relación con el medio ecológico en el cual vivían los habitantes, particular vínculo existía con *el sapo*. Para que lloviese, en San Luis se colgaba un sapo vivo de un árbol, mientras que, en Entre Ríos, se le estaqueaba con la barriga arriba, clavándolo con espinas de naranjo, sobre una cruz de ceniza hecha en el suelo (Ortelli, 1966: 146).²³ Recordemos en este marco a

21 En Mercedes, se confeccionaban *payés* con plumas de Caburé para atraer mujeres (Ortelli, 1966: 124).

22 También se pretendía *adivinar* merced a la interpretación de los *signos* de lo que acontecería en el futuro: las visitas inesperadas al rancho eran alertadas con anticipación si un gato se lavaba la cara, si el gallo de la casa cantaba parándose en la puerta; signos de desgracia inminente era si la gallina cantaba como un gallo (Ambrosetti, 1976: 130-131).

23 Se usaba también para la sanación *mágica* de hombres y animales. Contra el dolor de cabeza, utilizaban una cinta de cuero de lomo de sapo en la frente. Contra la mordedura de víbora, se empleaba un sapo vivo al que abrían en cruz por el lomo, colocándolo luego sobre la herida, fundándose en la representación que afirmaba la antipatía entre sapos y reptiles. Cuando un caballo renqueaba, se colocaba sobre su pata enferma un sapo abierto por la barriga, pero no por más de veinticuatro horas, ya que se presumía que en tal caso podría secarse el miembro (Ambrosetti, 1976: 117-120).

célebres personajes. En Tandil hacia 1871, estaba el *tatadiós* Solané.²⁴ En el juicio penal que se inició surgen datos de otros semejantes a él por toda la *campana*.²⁵ En Mercedes, de 1874 a 1910, Escolástica Benítez pretendía curar *daños* con *amuletos* (Ortelli, 1966: 51 y 31-32). Pero no era la única.²⁶ Y no olvidemos a *Pancho Sierra* (el mayor representante del esoterismo tradicional rural del siglo XIX). Originario de Salto, su familia fue de las primeras en habitar el lejano paraje hacia 1800. Su padre era un reconocido estanciero bonaerense.²⁷ Nació hacia 1831, aunque se discute el día exacto—se afirmó también el 21 de abril de 1813 (Ratier, 1972: 90), pues la tradición oral creó un mito sobre su vida—. ²⁸ Como *curandero* se le describe

24 Por las características de sus prácticas y representaciones y por la importancia que le han dado los estudiosos a su ataque a Tandil en un marco de creencias milenaristas le hemos dedicado un trabajo al que remitimos (Bubello, 2007: 73-93).

25 Francisco Rivero en Cañuelas, *Santo Domingo* en Baradero, *San Francisco* en Cañuelas, *San Juan* en Zárate. De Francisco Rivero se dijo que tenía por entonces unos treinta y cinco años, que había estado hasta los últimos días de diciembre de 1871 en Cañuelas, luego de lo cual se ausentó para San José de Flores, donde vivía: se hacía llamar *Profeta* y decía ser un *ser divino* enviado de Dios para cumplir una misión (Nario, 1976: 147-148; Macagno, 2002: 44-45; Bubello, 2007: 73-93).

26 En 1905, Rosaura Giménez *curaba de palabra* el dolor de muelas en Mercedes y *maleficiaba* pinchando retratos con cientos de alfileres (Ortelli, 1966: 152 y 154). Hacia 1910, itinerando por Mercedes, Chacabuco y Alberti, Pedra Montenegro trataba las dolencias corporales con *yuyos*, atendía partos y realizaba prácticas de *adivinación* y *magia amatoria*. (Ortelli, 1966: 101-102). Entre 1850 y 1903 en Dolores, Rosalía Argañaraz de Grané usaba de trozos de pabito o porciones de hilo de algodón retorcido impregnados con su saliva para sanar enfermedades (Careseto, 1983: 491-493).

27 Tuvo doce hijos: seis con la madre del célebre *curandero*, Raimunda Ulloa (Enrique, *Francisco*, Adolfo, Justo, Toribia y Carlota) y otros seis con Reimunda Báez (Pedro, Severo, Estaquillo, Raimundo, Pastora y Serapia) Así, *Pancho Sierra* era el segundo hijo del primer matrimonio de Don Francisco.

28 Sus datos biográficos son objeto de discusión también entre sus seguidores hasta hoy. Creen que había estudiado medicina en la Facultad de Medicina de Buenos Aires, pero no hay registros de ello. Dicen que estudió medicina o compró libros como autodidacta en su viaje a Buenos Aires o que cursó estudios secundarios en el Colegio Rufino Sánchez de Buenos Aires, pero tampoco se encuentran pruebas. En relación a su vida sentimental, se dice que, cuando contaba 25 años, se encerró en su estancia por un desengaño amoroso, pues estaba perdidamente enamorado de su prima Nemesia y había iniciado un romance secreto. Pero a partir de aquí el relato diverge: que la relación fue interrumpida por la oposición de sus respectivos padres; que Nemesia optó por contraer nupcias con un porteño apellidado Vedoya. Dolorido por ese amor perdido, Sierra permaneció aislado, aunque es imposible

con bombacha, camiseta, sombrero, poncho y manta (Ratier, 1972: 91). Sobre sus prácticas hay disímiles versiones: *curas de palabra, imposición de manos* y, sobre todo, *sanaciones por agua fría*. En su estancia *El Porvenir*, en Pergamino, pretendía curar merced a un vaso de agua fría que daba del aljibe de su propiedad y, usando palabras, miraba fijamente con sus ojos azules a su interlocutor desde su expresión facial adusta y coronada por una espesa y larga barba blanca (Ratier, 1972: 90). Se sostuvo que también *imponía las manos* (Quiroga, 2000: 97). En Mercedes, los más ancianos decían, cincuenta años después de su muerte, que había sanado a un peón de campo, un tal Anselmo, de una deformación física consistente en tener “sus manos pegadas a los hombros” haciéndole beber tres tragos de agua de su aljibe (Ortelli, 1966: 36). Y varios eruditos coinciden en rescatar un hecho que le dio celebridad en la campaña: la *curación de palabra* de una persona —se dice— *paralítica*.²⁹ Falleció el 4 de diciembre de 1891 (también se mencionó el 4 de abril de 1891, o de 1894 —Ratier, 1972: 90—).

Otro aspecto importante fue su relación con la actividad política. Cuando se trasladaba a la ciudad de Buenos Aires, lo saludaba su amigo el presidente Julio Argentino Roca

precisar cuánto tiempo. Luego comenzó el período de su vida más conocido, como *curandero* público (se señaló que ese amor fue en realidad otra mujer: Leonor Fernández-Chávez, 1967: 34-41).

29 [Se]... ha visto el caso de que a un enfermo paralítico, desde el corredor de su casa donde estaba tomando mate le gritara, como a treinta o cuarenta metros de distancia: “Baje, Amigo!”, a lo que le contestaron...: “Señor, no es posible que lo haga, pues se trata de un tullido de las piernas, que hace mucho tiempo no puede valerse de ellas”. Pancho Sierra respondió: “¡A qué lo han traído, pues?” “A que usted lo cure”, le contestaron. “Bueno, entonces si quiere que yo lo cure, que obedezca el enfermo.” Enseguida volvió a gritar: “¡Paisano, bájese y venga corriendo!”. “No puedo, señor”. “Sí puede, amigo, sí puede. Haga la prueba y verá.” El enfermo empezó a hacer fuerza para obedecer a la orden y poco a poco se vio que el hombre movía sus pies. Pancho Sierra, siempre con el mate en la mano, sentado en el corredor, lo alentaba diciendo: “No ve, so mañero, ¿cómo puede? A ver, haga otro esfuerco”. Y así, después de un rato, el hombre pudo bajarse del coche sin ayuda de nadie....” (Coluccio, 2003: 99-100; Quiroga, 2000: 96-97; Chávez, 1967: 36-37; Ortelli, 1966: 39).

(Ortelli, 1966: 37). Tenía vínculos políticos con Bartolomé Mitre, Rafael Hernández y Adolfo Alsina (Coluccio, 2003: 179). Entre sus clientes se encontraban hacendados de Salto como los Ortiz Basualdo o los familiares de Roberto Cano (Bianchi, 2004: 147). Y si hasta apoyó a Máximo Paz en las elecciones con una proclama,³⁰ por otro lado, nunca tuvo denuncias por “ejercer ilegalmente la medicina”. En este punto, se ha explicado que Sierra pudo libremente actuar porque su medio rural estaba caracterizado por la carencia de médicos diplomados (Ratier, 1972: 97). No coincidimos. Al igual que cuando argumentamos antes que el “esoterismo” no puede explicarse en términos negativos por la ausencia de la *religión*, tampoco puede explicarse por la no-presencia de la *ciencia*, o en el caso, de la inexistencia de agentes vinculados con la *medicina profesional*. Insistimos con visualizar al universo esotérico como fenómeno cultural y simbólico positivo y evitar explicar su presencia desde la historia de las religiones o de la ciencia —por la “no-existencia” de sacerdotes o médicos (Bubello, 2010: 18)—.

Ahora, ¿Cuáles eran las características sociológicas y culturales del esoterismo tradicional en los “ámbitos urbanos” hasta la segunda mitad del siglo XIX? También aquí encontramos cuatro tipos de *especialistas: manosantas, magnetizadores, adivinos y curanderos urbanos*.

30 “Hace catorce años que, abandonando todo, dedico mi vida y sacrificio a servir constantemente a cuantos me necesitaron, sin más afán que ser útil a la humanidad y sin incomodar nunca a aquellos a quienes alivié en sus males. Pero los males de la Patria reclaman hoy la atención de sus buenos hijos y se hace necesario reformar los vicios llevando al gobierno ciudadanos honrados, justos y liberales, que hagan la felicidad de la Provincia y levanten la moral pública. Por esta causa, en nombre del patriotismo y del deber, llamo a todos mis amigos y hombres de buena voluntad para que prestigien y ayuden con su voto digno al ciudadano D. Máximo Paz, que es quien presenta garantías de prestigio y honradez... Vuestro compatriota y amigo, Pancho Sierra. Estancia El Porvenir, 14 de setiembre de 1886” (Coluccio, 2003: 179). Se precisó que esta proclama fue publicada en el diario porteño *El Censor* el 19 de septiembre de 1886 (Chávez, 1967: 38).



Fig. 1. Pancho Sierra.³¹

Manosantas y *magnetizadores* eran muy célebres. Prometían curas con ceremonias, fórmulas y santiguaderas. Sin embargo, existían diferencias entre ellos. El *manosanta* invocaba una gracia *gratis data*. Aplicaba medicamentos, pero le distinguía el uso de la señal de la cruz en el lugar dolorido y velas encendidas delante de un crucifijo o la Virgen. La práctica consistía en ubicar el crucifijo o la imagen en una mesa, encender tres velas y rezar con manos cruzadas (el doliente también rezaba). A veces, imponía las manos. Consideraba que la ética y la moral debían ser mantenidas, pues podría perder sus poderes en caso de actuar indebidamente (por eso, vivía de limosnas). El *magnetizador* hacía uso de *pases* para someter a su influencia la voluntad del paciente a quien imponía las manos. El *adivino* usaba agua y, si bebía la que restaba de un

31 Foto litografiada en "Lit Sola, Sese y Cid". La Plata, circa año 1890.

vaso, decía adivinar los secretos del bebedor (Granada, 1959: 233-266; Orтели, 1966: 157).³² Los *curanderos* pretendían sanar con hierbas, ayudar en partos y realizar prácticas de adivinación y *magia amatoria* (Carretero, 2001: 225).

Pero, además, parte de las propias poblaciones urbanas en sus vidas cotidianas se representaban al mundo en términos esotéricos y realizaban prácticas para vincularse con el *más allá*.

Las prácticas más usuales eran la cura merced a la *magia de palabra* —repetir una fórmula secreta con solemnidad—, la *magia de pases de manos* —acompañar la palabra con la imposición de las manos— y la *magia de ojos o fascinatío* —canalizar la voluntad por medio de la vista fija y sin pestañeo (Granada, 1959: 233-237)—. El *daño por aojamiento* también era una representación habitual —al menos desde el siglo XVIII: los temblores, ahogos, vértigos, epilepsia y locura eran consideradas consecuencia de esta práctica, ante la cual se usaban agua bendita o humo de azufre para contrarrestarla (Guerraño, 1998: 97)—. Entre las clases acomodadas, se utilizaban *talismanes* mágicos para proteger la salud, atraer suerte, adquirir vigor sexual, conjurar *maleficios* o alcanzar prosperidad³³ (Carretero, 2001: 94).

En este marco, no podemos olvidar a la más célebre de las esoteristas urbanas del período: María Salomé Loredo y Otaola de Subiza, la *Madre María*. Su biografía genera dudas para la investigación histórica. Los dispersos datos conservados en las fuentes se cruzan con la tradición oral

32 Por caso, célebre fue en la *campana* Manuel Prommés, quien, en 1826, por "su carácter de adivino", fue denunciado al Tribunal de Medicina de Buenos Aires por el Jefe de la Policía (García Belsunce, 1976: 56).

33 Los dientes de caimán, yacaré y de perro, engarzados en plata, eran los preferidos. A los rubíes se les concedían propiedades para protección frente a *maldiciones*. Los diamantes eran para alcanzar éxito. Las amatistas protegían contra la embriaguez. Se usaban colgando de las prendas. Se confeccionaban en platerías de Buenos Aires (Carretero, 2001: 94).

posterior a su muerte. La tradición sostiene que había nacido en la región de Vizcaya, España, el 11 de octubre de 1854, llegando en 1866 traída por su familia a Saladillo, provincia de Buenos Aires. Sin embargo, los historiadores establecen que había nacido el 22 de octubre de 1855 (Maurici, 1968: 8-19; Bianchi, 2004: 150) y que llegó al país en 1869 (Ratier, 1972: 92; Bianchi, 2004: 150).³⁴ Su vínculo con el esoterismo comenzó en la década del ochenta, cuando enfermó —tal vez por un tumor en un pecho— y visitó a *Pancho* Sierra. Pero las fechas del histórico encuentro también difieren: 1881 (Maurici, 1968: 8-19) y 1887 (Bianchi, 2004: 150). Según el relato popular, Sierra no sólo la sanó sino que predijo que continuaría su obra cuando él falleciera (Ratier, 1972: 92), exhortándola: “No tendrás más hijos de tu sangre, pero tendrás miles de hijos espirituales... No busques más; tu camino está en seguir esta misión” (Maurici, 1968: 8-19). Quizás, su acercamiento a Sierra fue no sólo por haber sufrido su enfermedad y la muerte de sus dos maridos, sino también por la de su bebé (Quiroga, 2000: 99). Muerto Sierra en 1891, adquirió fama como *curandera sanadora* entre los sectores populares de Buenos Aires.³⁵ Fue además confidente de las elites políticas (presidentes o ex presidentes como Carlos Pellegrini, Bartolomé Mitre y Miguel Juárez Celman) y cuando Julio Argentino Roca le regaló una casa, se dijo que era por una ayuda previa (Ratier, 1972: 88-92). Hasta Hipólito Yrigoyen la visitaría cuando fue presidente (Guerraño, 1988: 102). Pero, a diferencia de su maestro, se abstuvo de participar en la actividad política (Bianchi, 2004: 151).

34 Muy joven se casó con José A. Demaría, un criollo dedicado a sus campos y la política. Rápidamente quedó viuda, tras perder también un hijo de seis meses de vida. Volvió a casarse en 1880 con Aniceto Subiza, también acaudalado. Pero otra vez quedó viuda. Así, se convirtió en una viuda joven propietaria de gran extensión de tierras y fortuna (Maurici, 1969: 8-19) —se afirmó erróneamente que *María* era de “las clases inferiores de la sociedad” (Blache, 1963: 209).

35 Entorno al cambio de siglo, era conocida como la *Dama del manto negro*, pues se paseaba por las calles vestida de ese color; luego comenzará en fecha no precisada a usar vestidos blancos (Quiroga, 2000: 100).



Fig. 2. La “Madre” María.³⁶

Entre 1906 y 1912, fue denunciada por “ejercer ilegalmente la medicina”. Durante el juicio, su abogado José Eduardo López la presentó como: “... una mujer honesta y virtuosa, creyente sincera, mística real, que ha puesto su vida al servicio de un ideal bello, porque es un ideal de amor y de solidaridad” (Quiroga, 2000: 100).³⁷ Si bien la fecha del fallo con su absolución habría sido el 21 de diciembre de 1912 (Maurici, 1968: 12) —también se mencionó julio de 1911 (Leone, 1992: 84)—; su proceso fue el umbral del nuevo período de persecución estatal al esoterismo en Argentina (Bubello, 2010: 114). Pese al resultado favorable, cauta, *María* abandonó Buenos Aires en 1915 (Leone, 1992: 84). Aquí, comienza la segunda etapa de su vida. Se mudó a Turdera, Temperley, provincia de Buenos Aires, donde renovó el contacto con sus clientes. No cobraba honorarios, siendo sus métodos el *agua fría* como su maestro Sierra, la imposición de manos “en nombre de Cristo” y “plegarias a la Virgen, a Pancho Sierra y los santos”. Para eludir nuevas denuncias, negó ser *curandera* o *manosanta* y cultivó una imagen diferente, presentándose

36 Extraído de Ortelli, 1966: 21.

37 Su abogado también la vinculó con la religión: “Considero a la procesada una mujer honesta y virtuosa, creyente sincera, mística real, que ha puesto su vida al servicio de un ideal bello [...]. Es una predicadora religiosa [...]. Su divulgación de la Doctrina de Cristo y sus actos... no tienen por finalidad el ejercicio del arte de curar, sino una prédica moral” (Maurici, 1968: 8-19).

como católica y afirmando que Dios le encomendó su *misión*; pero igual no fue reconocida por la Iglesia (Ratier, 1972: 89-92; Leone, 1992: 84; Bianchi, 2004: 151-152; Bubello, 2010: 115-119). La tradición le adjudicó proezas inexplicables³⁸ y le atribuyó prácticas de *adivinación*.³⁹ Lo cierto es que en septiembre de 1928, anunció públicamente: “Discípulos míos, siento que me voy de este mundo. El 28 de septiembre daré mi última conferencia. Mi fin está próximo” (Novoa, 2003: 183). Ese día auguró lo que vendría tras su muerte⁴⁰ con un mensaje apocalíptico: “... en el año dos mil, no habrá cambio de mundo, sino fin del mundo: donde hay agua habrá tierra y donde hay tierra, habrá agua... Llegará un día en que las aguas arrasarán todo y no quedará piedra sobre piedra...” (Maurici, 1968: 8-19). Falleció el 2 de octubre, los diarios cubrieron su sepelio y su tumba pasó a ser centro de culto (Coluccio, 2003: 101-103).⁴¹

El proceso de emergencia y complejización del *campo esotérico* en Argentina es un problema en sí mismo, de muy difícil análisis, en parte porque, como desarrollaremos desde ahora, circuló una oferta simbólica esotérica heterogénea y renovada durante todo el siglo XX. Más aún, a diferencia

38 Decían que cuando fue detenida, María había salido de su celda hacia la calle (caminando sin que nadie supiera cómo), que aunque sus detractores sospecharon de los policías que la custodiaban (afirmando que eran sus seguidores y que le habían permitido partir) los hombres de uniforme lo habían negado firmemente; y que nunca se había establecido con certeza cómo había logrado evadirse del calabozo que permanecía cerrado con llave (Ratier, 1972: 88-92).

39 Se dice que a Hipólito Yrigoyen le anticipó que sería presidente pero le aconsejó que no se presentase a un segundo período porque, aunque ganaría las elecciones “no le iría bien” (Ratier, 1972: 94).

40 “... será preciso estar preparados para todo lo malo que va a venir. Reventará un gran hormiguero humano, y correrá la sangre... Europa desaparecerá en medio de terremotos e inundaciones... Habrá dinero, pero poco para comer. Faltarán viviendas, familias enteras estarán separadas por el odio y la venganza (Novoa, 2003: 183-184; Bubello, 2010: 118).

41 Publicaba *La Nación* (05/10/1928): “El sepelio de los restos de doña María Salomé Loredó de Subiza —la madre María— [...] se realizó ayer, en el cementerio del oeste (ante) [...] la presencia de una multitud... ¿Qué milagros hizo? ¿Qué obras benéficas llevó a cabo para ser llamada con esa familiaridad y llorada como una santa? La gente hallaba en la elemental taumaturgia de la Madre María lo que la ciencia no puede ofrecer y la religión se niega a dar” (Guerraño, 1988: 102).

de los espacios rurales de la *campaña* del siglo XIX, alejados entre sí por extensas zonas deshabitadas que posibilitaban mejor la vigencia de localismos culturales y tradiciones homogéneas en un horizonte cultural hegemonizado por los significados *cristianos*; las urbes del país (y especialmente Buenos Aires como cabeza de las redes nacionales y transnacionales de comunicación, puerta de entrada y salida permanente de los focos migratorios e inmigratorios y centro de los acontecimientos políticos, sociales, culturales y económicos más importantes), serán, por el contrario, los escenarios donde se efectuó este proceso, que va a desembocar en un *esoterismo moderno* durante el siglo XX con significados diversos (cristianos, pero también de religiones orientales, etcétera).

Teniendo en cuenta la dinámica de la expansión poblacional, material e infra-estructural y los cambios acaecidos en Argentina desde *circa* 1875,⁴² para comenzar, ubiquémosnos en la Buenos Aires del *Centenario*, pues, en mayo de 1910, con el preparativo de los festejos patrios, se suicidaron cuatrocientas treinta personas ante los augurios de “fin del mundo” relacionados con el paso del cometa *Halley*.

Este fenómeno ha sido interpretado por la difusión de cierto espíritu “irracional” en la población porteña de la época a raíz del paso del cometa, lo cual generaba una “... cierta inclinación de la gente por la magia, los horóscopos, los cultos pitagóricos, la cábala y toda la más exótica variedad de artes ocultas” (Cicerchia, 2001: 63-66). Discrepamos. Si la consulta a *adivinos* que utilizaban cartas y naipes se extendió ante el miedo que imponía la llegada inminente del *Halley* (por ejemplo, sabemos que en Mercedes atendía a los inquietos clientes una mujer llamada *Aurora* —Ortelli, 1966: 108-109—); esa inclinación hacia *lo mágico* podría explicarse mejor por la

42 Por supuesto, la bibliografía en este punto es muy extensa. Para los cambios materiales y poblacionales en Argentina desde el último tercio del siglo XIX y durante el XX remitimos —entre tantos autores— a: Oszlak (1982); Romero (1994); Halperin Donghi (1995); Sarlo (1988); Halperin Donghi (2000); Prevot Schapira (2002); Torrado (2002).

existencia de un *campo esotérico* positivo y vigente a comienzo del siglo XX, que era preexistente a la aparición del cometa y que había sido conformado en los años anteriores a partir de la llegada de los inmigrantes. *Campo* que ofrecía a los potenciales *clientes* un universo de prácticas y representaciones precisas con el fin de *transmutar* un mundo cuya naturaleza era considerada *viva*, y que, eventualmente, les permitiría establecer una relación entre el *macrocosmos* y el *microcosmos* por la *mediación* de especialistas con saberes específicos.

Detengámonos, por caso, en el *profesor Noufrof*. Apenas unos meses antes de la llegada del *Halley*, en octubre de 1909, se instaló en Buenos Aires. Su nombre real era Manuel Pedro Bermúdez Coffet y era oriundo de Lima, Perú. Había conmocionado la ciudad con un anuncio público: una mujer llevaba diecinueve días dormida dentro de una urna de vidrio en su casa y afirmaba haberla *himnotizado* [sic] y que así permanecería cien días. Quienes quisieran, durante ese lapso podrían *adivinar* su futuro. Sólo debían acercarse hasta Cerrito 1145 (un domicilio a pocas cuadras del centro de la ciudad). Publicitó su evento con folletos en las calles⁴³ y, tal fue la concurrencia de los porteños que, luego de cuarenta días, se mudó a un local más grande sobre avenida Corrientes. Pero las autoridades policiales intervinieron (*Noufrof* más tarde relató cómo los eludió)⁴⁴ y en la década de 1920 pasó a actuar en Montevideo.

43 "El público desfila estos días curioso y admirado por mi casa en la calle Cerrito 1145 donde nuestro mi sonámbula. Más de trescientas personas consultan diariamente y admiran esta maravilla. Es un espectáculo nunca visto y que tardará mucho tiempo en volver a verse y admirarse. ¡Ciento veinte días dormida!... Visiten a la sonámbula y consúltenla los que quieran saber cosas del presente y del porvenir...". Cfr. "Noufrof, El que embaucó a medio Montevideo: El Vecino del Buceo que vendía lágrimas de Cristo embotelladas" en *El País Digital*, Uruguay, Montevideo, 10/5/2003, año 85, n° 29.364.

44 "El asunto corría como sobre ríeles. Una multitud constantemente renovada llenaba día y noche la casa de La Sonámbula y el dinero entraba en forma que daba gusto. Sin embargo una tarde tuvo que ponerse la buena estrella de mi suerte. Era Jefe de Policía el extinto coronel Falcón. Como de costumbre el local estaba pleno de gente [...] la afluencia loca de billetes a la boletería. De pronto veo aparecer en la puerta del local al coronel Falcón. Su presencia no me turbó porque estoy acos-

Subrayamos aquí la impresionante cantidad de *porteños* que respondió al espectáculo que se le ofrecía, verdadera manifestación de una potencial *clientela* para las prácticas esotéricas. Y este es un buen disparador para citar otros ejemplos de prácticas y representaciones esotéricas traídas por inmigrantes.

Famoso también fue Juan Huesis, *curandero* de Floresta, que daba hierbas e imponía las manos a sus clientes. Fue condenado por ejercicio ilegal de la medicina en 1923 (Bubello, 2010: 123-133). Para la prensa era un “... individuo árabe,



3. Juan Huesis.⁴⁵

tumbrado a esta clase de trances y sin darle tiempo para nada me deslizo rápidamente entre la multitud y me dirijo al fondo... tomo una escalerita de mano que mi demonio protector había dejado previamente allí, la apoyo contra una pared que separaba una casa vecina, salto y un momento después me encuentro libre y sano en la calle Lavalle”. Citado en *Ibid.*

45 Imagen extraída de Ortelli, 1966: 43.

de 48 años, casado, llegó al país en 1912 dedicándose a la venta ambulante de artículos de mercería...”.⁴⁶ Se lo ha descrito con “... grandes bigotes de oreja a oreja, ojos con los que parecía emitir fuegos fatuos, manos impresionantemente peludas, muy delgado... Usaba un hábito negro de pies a cabeza. La melena le llegaba a los hombros y la barba al pecho... tenía algo de Rasputín, el célebre monje ruso” (Ortelli, 1966: 18). Paralelamente, en el barrio de Flores, hacia 1914 era célebre la *especialista en quebradura de males* Julita Sheva. Vivía en una casa baja de aspecto solariego, con su cocinera negra y una sirvienta siciliana. Relataba que, a sus diecisiete años, le había *atacado el mal* y que, poco después, había adquirido *poderes: revelaciones en sueños y curar con sus manos*. La visitaban individuos de todos los sectores sociales, funcionarios y políticos (Jofre Barroso, 1975: 34). Otra inmigrante, en este caso francesa, arribó en 1910. Era conocida como *Madame Claudine* y su práctica fundamental era la *adivinación* por el *Tarot*. Afirmaba haberlo aprendido de su madre y abuela y se definía a sí misma como *cartomante*. Al transcurrir las décadas, su fama creció, sobre todo, cuando afirmó predecir la muerte de su marido y las de sus dos hijos (Jofre Barroso, 1975: 109-110).⁴⁷ En 1920, en Tandil, provincia de Buenos Aires, otro inmigrante español, Francisco Yagüe, realizaba prácticas curativas con sus ojos para adivinar qué *mal* aquejaba a sus clientes (Careseto, 1983: 495).

46 Crítica, 21/1/1929, p. 8.

47 Hacia 1919, Antonio Benjamín Massioti, que se hacía llamar *Décimo Abater*, había montado sobre la avenida Callao, en su intersección con Corrientes, un *centro de atención* con enormes letreros que atraían a los transeúntes: “Si tienes confianza en Él, Él te salvará” y “Jesús dijo a Lázaro: levántate y anda, y Lázaro tuvo fe y anduvo sano y salvo”. Pero, si bien esta publicidad parecía vincularlo con prácticas religiosas, en realidad era un *manosanta urbano*: recibía a los enfermos de pie y erguido, miraba fijamente al recién llegado, le imponía sus manos y pronunciaba fórmulas, afirmándole que, por ellas, estaba ahora sano. No cobraba honorarios, aunque sí aceptaba una contribución a voluntad. Se le inició un proceso por ejercer ilegalmente la medicina, pero no se supo nunca sobre su paradero posterior ni el resultado del juicio (Ortelli, 1966: 25).

Saliendo de aquel horizonte histórico del *cometa*, e ingresando a los años que median entre 1920 y 1980, proliferaron los *curanderos*, *astrólogos* y *adivinos* que seguían actuando *individualmente*. Pero, precisemos, ahora, al detenerse la gran inmigración, la mayoría de estos esoteristas eran argentinos.

En los años veinte, en Pozuelos, Santiago del Estero, vivía la *curandera Pepa Manca*, que era tildada de *bruja*. Vivía en un rancho de palo y dormía en el suelo. Los lugareños aseguraban que, a la hora de la siesta, la veían en el monte debajo de un quebracho, rodeada de cuervos y desnuda. La acusaron de haber *embrujado* a su vecina Elisa Iramaín y se decía que a otra, Gerarda Cajal, le había introducido una aguja en una pierna, provocándole un *daño* que fue *comprobado* cuando al poco tiempo le sacaron un sapo de allí (Coluccio y Coluccio, 2000: 128). En 1929, el obrero tabacalero Vicente Díaz era conocido *manosanta* del noroeste de Argentina (Belmartino, *et al.*, 1988: 36). En Córdoba, hacia 1943 “José M.” itineraba por los campos ofreciendo sanaciones esotéricas, adivinación y curación de campos y casas (Bubello, 2010: 147-154). Para la ciudad de Buenos Aires, los ejemplos son innumerables: el *astrólogo profesor Julián*, que ejercía desde 1947 en Barrio Norte (a fin de la década de 1960, afirmaba haber predicho cuándo finalizaría la II Guerra Mundial); en los años cincuenta, en Belgrano, el *astrólogo* italiano *Maestro Paoli* (quien había afirmado predecir la quema de las iglesias de la ciudad en 1955 y el asesinato tanto de John F. Kennedy como de Robert Kennedy); *Madame Lucy* que ejercía prácticas astrológicas en Caballito hacia 1964 (y afirmó haber predicho que el presidente norteamericano Lyndon B. Johnson “... acabaría su gobierno muy desprestigiado y que sería sucedido por alguien del clan Eisenhower” —Jofre Barroso, 1975: 131-133—). En Bahía Blanca, hacia 1968, Ángel Aníbal Castro, o *Profesor Leo*, practicaba *quiromancia* —es decir, adivinar el futuro observando líneas de la mano— (Jofre Barroso,

1975: 117). Paralelamente, entre los *curanderos urbanos* de Buenos Aires, la *hermana Agustina* en 1941 ofrecía brebajes, yerbas, polvos y prácticas espiritistas para curar *males* (pero no era la única)⁴⁸ mientras que “Blanca G.” pretendía *curar el mal de amores* y la *mala suerte* (Bubello, 2010: 133-144 y 187-188). Hacia 1952, “Pedro N. H.” ofrecía curar *daños* en La Pampa merced a sus *palabras* y la provisión de *líquidos* (Bubello, 2010: 155-156). En la provincia de Buenos Aires, hacia 1964 Bárbara Esmeralda Osorio de Banegas utilizaba cabellos humanos, imágenes religiosas y fotografías atravesadas con alfileres; mientras que Lucio Nuñez pretendía curar con yerbas, dientes de ajo de alcohol y una cola de vaca alegando poseer “poderes sobrenaturales (que) le permitían no sólo curar males ante los que fracasaba la ciencia, sino también le advertían la proximidad de huéspedes molestos, como la policía” (Ortelli, 1966: 62). Entre 1966 y 1968, “Juan Pedro R.” itineraba por la provincia de Córdoba, presentándose como *espiritista* y ofreciendo a los lugareños *curar los campos, las haciendas, librar del mal y de los daños, curar billetes y tener suerte con las mujeres*. (Bubello, 2010: 179-182).

Ahora bien, este panorama está incompleto. Pues para abordar las características por las cuales se conformó el *campo esotérico* debemos describir también a otros actores venidos desde el extranjero y que interactúan con todos los ya nombrados: son los *espiritistas, teósofos, antropósofos y gnósticos*.

48 El *Hermano Pancho*, que con 67 años se especializaba en la zona de Barracas en *conjurar males*; el *Hermano Dominicano*, de 91 años, que *curaba* todo tipo de *males* en Villa Luro; “Elina” del barrio de Colegiales, que a sus 47 años aconsejaba dejar un paraguas cerrado en la casa para *protegerla*; Rosa, de Villa Crespo, que con 59 años afirmaba que poner un sombrero sobre una mesa *traía mala suerte* y que si se ubicaba junto a la cama de una parturienta se complicaba el parto y traía problemas al bebé; el *Padre Nicolás* de 72 años, que en San Telmo aconsejaba a sus clientes tirar los zapatos viejos porque si no *atraían la miseria*; a la *Madre Nicomedes*, en la Boca, que se especializaba en *desatar males*... Y la lista podría continuar (Jofre Barroso, 1975: 207-210). En 1950, se encontró en una tumba del cementerio de Flores un sapo con la boca cocida y en su interior el retrato de una joven (Vivante y Palma, 1971: 60).

¿Cuáles eran las prácticas esotéricas que llegaban con ellos?, ¿Qué características conceptuales, sociológicas y culturales asumió el esoterismo desde entonces? En principio, debemos señalar sus elementos centrales:

- a) La producción de prácticas y representaciones esotéricas, basadas en construcciones doctrinales altamente eruditas (basadas en un horizonte de significados nuevos compatibles con un mundo que se había *desencantado*) en manos de *especialistas* específicos que se distinguían tanto por un saber, un hacer y un decir específicamente esotérico como por su intención de actuar como *mediadores* entre el microcosmos y el macrocosmos.
- b) Si vimos que una gran variedad de *especialistas* en este mundo urbano actuaban solos —como la mayoría de sus antecesores y contemporáneos rurales—, los recién llegados se asociaban y formaban verdaderos *grupos esotéricos* utilizando *espacios de sociabilidad específicos*.
- c) También existían prácticas y representaciones esotéricas, de dominio público, visibles en la vida cotidiana de los sujetos sociales que consumían y/o hacían circular los productos esotéricos de esos *especialistas*, erigiéndose en sus *clientes*.
- d) Sus prácticas y representaciones esotéricas estaban íntimamente relacionadas con las formas materiales que les proveía el medio urbano en el que habitaban (entre otros, básicamente la práctica erudita de la producción, circulación y lectura de diarios, revistas y libros y la propagación de sus ideas por medio de eventos, conferencias y actos).
- e) Por último, la activa participación de muchos de estos nuevos grupos urbanos esotéricos en la actividad política e intelectual Argentina y, a partir de la segunda mitad del siglo XX, su creciente visibilidad y difusión en —y por— los medios masivos de comunicación.

Estos *especialistas* ocupan una posición diferente dentro del *campo esotérico* respecto de *salamanqueros, tatadioses, saludadores, magnetizadores y curanderos* que describimos anteriormente. Al compartir un capital común y supuestos, los *espiritistas, teósofos, antropósofos y gnósticos* adoptaron una posición hegemónica y dominante que les permitió elaborar prácticas y representaciones esotéricas específicas, controlando el capital simbólico que era el fundamento de su autoridad y construyendo un universo de discursos y objetos particulares a lo largo del siglo XX, para hacerlos circular entre sus clientes por los más diversos medios y mecanismos.

Precisemos. Estos *grupos* se habían formado en Europa durante un período particular de la historia del *esoterismo* en la tradición occidental que fue definido (en el marco de un debate que todavía merece mayor elaboración), como *ocultista* (Hanegraaff, 2013: 1-24). Recordemos que, en la larga duración, se propusieron tres etapas: una primera, de la *Magia clásica*, que abarca desde el mundo grecorromano hasta el Renacimiento (integrado por representaciones neoplatónicas, herméticas y gnósticas); la segunda, promediando el siglo XV, con la *Magia renacentista* (integrada por elementos neoplatónicos, rosacruces, herméticos y gnósticos y la cábala judía y cristiana); y la tercera, desde fin del siglo XVIII hasta hoy, ante el resurgimiento de *lo mágico* en el marco romántico, contra el Iluminismo y la Modernidad —la de los *teósofos* alemanes, el *mesmerismo* francés, el *espiritismo* kardecista, etcétera— (Chaves, 1999: 247-276). Aunque se enfatizó recientemente que el *esoterismo* en este último marco sí integra la *modernidad* pero que sufre su impacto y se *transforma* (Hanegraaff, 2013: 1-24); es claro que, al menos, se produjo una sustitución de la *magia pre-iluminista* por una *post-iluminista* (Hanegraaff, 2003: 360), donde los elementos cristianos se integraron ahora con, por ejemplo, religiones orientales. Por ende, *lo mágico* sobrevivió al *desencantamiento* del mundo

adaptándose al nuevo horizonte cultural caracterizado por el proceso de secularización (entendido como la pérdida por el cristianismo de su posición central en Occidente) aunque tuvo otras características: era una *magia desencantada* (Hanegraaff, 2003: 357-380).⁴⁹

En síntesis. Es en este contexto —el que más nos importa por ser contemporáneo a nuestro objeto—, donde se han señalado nuevas especificidades del *esoterismo occidental*.

El primer lugar, el antiguo marco de los siglos XIII al XVII caracterizado por el estereotipo *individual* del mago solitario y uso de idiomas en cada texto mágico —cuyos representantes conforman una larga lista—,⁵⁰ cedió paulatinamente pues surgieron *grupos esotéricos*; en segundo, desde fin del siglo XVII, proliferaron *textos escritos en lengua popular*, aun cuando sus autores pretendieran que eran copias de antiguos tratados de *Magia* (Daxelmüller, 1993: 274, 289, 292-293). En tercero, surgirán *nuevos términos* en el lenguaje occidental: en idioma francés aparece, por caso, la palabra *ésotérisme* en *Historie critique du gnosticisme* (1828) de Matter (Laurant, 2000: 369).⁵¹

49 Un enfoque innovador fue sugerido recientemente para abordar este *esoterismo*, cuando se propuso reconceptualizar la noción weberiana de "proceso" por el de "problema" del desencantamiento del mundo (Asprem, 2014).

50 Para el siglo XIII, señalemos junto a Ramon Llull (1235-1315) a Arnau de Vilanova (1235-1311) y al inglés Roger Bacon (1210-1294). Del siglo XIV podemos citar al francés Nicolás Flamel (1330-1418), a Pietro de Albano (1250-1317) y Cecco d'Ascoli (1269-1327). Para el siglo XV, al obispo germano Juan Tritemio (1462-1516), a Juan Reuchlin (1455-1522), a los ingleses Thomas Norton (?- 1474) y Georges Ryley (1450-1490), a Marsilio Ficino (1433-1499) y a Pico della Mirandola (1463-1494). Del siglo XVI, a Paracelso (1493-1541), a los ingleses John Dee (1527-1608) y Robert Fludd (1574-1637), al francés Guillermo Postel (1510-1581), a Giordano Bruno (1548-1600), Gerolamo Cardano (1501-1576) y Gianbattista della Porta (1545-1615) y al, tal vez, más célebre de todos ellos, el germano Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1535).

51 Al tiempo que se generaliza la antigua *occultism* (1842, *Dictionnaire des mots nouveaux de Radonvillier*) —que provenía del Renacimiento (en Italia *occolto* fue utilizada por Giordano Bruno en su *Cena de le Ceneri* (1584), mientras que Enrique Cornelio Agrippa la usó como título de su célebre *De occulta philosophia* (1533). Fue Louis Constant, alias *Eliphas Levi*, quien difundió la palabra *ocultism* en su *Dogme et rituel de la haute magie* (1856)—Laurant, 2000: 369 y 372).

En cuarto (al menos para el *ocultismo anglosajón* aunque en principio puede extenderse a otros casos), la activa participación de *mujeres* en cargos importantes o jerárquicos en los grupos esotéricos, la emergencia de nuevas prácticas en relación al *cuerpo* y la *sexualidad*, la *psicologización* en la exploración del ser, la *lectura anti-dogmática* de los textos religiosos considerados sagrados y, en el marco del colonialismo de fin del siglo XIX, la asunción de la separación entre una tradición esotérica *occidental* diferente de otra *oriental* (Pasi, 2009: 59-74). Pero además fue mencionado que se había *democratizado*, pues pretendió extenderse a un público más amplio y abandonar, en parte aunque no del todo, la idea tradicional de *iniciación* reducida a un grupo o individuo selecto; y *cientificado*, pues los esoteristas se apropiaron de términos de la ahora hegemónica *Ciencia Moderna* (como *leyes ocultas* o *ciencias ocultas*) e integraron la *Teoría de la Evolución* a sus representaciones (pero ampliada, pues la hacían extensiva al ámbito del espíritu —junto a la evolución de las especies en el plano material habría una de las almas en el plano espiritual—). Por último, en el abismo que se generó entre Religión y Ciencia Moderna, los esoteristas pretendieron establecer un puente mediador ocupando un lugar donde *fe* y *razón* no eran excluyentes (Chaves, 1999: 254-257).

Innumerables serán los hombres —y mujeres— que dieron vida a esta nueva etapa del esoterismo en Occidente. Por citar sólo a los más renombrados exponentes, recordemos al inglés William Blake (1757-1827), el sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1772), los germanos Karl von Eckartshausen (1752-1803) y Franz von Baader (1765-1841) y los franceses Jean Claude de Saint Martín (1743-1803) y Joseph Bálamo, conde de Cagliostro (1743-1795); al *mesmerista* vienés Franz Antón Mesmer (1734-1815)⁵² y los *ocultistas* Alexandre Saint-Yves

52 Para un abordaje inicial del *mesmerismo*, remitimos al clásico de Robert Darnton (1968: 3-45).

d'Alveydre (1842-1909), el francés Louis Constant alias *Eliphaz Levi* (1810-1875),⁵³ Estanislao de Guaita (1861-1897) y el francés Gerard Encausse, *Papus* (1865-1916);⁵⁴ al creador del *espiritismo*, el francés Hippolyte León Denizard Rivail alias *Allan Kardec* (1804-1869),⁵⁵ a la fundadora de la *Sociedad Teosófica*, la rusa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1895),⁵⁶ a su seguidora irlandesa Annie Besant (1847-1933),⁵⁷ y a los fundadores de la *Golden Dawn*, los *rosacruces* ingleses William Wynn Wecott (1848-1925) y Samuel L. Mac Gregor Mathers (1854-1918). Por último, en esta lista —que obviamente aún es incompleta— recordemos a René Guenón (1886-1951), al *antropósofo* Rudolf Steiner (1816-1925);⁵⁸ a Aleister Crowley (1875-1947) y a Georges I. Gurdjieff (1866?-1949).

Esta extensa digresión ha sido necesaria pues, en lo que a nuestro objeto concierne, encontramos que los rasgos de esta tercer etapa del esoterismo occidental llegan a la Argentina de la mano de aquellos inmigrantes arribados desde fin del siglo XIX, contribuyendo a formar el *campo*

53 Encontramos *Dogme et rituel de la haute magie*, 2a ed., París, Garmer Bailliere, 1861, 2 v., [en la Biblioteca de la Universidad del Salvador].

54 Cfr. Encausse, Gerard (*Papus*) *Traité élémentaire de magie pratique*, 2a ed. rev. y aum., París, Libr. Gral. des Sciences Occultes, 1906, 584 p., (reservado en la Biblioteca de la Universidad del Salvador).

55 Kardec publicó *El Libro de los Espíritus* en 1857 y luego *El Libro de los Médiums* (1861); *Imitación del Evangelio según el Espiritismo* (1864); *El Cielo y el Infierno o la Justicia Divina según el Espiritismo* (1865) y *La Génesis, los Milagros y las Profecías según el Espiritismo* (1868); también: *Instrucción Práctica sobre las Manifestaciones Espíritas* (1858); *Qué es el Espiritismo* (1859) y *El Espiritismo en su más simple expresión* (1862). Tras su muerte, se publicó *Obras Póstumas* en 1890. Kardec fundó también la *Revista Espírita* (1858) y constituyó la *Sociedad Parisiense de Estudios Espíritas* en 1858.

56 Para un abordaje de la producción de Blavatsky, descubrimos que sus obras completas están reservadas en la Biblioteca de la Universidad del Salvador (*The complete works*, London, Rider, 1933).

57 Cfr. Besant, Annie, *Cristianismo esotérico. Los misterios de Jesús de Nazareth*, Buenos Aires, Kier, 1992 [reservado en la Biblioteca del Congreso de la Nación].

58 Entre 1902 y 1913 Steiner fue Secretario General de la filial germana de la *Sociedad Teosófica*. A causa de sus diferencias crecientes con Annie Besant, Steiner abandonó la *Sociedad* y se convirtió en el líder de los *Antropósofos* en Alemania. Sin embargo, los dos grupos esotéricos siguieron compartiendo ciertas representaciones comunes en el viejo continente.

esotérico y dándole el fundamento de su autoridad, su control del capital simbólico y su posición hegemónica respecto de los personajes citados que quedaron, en este proceso de cambio cultural tan importante, en una posición subalterna (*Pancho Sierra, Solané, Madre María, Noufrof, Huesis*, etcétera).⁵⁹

Una diferencia entre las prácticas de estos nuevos grupos, con las de los antiguos *curanderos, manosantas, saludadores, tatadioses y salamanqueros* fue que los recién llegados se involucraron en prácticas de lectura erudita de textos esotéricos. Así, guías, manuales y *corpora* doctrinales supusieron, en estos casos, la participación de una cultura letrada y por ende, desde el punto de vista histórico-social, un mayor nivel económico de sus integrantes. Es decir, encontraron mayor recepción en sectores altos, elites y clases medias profesionales de la Argentina (Bianchi, 2004: 100-101; Santamaría, 1992: 10-13), constituyendo sus complejas representaciones, verdaderas *doctrinas esotéricas* (Bubello, 2010: 82-92).

Veamos, los *espiritistas* vernáculos⁶⁰ afirmaban que la evolución en el sentido planteado por Darwin no sólo debía circunscribirse a la transformación de la materia, sino también al mundo espiritual, hasta que finalmente se alcanzase en algún futuro indeterminado gradualmente la armonía cósmica. Con el “evolucionismo espiritual” decían explicar diferencias (raciales, sociales) de la sociedad, enfatizando que

59 Por supuesto, como todo recorte, puede resultar arbitrario; pero excluimos adrede de nuestro objeto a la *masonería*, porque, en principio, si bien correspondería incluir esta corriente dentro del *esoterismo* en Argentina, la multiplicidad de prácticas y representaciones que conviven en ella —algunas esotéricas, otras, no— genera la necesidad de un estudio pormenorizado de sus características específicas. Una historia cultural de la masonería en Argentina todavía está por escribirse en nuestro país. Para la historia de la masonería en Europa occidental existen muy buenos estudios recientes (von Stuckrad, 2005: 116-118).

60 Analíticamente en nuestro país se incluyó al *espiritismo* en el campo de las “religiones heterodoxas” (Bianchi, 2004: 140-149), pero para nosotros, siguiendo la producción internacional actual, integran el campo del esoterismo occidental (Laurant, 2000: 369-381).

sus prácticas eran “ciencia positiva” y que las *sesiones espíritas* eran un “espacio experimental” (Bianchi, 2004: 144). Con los *teósofos*, compartían la idea de que por medio de reencarnaciones sucesivas los iniciados podrían conducir sus almas hacia una integración con la divinidad; pretendían entender las cosas en forma de conocimientos no accesibles por la vía sensoria; afirmaban la existencia de un mundo del más allá poblado por entidades capaces de influir en el destino de la humanidad y se apropiaban insistentemente del discurso científico, especialmente de los avances de las ciencias físicas y biológicas de la época, que les servían para “demostrar” algunas de sus ideas. Por otra parte ambos grupos tenían diferencias: los *espiritistas* practicaban la *mediumnidad*, por la cual pretendían establecer comunicación con los espíritus de los muertos (al mismo tiempo que buscaban desarrollar técnicas para curaciones magnéticas, videncia, etcétera); pero los *teósofos* locales en general no la practicaban (aunque la *Sociedad Teosófica* de *New York* le reconocía alguna validez). Los *teósofos* además se dedicaban particularmente al estudio comparado de religiones históricas para descubrir supuestas verdades ocultas, focalizando en las orientales —budismo e hinduismo— (De Lucía, 2002: 8). Y si los *espiritistas* argentinos se representaban la *Existencia de Dios* (concebido como inteligencia suprema y causa primera de todas las cosas); las *Leyes Divinas* (inmutables y que reglan el universo material y moral); la *Preexistencia del Espíritu Inmortal* (principio inteligente del universo creado por Dios, pero ignorante de su destino final precisamente para, por medio de la evolución y el libre albedrío, alcanzar la perfección) y la *Existencia del Pariespíritu* (como cuerpo intermedio entre espíritu y la materia), entre otras doctrinas básicas;⁶¹ los *teósofos*

61 Aceptaban también la *Reencarnación* (o pluralidad de vidas corpóreas del espíritu como medio ineludible de evolución moral y espiritual); la *Pluralidad de mundos habitados* (relacionados entre sí

locales construyeron una representación más elaborada con elementos del budismo, brahmanismo, filosofía presocrática y el platonismo, concibiéndose a sí mismos como derivación directa de tradiciones de un pasado remoto (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 196 y 391).⁶² Asimismo, en el plano de las prácticas, emerge la cuestión de los “espacios de sociabilidad” donde interactuaban; y también se diferenciaban: si los *espiritistas* vernáculos siguieron manteniendo lazos con el espiritismo español (Bianchi, 2004: 141)⁶³ y consiguieron, tan temprano como en 1900, organizarse en la *Confederación Espiritista Argentina*; los *teósofos* argentinos, empero, no se articularon bajo ninguna forma sino hasta casi dos décadas después, manteniendo mientras tanto sus lazos con Estados Unidos y Europa (sólo en 1919, se organizará la filial local de la *Sociedad Teosófica*, abarcando ocho agrupaciones de todo el país —De Lucía, 2002: 8—).

Pero la recepción de ambos *grupos* entre sectores sociales altos y medios también radicó en su alta intervención en la vida política e intelectual. Es que, desde el punto de vista ideológico y político, los *espiritistas* y *teósofos* argentinos compartían visiones liberales, anticlericales y científicistas y concebían un esquema evolucionista del desarrollo de las sociedades sobre la base positivista de la idea de progreso

de diferentes estadios evolutivos); a *Jesús* (concebido como Espíritu Superior —pero no Dios—, guía y modelo de perfección espiritual para el resto de los hombres en tanto su doctrina es expresión de la ley divina) y al *Amor*, la *Caridad* y la *Justicia* (entendidas como virtudes imprescindibles del progreso moral del hombre) (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 106).

62 Básicamente, concebían al *Universo* como una *Unidad* inteligente y viva, que combinaba polarmente espíritu y materia, aunque integrado por el *Logos* o suprema inteligencia, que todo lo abarcaba y que también moraba en el interior del ser humano, haciéndolo un Dios en potencia. La dinámica de los sucesos del Universo se asienta en la *ley del Karma*, entendida como una relación de causa-efecto ineludible y la *reencarnación* de la esencia sutil de todo ser humano en otra envoltura física tras su muerte (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 391).

63 La primera sociedad fue fundada por un discípulo de Kardec en 1865 en Madrid, bajo el nombre de “Sociedad Espiritista Española” (Martínez Pereda, 1991: 214).

indefinido. Sin embargo, los *espiritistas* participaron más activamente que los *teósofos* en la política, pues ciertos elementos utópico-radicales hacían que creyeran que su posesión de saberes ocultos ayudaría a alumbrar una nueva humanidad fraterna y racional y que serían ellos, que se distinguían por su mayor calificación intelectual y ética, los que orientarían el proceso (De Lucía, 2002: 9).

Los *teósofos* se habían instalado en el país en los primeros años del siglo XX. En 1901 llegó de visita Henry Steel Olcott (1832-1907),⁶⁴ que había fundado, con Helena Petrovna Blavatsky, la *Sociedad Teosófica*. Se formó la *Sociedad Luz* (1893) por gestión del secretario de la Cámara de Diputados de la Nación, el teósofo Alejandro Sorondo,⁶⁵ luego *Ananda* (1899) y, en 1901, *Vi-Darmah* (Barrancos, 2011: 112). En 1919 las agrupaciones teosofas fundaron la *Seccional Argentina* (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 390) y empezaron a publicar sus revistas: *Evolución*, *Revista Teosófica* y *Alborea*. En los años veinte, la *Sociedad Teosófica Argentina* publicaba regularmente las ideas de Besant (Santamaría, 1992: 24) arraigando entre sectores profesionales y estudiantes de clase media (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 391). Por esos años, la literatura reflejaba la circulación de ideas teosóficas. Ya citamos al teósofo Leopoldo Lugones al comienzo. En 1920, el escritor Roberto Arlt relatará su experiencia de 1916, cuando, con dieciséis años de edad, se relacionó con un grupo teosófico —los criticaba, no tanto por sus doctrinas, sino porque no practicaban sus ideas ni permitían disentir— (Arlt, 1991: 531-553). Otros escritores argentinos de renombre integraron círculos teosóficos como Ricardo Rojas

64 Encontramos las memorias de Olcott en la Biblioteca de la Universidad del Salvador en Buenos Aires: Olcott, Henry Steel, *Old diary leaves: América 1874-1878*. Serie "The true story of the Theosophical Society". Madras, Adyar, 1941.

65 En 1893 también se fundaban los primeros tres centros teosóficos en España (Madrid, Barcelona y Valencia).

y Arturo Capdevila (De Lucía, 2002: 16) o Conrado Nalé Roxlo (Barrancos, 2011: 125).

Por su parte, aunque el célebre periodista espiritista argentino Cosme Mariño (1847-1927) afirmó en sus memorias que el *espiritismo* llegó en 1869-1870 (Mariño, 1963: 8),⁶⁶ los *espiritistas kardecistas* habían llegado antes, a fin de la década de 1850 y de la mano de inmigrantes españoles:⁶⁷ en los años setenta, fundaron la *Sociedad de Experimentación*; en 1877, la *Sociedad Constancia* y, en 1880, la *Congregación La Fraternidad*. La primera fue creada por un farmacéutico de apellido Arizábalo, por el comerciante español Justo de Espada, el empresario de buques de cabotaje español Carlos Guerrero, el almacenero mayorista español Antonio Gómez, el tenedor de libros, Henri del Llano y Don Francisco Casares. En la creación de *Sociedad Constancia* intervinieron el hermano del escritor José Hernández, el ingeniero Rafael Hernández y el profesor Angel Scarnicchia, junto a Antonio Ugarte y la *médium* Rosa Basset (Bianchi, 2004: 90-91). En 1879, Mariño ingresó a *Constancia*, y desde 1883 fue su director (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 103). En 1887, el *médium* estadounidense Henry Slade (1835-1905) llegó a la Argentina y se exhibió ante un público selecto y el vicepresidente Carlos Pellegrini (Bianchi, 2004: 142). A su vez, el francés Agustín Rolland, que había sido secretario de *Kardec* en Francia, se transformó en secretario general de *Constancia*, combinando sus actividades espiritistas con la actividad agropecuaria en una colonia agrícola de Rafael Hernández. El mismo Hernández fundó en La Plata la sociedad *Luz del Alma*. El hacendado de la

66 Un estudio cultural sobre este texto sería una de las posibles líneas futuras de investigación para profundizar en la historia del esoterismo en Argentina.

67 En los años cincuenta, las ciudades de Barcelona, Cadiz y Valencia habrían sido el escenario del surgimiento de los primeros grupos informales de espiritistas y de circulación de las primeras revistas. En la década siguiente, se destacó Alverico Peron. Para 1873, la "Sociedad Española Espiritista" contaba con centros en cincuenta y siete ciudades (Abend, 2004: 509).

Sociedad Rural, Felipe Senillosa, que había adoptado el espiritismo en Europa, quedó a cargo del *Centro de propaganda*. Paralelamente, Mariño tenía contacto personal con *Pancho Sierra* antes que el célebre curandero falleciera.⁶⁸ Así, en 1900, ante esa actividad, se fundó la mencionada *Confederación Espiritista Argentina* en la ciudad de Buenos Aires (Bianchi, 2004: 98, 100 y 142; Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 104) y Senillosa viajó a París para participar en el Primer Congreso Espiritista Internacional. A las sesiones espiritistas asistían el doctor en química Jaime Saborit, el doctor Ovidio Ribaudi, el naturalista Pedro Serie y el fotógrafo Alfredo Reynard. El general Julio A. Roca solicitó a *Constancia* sesiones para comunicarse con un familiar fallecido y miembros de la familia Sáenz Valiente, Roberto Cano y Victorino de la Plaza mostraron curiosidad por el espiritismo (Bianchi, 1992: 102; Bianchi, 2004: 142-144).⁶⁹ La literatura daba cuenta de esa

68 Años más tarde escribió sobre su admiración por Sierra: "El que esta crónica relata conoció la estancia de Pancho Sierra, en el Pergamino, cuando de paso para el establecimiento de don Roberto Cano, en Rojas; la curiosidad y el deseo de conocer al hombre de quien tantos prodigios se contaban, le llevó a visitarlo, antes de que conociera él la Sociedad 'Constancia'. Paso acertado de nuestra parte, pues al pedido que le hicimos de que nos visitara en esta capital, accedió gustoso, cumpliendo con su compromiso. Hemos presenciado la romería permanente de enfermos de todas clases que acudían a caballo, en carretas, tiradas por cansados animales, coches y carros. Hemos visto de paso su manera de curar, generalmente con agua magnetizada o por medio de la sugestión; pocas veces lo hacía por la imposición de manos, pues por lo general él ya conocía desde que el enfermo detenía el coche o carreta en que iba; él ya sabía, repito, cuál era su mal..." (Mariño, 1963: 168).

69 En este marco, las polémicas en torno al espiritismo eran álgidas. Ya en 1881, el entonces decano del departamento de Ciencias Físico-Naturales de la Universidad de Buenos Aires, Miguel Puiggarí, propuso una discusión pública y organizó una conferencia para "desmitificar" al espiritismo, invitando a uno de sus máximos agentes y voceros: Rafael Hernández. Al auditorio concurrió el expresidente Nicolás Avellaneda y el presidente Julio Argentino Roca así como José María Ramos Mejía y Eduardo Wilde (Bianchi, 2004: 146). El 30 de octubre de 1885 en el Teatro de la Ópera de la ciudad de Buenos Aires debatieron Rafael Hernández y el profesor de Cursos Libres del Colegio Nacional Alejo Payret ante unas tres mil personas. Payret, secundado por sus seguidores del *Club del Progreso*, sostenía teorías materialistas, mientras que Hernández, apoyado por Mariño, defendía al *espiritismo* (Mariño, 1963: 91-96). Hacia fin de siglo, el conflicto escaló. Mariño relata haber sufrido un atentado a balazos el 3 de abril de 1892, por parte de una mujer que, según

presencia: en *Los Invisibles* (1911), la comedia de Gregorio de Laferrère, uno de los personajes —Don Ramón—, abandonaba todo por el espiritismo.

Al mismo tiempo, los *rosacruces* fundaron sus primeros centros: en Buenos Aires, Rosario (Santa Fe), San Rafael (Mendoza) y La Plata (provincia de Buenos Aires) (Santamaría, 1992: 24).

Ahora bien, debemos establecer una diferenciación desde el punto de vista ideológico-político. Pues a esta primera etapa de conformación y complejización del campo, con sus agentes recién llegados que traían prácticas y representaciones específicas y establecían vinculaciones con la política y la intelectualidad vernácula, le sigue, desde los años veinte del siglo XX, otra donde emergen nuevos grupos que se alejan de esa ortodoxia política de los primeros *teósofos*, *rosacruces* y *espiritistas*. Sucedió que la Primera Guerra Mundial y la ola revolucionaria subsiguiente habían derrumbado la ilusión positivista en el progreso indefinido, surgiendo corrientes doctrinariamente más heterodoxas y con una inserción en la política local diferente.⁷⁰

Este cambio comenzó lentamente a fin del siglo XIX. Si hacia 1900 todavía integraban los círculos teosóficos represen-

supo más tarde, era pariente del Obispo Achaval —sus amigos Senillosa y Rebaudi, presentes durante el atentado, le salvaron la vida llevándolo ante el Dr. Pirovano— (Mariño, 1963: 178). En 1897, Mariño definió a las congregaciones religiosas de la Iglesia argentina como “una plaga de vampiros disfrazados de educación”. Mientras tanto, los espiritistas participaban activamente en la vida política de la época: la revista *Constancia* apoyó el proyecto estatal de crear la secretaría de *Asistencia Pública* en 1883, denunció la inmoralidad del juego de lotería (1892) y denunció el hacinamiento en los conventillos (1893 y 1897) (Bianchi, 2004: 145-146).

70 Esta cuestión nos previene de asociar al esoterismo argentino con corrientes específicas del arco ideológico político. No desconocemos la propuesta de distinguir un ocultismo “de derecha” de otro “de izquierda” (Godwin, 1994). Pero, lo que encontramos en nuestras fuentes es evidencia histórica de grupos esotéricos ideológicamente diversos: algunos tienden hacia el conservadurismo político y otros lo hacen en sentido opuesto. Para mayor complejidad, *dentro* de cada grupo parecen existir matices ideológicos importantes entre sus integrantes. Por ende, hay que estudiar minuciosamente cada caso particular.

tantes del liberalismo conservador (como Alejandro Sorondo), ahora lo hacían también socialistas como Alfredo Palacios, Leopoldo Lugones y José Ingenieros (Barrancos, 2011: 113-124).⁷¹ En 1895 y con Felipe Senillosa como presidente, se fundó la *Asociación Democrática Liberal*, a fin de transformarla en partido político cuando tuviera suficientes adhesiones. Su ideario político enfatizaba estar “dentro de la corriente progresista de las ideas filosófico socialistas y de protesta contra la preponderancia del clero” (Bianchi, 1992: 115). En 1901, Mariño impulsó con Alfredo Palacios la creación de círculos de obreros liberales para competir con los de los católicos (De Lucía, 2002: 15-16). Paralelamente, en 1911 el espiritista hispano-argentino Joaquín Trincado (1866-1935) fundó en Buenos Aires otro grupo esotérico ideológicamente de izquierda: la *Escuela Magnética Espiritual de la Comuna Universal* (De Lucía, 2002: 16). En 1909, Trincado ya había escrito un texto fuertemente anticlerical (Trincado, 2004: 43)⁷² y estaba convencido de que la humanidad evolucionaba hacia una síntesis *comunista-espiritista*. Sin embargo, en los años veinte publicó *Filosofía Austera Racional* donde, haciendo una interpretación de las grandes religiones históricas, criticó al socialismo por encerrarse en un materialismo estrecho que privaba de una perspectiva trascendental (De Lucía, 2002: 16).⁷³

71 Por la *Autobiografía* del poeta y periodista nicaragüense Rubén Darío, sabemos que él y Lugones visitaron personalmente y conocieron al francés Gerard Encause, alias *Papus*, en París (Quereilhac, 2013: 91-105).

72 Escribía: “Con el alma sumida en el dolor; con el corazón partido por el desengaño; sintiendo en mi conciencia el baldón que se ha puesto a la humanidad; ante el Dios del Amor que mi alma ansía y presiente, acuso de prevaricadora de las doctrinas escritas y predicadas en todos los tiempos para la salvación y progreso del género humano, a la iglesia católica, apostólica, romana, denominada apócrifamente cristiana; la acuso asimismo del delito de usurpación y derechos civiles a los hombres y los estados; del delito de lesa humanidad en el relajamiento de la dignidad humana; de fratricida y parricida y del delito sin igual de lesa deidad” (en *Triste fin de la Religión Católica*, Buenos Aires, 28 de diciembre de 1909).

73 En 1932, fundó *Colonia Jaime* en Santiago del Estero, cimentada en principios espiritistas (Ludueña, 2013: 44).

Otro importante teósofo argentino —hijo de inmigrantes—, médico y marxista fue Lelio Zeno (1890-1935). Viajó a Londres y se incorporó a equipos médicos británicos que coordinaban la sanidad militar en la *Gran Guerra*. Estuvo luego en París y Barcelona y redactó notas periodísticas para diarios porteños, cubriendo el proceso revolucionario ruso y el movimiento teosófico mundial con el seudónimo de *Loz* (allí ensalzó a Annie Besant, Máximo Gorky, Vladimir Lenin y León Trotsky). Sostenía que el movimiento dirigido en el plano político y social por los bolcheviques convergía con la tarea que en el plano espiritual desarrollaba la teosofía al constituir la síntesis de todas las *religiones históricas*.⁷⁴ A su regreso, se afilió al Partido Comunista Argentino y, más tarde, visitó la Unión Soviética (De Lucía, 2002: 17).

Pero no todos los nuevos grupos esotéricos se volcaban hacia la izquierda. Mientras se desarrollaba la *Gran Guerra* en Europa, se fundó en Olivos (las afueras de Buenos Aires) la comunidad *Familia aria e Iglesia expectante*, liderada por otro inmigrante: el francés Albert Raymond Costel de Mascheville, conocido como *Vizconde de Cedaïor* en los círculos teosóficos.⁷⁵ *Cedaïor* había sido miembro de la logia teósofa porteña *Vi-Dahrmah* (De Lucía, 2002: 17) pero, en 1917, afirmó que poseía conocimientos de adivinación astrológica y que podía predecir el sexo, carácter, virtud moral y día de nacimiento

74 Decía: "... hoy es la teosofía la Gran Religión [...]. Movida por un sentimiento panteísta trata de hermanar a todas las religiones: budista, cristiana, taoísta... combatiendo sus fetiches y prejuicios y descubriendo la verdad fundamental que encarna a todas ellas. Es a este movimiento al que incumbe consolidar en la paz la internacional revolucionaria de hoy. ¡La religión de hoy no podría substraerse a la evolución ascendente de la humanidad; ella es internacional y tiene por próselitos la confraternidad universal! Los anglicanos, católicos, calvinistas, &c., son al cristianismo lo que las naciones son a la Internacional. La Teosofía es la Rusia de la internacional espiritual" (De Lucía, 2002, 19-20).

75 Se desconocen la mayor parte de sus datos biográficos. La tradición oral sostiene que pertenecía a la Orden Martinista, que en París se presentaba como seguidor de Louis Claude de Saint Martín (1743-1803) y que, hacia 1895, había fundado varias agrupaciones en el interior de Francia.

de una persona a partir del dato del momento preciso de su concepción (Bianchi, 2004: 229). En 1918, dijo ser reencarnación del apóstol Juan y que tenía una misión: preparar el advenimiento de la “sexta raza subaria olímpica” para liderar una nueva era de la historia de la humanidad. En 1919, publicó el “Libro de las Leyes de Vayu recibidas y comentadas por Cedaïor, Patriarca de la Familia Olímpica Aria y de la Iglesia Expectante” (Santamaría, 1992: 38-40 y 45). La *Gran Guerra* anunciaba para él un cataclismo necesario para despejar el camino hacia la era de “luz y verdad” y demostraba la llegada de “la cuarta noche cósmica del mundo”.⁷⁶

Subrayemos que esta gran diversificación del campo esotérico generaba también polémicas y divisiones internas: una intensa puja por el capital simbólico que circulaba estaba en juego permanentemente. Entre múltiples ejemplos, recordemos que, a fin del siglo XIX, los más orgánicos dentro del grupo espiritista criticaron a los que realizaban *curanderismo* diciendo que desprestigiaban el sentido “ético y científico” del espiritismo (Bianchi, 1992: 91 y 117). A *Cedaïor*, tanto teósofos como espiritistas lo [des]calificaban y consideraban *loco* (Bianchi, 2004: 229; Santamaría, 1992: 40).

Este intrincado panorama de grupos esotéricos nos da por sí una visión de la heterogeneidad del *champ ésotérique*. Pero, a los espiritistas y demás grupos mencionados, se sumaron desde entonces otros que dieron mayor diversificación al “esoterismo moderno”, expandiéndose por todo el país.

76 “Felices los que caen en los campos de batalla, porque con la gloria recogen además la liberación. Ellos no volverán a ‘morir’ en la cuarta Noche Cósmica. Quedaran dentro de los ‘Elegidos’, de ‘gran tribulación, que escoltarán al Señor’. Pero a nosotros, que la Ley Kármica apartó de las homéricas luchas del Marne, de Verdún, de los Cárpatos y otros sitios, se nos está preparando otro destino [...] hemos visto en los campos de batalla del viejo mundo los mártires, los héroes, caer por millones en pro de los superiores principios que han de ser la norma de las actuales sociedades” (De Lucía, 2002: 19). Al parecer, en 1920 *Cedaïor* viajó por el sur de Argentina y Chile y en 1921 regresó a Buenos Aires donde disolvió su “Iglesia expectante”. La *tradición* sostiene que, en los años sucesivos, itineró por La Pampa y Mendoza (en Argentina); Montevideo; Caixás, Porto Alegre, Goiás, Curitiba y San Pablo (Brasil).

La *Escuela Científica Basilio* se fundó en la ciudad de Buenos Aires, el 1 de noviembre de 1917, por acción del escribano francés, naturalizado argentino, Eugenio Portal,⁷⁷ hijo del inmigrante galo Pedro Basilio Portal.⁷⁸ No tuvo vinculación con los *espiritistas* tradicionales, aunque integraba en sus doctrinas conceptos kardecistas y la apropiación de elementos católicos.⁷⁹ Obtuvo personería jurídica y, en 1925, se inscribió en el Registro Nacional de Culto como “asociación espiritista” (Bianchi, 2004: 148 y 220), siendo presidida por Portal entre 1920 y 1927.⁸⁰ Paralelamente, se difundieron más agrupaciones teósofas: a la tradicional *Vi-Dharma*, se constituyó la sección argentina de la *Orden Estrella de Oriente*, fundada en la India en 1910, cuyo objetivo era organizar una convocatoria de teósofos —o no— para difundir la llegada de un *maestro* que iniciaría un *renacimiento espiritual* (el filósofo hindú Jiddu Krishnamurti —considerado encarnación de Jesús y del Buda Maitreya). También,

77 Relata la tradición *espiritista* que Bernardo Eugenio Portal nació en Francia en 1867, naturalizándose luego como ciudadano argentino. Su padre fue Pedro Basilio Portal. Era un hombre culto que había recibido el título de escribano. Se casó y tuvo tres hijos: María Antonieta, Leopoldo y Francisco. Al fallecer en 1927, contaba con 60 años de edad.

78 La tradición *espiritista* relata que Pedro Basilio Portal había nacido en Maramont, comuna de Saint Gaudens, en Alta Gerona, Francia, y que murió el 29 de diciembre de 1905. Contrajo matrimonio con María Sala, y, de esta unión, nacieron siete hijos. Emigró a la Argentina y se radicó en Villa Ballester, partido de San Martín, provincia de Buenos Aires donde falleció.

79 Para la tradición, Portal buscaba asesoramiento laboral y espiritual y conoció a la *hermana* Blanca Aubreton de l’Alembert, que fue instruida en su Francia natal sobre espiritismo y capacidades *mediúnicas*. Así, fue capaz también de desarrollar tal técnica, pudiendo contactar el espíritu de su padre, ya fallecido, llamado Pedro Basilio. Fue su padre quien le indicó que fundase la Escuela y de ahí el nombre: *Escuela Científica Basilio* (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 111).

80 Según relatan los *espiritistas*, Blanca Aubreton de Lambert había nacido el 9 de diciembre de 1867 en París, Francia, siendo hija de un hogar humilde, desde muy niña tuvo que trabajar para ayudar a la subsistencia familiar. Contrajo matrimonio con Hipólito Lambert, y, radicada en una ciudad situada al sur de Francia tuvo oportunidad de conocer a un soldado francés llamado Jacob, quien le brindó su experiencia en el conocimiento espiritual, que ella asimiló rápidamente. Los Lambert emigraron a Buenos Aires y Blanca en 1915 conoció a Eugenio Portal y co-fundaron la *Escuela*. Falleció en 1920.

circularon nuevas revistas teosóficas (*Ondas Buddicas* y *La Estrella de occidente*) y espiritistas (*Constancia* y *La Unión*), (Bubello, 2010: 92). En 1930 otra comunidad de teósofos, cuyo líder era Carlos Bernardo González Pecotche (1901-1963) o *Raumsol*, anunció a la *logosofía* como superación de la *teosofía* y crearon la *Escuela Raumsólica de Logosofía*. En 1936, publicaron *Logosofía, tratado elemental de enseñanza* y el diario *El Heraldo Raumsólico* (Santamaría, 1992: 40-41), irradiándose desde entonces por toda Argentina y hacia el exterior.⁸¹ Por su parte, la *Sociedad Teosófica* se difundía aún más con su periódico *Teosofía en el Plata* y en 1950, la editorial Kier publicaba *Doctrina Secreta*, el célebre libro de Blavatsky y una reedición de *Filosofía Oculta* de Enrique Cornelio Agrippa.⁸² Los *rosacruces* también se expandían desde los años cuarenta. En Buenos Aires operaban el *Centro Rosa Cruz*, *The School Christianity*, el *Centro de Estudio Sophia* y el *Grupo Independiente de Estudios Esotéricos*; en Rosario, había una comunidad desde 1946 y una filial del *Grupo Independiente* estaba en La Plata. Había centros en San Rafael —Mendoza— y en Ensenada, en la provincia de Buenos Aires. Además, se fundaron el *Grupo de Estudios Esotéricos Gideé* en la ciudad de Buenos Aires, que publicaba la revista *Iniciación*; y la *Asociación Libertadora Americana del Sur* (ALAS) creada en 1936 por Francisco Propato (Bianchi, 2004: 230 y 232). Por su parte, en 1957, el hasta entonces teósofo Jorge Angel Livraga Rizzi (1930-1991) fundó en Buenos Aires la *Asociación Cultural Nueva Acrópolis*, cuya orientación filosófica integró ideas pitagóricas, neoplatónicas y teosóficas y que luego se expandió a 42 países. En 1966, se fundó el primer

81 Con el nuevo nombre de *Fundación Logosófica*, crearon filiales en Montevideo (1932), Buenos Aires (1933), Belo Horizonte (1935), Río de Janeiro (1939) y México (1963). Entre 1941 y 1947 publicaron la revista mensual *Logosofía*.

82 Enrique Cornelio Agrippa, *Filosofía Oculta* (escrita en 1510, publicado en 1533); Buenos Aires, Kier, 1978, primera edición. Reimpresión por Kier en 1982, 1991 y 1994.

centro *antroposófico* seguidor de Steiner,⁸³ que publicó las revistas *Perceval*, *Agenda de actividades* y *Sociedad Antroposófica en la Argentina* (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 399).

Pese a su gran diversidad, todos estos grupos tenían ciertos denominadores comunes. Publicaban revistas con comentarios sobre artículos de Annie Besant o Max Heindel,⁸⁴ y en ciertos casos, afirmaban tener como fuente los dictados de supuestos *Egos* o maestros (materializados —o no—) que oficiaban de sus *guías espirituales*. Pero también había matices ideológico/políticos: para los *rosacruces* de Argentina el evolucionismo espiritual se tornaba racista (al asociar a las razas humanas según su grado de perfección, discriminándose entre negros y amarillos inferiores y la blanca superior); mientras que el antisemitismo se expresaba entre los seguidores argentinos de Max Heindel (decían que los judíos habían sido los elegidos progenitores de la raza aria, pero que desobedecieron —Bianchi, 2004: 231-232—).⁸⁵

No olvidemos tampoco a otros dos grupos esotéricos, *Anäel* y el *Movimiento Gnóstico Cristiano Universal*: ambos tienen en común al gnóstico alemán Arnold Krumm-Heller (1879-1949), fundador de la *Fraternitas Rosicruciana Antiqua* (FRA) que se estableció en Latinoamérica en la década de 1920.⁸⁶

A *Anäel*, bajo el pseudónimo de *Hermano Daniel*, habría pertenecido José López Rega (1916-1989) —del que se conoce

83 El objeto de su filosofía era el hombre concebido como ser tri-estructurado, pues participaba en el ámbito de la ciencia, la religión y el arte y en tanto su naturaleza se caracterizaba por cuerpo, alma y espíritu, que a su vez se integraban por tres instancias (cuerpo físico, cuerpo vital, cuerpo anímico; alma sensible, alma racional, alma consciente; yo espiritual, espíritu vital y hombre espíritu); creían en la *reencarnación* y en la *ley del Karma* (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 399).

84 Profundizar la investigación sobre estas publicaciones puede ser otro campo de búsqueda (sugerimos consultar Barrera, 1983 que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires).

85 El vínculo entre antropósofos y movimientos de extrema derecha en Europa —fascismo, nacional-socialismo— mereció en el último lustro estudios muy sólidos (Pasi, 2010: 569-598; Staudenmaier, 2012: 83-106; Staudenmaier, 2013: 25-58).

86 En 1929 Arnold Krumm-Heller visitó brevemente la Argentina (Bubello, 2010: 93).

su biografía,⁸⁷ pero sobre su *esoterismo* se sabe menos—. Los miembros de este grupo efectuaban prácticas siguiendo los libros de Krumm-Heller. La relación entre Lopez Rega y *Anäel* pudo haber provenído de José Cresto (inmigrante italiano espiritista del que nada se sabe y que había criado a Isabel Martínez —futura tercera esposa de Perón— cuando niña). Hacia 1964, a los simpatizantes del club de fútbol *Independiente* se les ofreció cerca de su estadio unos logos que identificaban a *Anäel* y una *Astroagenda 1965* titulada: “Primera agenda astrológica calculada científicamente por el astrólogo José López Rega” (Mendelevich, 1998: 12-15). En 1962, López Rega había publicado *Astrología Esotérica* donde desarrolló prácticas y representaciones astrológicas (texto que citamos al comienzo y del que debería hacerse un estudio profundo en el futuro).⁸⁸

87 López Rega siendo joven cantaba boleros y luego ingresó en la Policía Federal. Retirado, fundó una imprenta y contribuyó a publicar —clandestinamente— folletos de un peronismo por entonces proscripto. Hacia 1965, gracias a contactos políticos fue designado custodio de Isabel Martínez de Perón— quien presuntamente le habría conocido por sus inclinaciones espiritistas—y, paralelamente, chofer y ayudante de Juan Domingo Perón durante su exilio en España. En 1973, fue nombrado por un Perón ya presidente, “Comisario General y ministro de Bienestar Social”. Su poder político creció con la muerte de Perón (1974), siendo uno de los artífices de la organización parapolicial de extrema derecha *Triple A* o *Alianza Anticomunista Argentina* (Feinman, 1987; Mendelevich, 1998: 9-18; Cecchini y Pinedo, 2002).

88 Se precisa allí que los *dibujos* que lo acompañaban fueron realizados por el “Sr. Héctor Prieto y Srta. Norma Beatriz López” (¿miembros de *Anaël* también?) Pero recordemos otros datos: en 1972, cuando el cadáver de Evita se encontraba en *Puerta de Hierro* en Madrid, un López Rega integrado al círculo más íntimo de Perón, pretendió transmitir a Isabel “la energía áurea y los flujos de poder” de Evita (la práctica habría consistido en que Isabel se acostase sobre el cajón que contenía al cuerpo de Eva, que se encontraba oculto, entre velas encendidas, en una habitación del segundo piso). Se dijo que consideraba a Perón la reencarnación de un emperador egipcio y que él como fiel ayudante “había sido elegido por los dioses para cargarlo de energía positiva”; y que le confeccionaba mapas astrológicos de líderes militares prominentes. Por su parte, Jorge Taiana, médico de cabecera de Perón, relató cómo, durante la agonía del caudillo en 1974, López Rega realizó prácticas esotéricas en su lecho de muerte (Feinman, 1987: 54-60; Mendelevich, 1998: 9-12 y 15-18; Bubello, 2010: 194-198).



Fig. 4. José López Rega.⁸⁹

Por su parte, en 1984, el colombiano Luis Palacios fundó la sede argentina del *Movimiento Gnóstico Cristiano Universal*, que integraba la red que, con el mismo nombre, había fundado en los años cincuenta el colombiano *Samael Aun Weor* (Víctor Manuel Gómez Rodríguez, 1917-1977, discípulo de Krumm-Heller),⁹⁰ la cual se expandió por todo el país (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 399-407).

Por último, volvamos a la *Escuela Científica Basilio*. En 1950 alcanzaba los 21,000 miembros, con 34 filiales —4 en Uruguay—. Al frente, hasta 1974, estuvo el español Hilario Fernández o *Hermano Lalo* (Bianchi, 2004: 219-221). Entre 1950

89 Imagen extraída de Cecchini y Pinedo, 2002.

90 Los gnósticos argentinos afirmaban que su *gnosis* era una *experiencia* práctica; una doctrina de síntesis entre religión y ciencia. La introducción del iniciado en la *gnosis* era conforme un plan pre-establecido, buscando su regeneración para eliminar defectos y redescubrir su interior espiritual (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 399-407).

y 1955, durante su disputa pública con la Iglesia Católica recibió apoyo de Juan Domingo Perón y de *Evita* (Bubello, 2010: 162-165). Desde 1958, su crecimiento institucional continuó:⁹¹ en 1962, empezó a difundir por Radio Cuyo sus doctrinas⁹² y adquirió una impresora para difundir material escrito.⁹³ Mario Salierno fue director entre 1974 y 1987: en 1980, la inscribió en el Registro Nacional de Cultos. Desde 1987, fue director Ernesto Boeri. En 1989, se inauguró la sede central en Buenos Aires.⁹⁴ Y si en 1967, las filiales eran 200 (repartidas en América del Sur, EE.UU. y Europa); en 1997, tenía ya 343 en todo el mundo (Bianchi, 2004: 219-221).⁹⁵

Conclusiones y aperturas

Frente a una *Modernidad* que, desde mediados del siglo XIX, construyó un discurso hegemónico cuyo horizonte ideológico enfatizó la identificación de la cultura argentina con las

91 Inauguró en la Ciudad de Buenos Aires un *Centro Médico Asistencial*.

92 La *Escuela* no era la primera en utilizar los medios de comunicación radial. Desde 1927, y durante los años treinta, los *espiritistas* acrecentaron su visibilidad en Buenos Aires con su primer "*Radio Espiritista*". (Caimari, 1995: 202). En este marco, desde 1937 algunos *espiritistas* comenzaron a difundir que en sus sesiones se comunicaban con *Pancho Sierra*—recordemos, fallecido en 1891 (Chávez, 1967: 35)—.

93 En 1962, algunos *espiritistas* de la *Escuela* participaron por primera vez en un programa de televisión en el Canal 9 de Buenos Aires, en el programa de Pipo Mancera, "Sábados Circulares".

94 En 1989 realizaron eventos en el Estadio de Mar del Plata y en el Parque Sarmiento de Buenos Aires.

95 Si bien a mediados del siglo XX, los miembros de la *Escuela* se definían a sí mismos como incluidos en el espacio de la religiosidad y adoptaban una moral básicamente cristiana (apropiándose también de la lógica experimental y del cuerpo doctrinario de la ciencia moderna para "demostrar" sus creencias), mientras que sus prácticas se presentaban como racionales ante los dogmatismos del "oscurantismo" católico (Mallimaci, Forni y Cárdenas, 2003: 100-101); recientemente se demostró que hacia la última década del siglo—en un proceso no exento de conflictos internos y fragmentaciones—comenzó a relativizar y hasta negar su "espiritismo" como denominación esencial de su identificación pública, para establecer una nueva autodefinition en términos de "religión" y "confesión religiosa" (Ludueña, 2013: 52).

nociones de *razón, ciencia, secularización, progreso material y desarrollo tecnológico*, al tiempo que separó *lo religioso* de la esfera estatal para circunscribirlo al ámbito de la vida privada y tornó invisible, marginalizó, estigmatizó y hasta negó la existencia de *lo esotérico* en nuestra cultura; demostramos, por el contrario, que existe un universo de prácticas, representaciones, discursos y objetos culturales que se construyen, circulan y consumen formando un verdadero *campo esotérico* en nuestro país desde fin del siglo XIX. Campo que hunde sus raíces en tradiciones esotéricas provenientes de Europa (aunque asuma obviamente en esta región sus propias características transformándose —como vimos— con el devenir del siglo XX).

Pese a la heterogeneidad de personajes y la complejidad de representaciones y prácticas esotéricas que producen, ofrecen y difunden; las diferencias, matices, concordancias y contradicciones establecidas entre los diferentes grupos e individuos; y las posiciones que ocupan en el campo esotérico argentino —hegemónicas o subalternas—; todos comparten ciertos denominadores comunes:

1. La existencia de múltiples *representaciones esotéricas*, que más allá de las diferencias ideológicas, reapropiaciones culturales específicas o filiaciones diversas de ideas, operan a partir del principio de correspondencia sobre la base de postular una íntima vinculación analógica entre todas las partes de un cosmos y una naturaleza que son considerados como esencialmente vivos (ya sea en su variante *preiluminista* cristianizada —en el sentido de conectados por *spiritus*—, o en la *posiluminista*, es decir, regido por las fuerzas invisibles e impersonales de las leyes naturales).
2. La presencia de múltiples prácticas esotéricas transmitidas por mediadores especialistas diversos (sa-

lamanqueros, saludadores, tatadioses, curanderos, magnetizadores, manosantas, astrólogos y tarotistas, pero también teósofos, espiritistas, rosacruces, gnósticos, antropósofos y demás citados) que pese a las distinciones sociales e históricas que establecimos, buscan, en tanto agentes de producción cultural original, vincular a sus clientes con el más allá merced a su mediación en la relación hombre-universo (o en otros términos, entre el macrocosmos y el microcosmos).

3. Y las intenciones primordiales de sus prácticas (*sanaciones, daños, maleficios, adivinaciones*, etcétera), que sintetizan la constante búsqueda de la experiencia de la *transmutación*, es decir, la metamorfosis del *mundo* —de la naturaleza, del hombre, de sus propias vidas—.

La constitución de este *campo esotérico* —estableciendo un espacio simbólico particular donde los agentes comparten un capital común aunque posiciones diferentes, estableciendo una lucha por el capital simbólico circulante—, se filia con dos etapas históricas diferentes pero vinculadas. Los españoles difundieron —desde el siglo XVI y hasta comienzo del XIX—, las prácticas y representaciones que conformaron al *esoterismo tradicional* (en sus variantes rural y urbana). Por su parte, en un mundo ahora *desencantado*, entre 1860 y 1930 los inmigrantes europeos trajeron nuevas prácticas y representaciones esotéricas *postiluministas*, dando por resultado en el siglo XX al *esoterismo moderno*.

Un *esoterismo* argentino desarrollado y complejizado al punto que, a fin del siglo XX, merced a sus principales referentes, se exportaba a todo el mundo: inclusive al *Viejo Continente*, de donde había proveniendo.⁹⁶

96 Nuestra investigación excluye abordar la cuestión del vínculo entre *esoterismo occidental* y la llamada *New Age* en el marco de la *globalización* y la *Internet* actuales en Argentina (tópico que está

Bibliografía

Citada para una historia del esoterismo en Argentina

Ambrosetti, J. (1976). *El diablo indígena: supersticiones y leyendas del folklore argentino*. Buenos Aires, Convergencia.

Barran, J. P. (1994). *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos*, tomo 1. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.

Barrancos, D. (2011). "El otro rostro de la modernidad: socialistas y ciencia esotérica (1890-1930)", *Estudios Sociales, Revista Universitaria Semestral*, vol. XXI, n° 40, pp. 101-126. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.

Barrera, F. (1983). *Inventario de librería y publicaciones periódicas: bibliografía espiritista del s. XIX. Catálogo razonado con secciones de arte e historia*. Buenos Aires, Vida Infinita.

Belmartino, S., Blasch, C., Persello, A. y Carnino, M. (1988). *Corporación médica y poder en salud. Argentina, 1920-1945*. Buenos Aires, Centro de Estudios Sanitarios y Sociales.

Bianchi, S. (1992). "Los espiritistas argentinos (1880-1910). Religión, ciencia, política", en AA.VV., *Ocultismo y espiritismo en Argentina*, pp. 89-128. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

———. (2004). *Historia de las religiones en Argentina*. Buenos Aires, Sudamericana.

Blache, M. (1963). "El curanderismo folklórico enfocado a través de los procesos legales", *Revista Universidad*, n° 57, julio-septiembre, pp. 199-233. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.

Bubello, J. P. (2007). "Magia, milenarismo y represión judicial en una sociedad de frontera del norte patagónico: el juicio a Gerónimo Solané (1871-1872)" en *Revista de Historia*, n° 11, pp. 73-93. Neuquén, Educo - Universidad Nacional del Comahue.

siendo estudiado por colegas del extranjero para otras regiones —cfr. Granholm, 2008: 50-67—). Hicimos adrede el recorte temporal porque: 1) siendo un tema actual carecemos de suficiente perspectiva histórica; 2) requiere quizás la reelaboración del marco teórico; 3) aun cuando se admita su abordaje histórico, introduce numerosas cuestiones del que se necesitan datos: ¿cuándo, cómo y cuánto impactó la *New Age* en el campo esotérico argentino?, ¿quiénes fueron sus referentes y sus espacios de sociabilidad?, ¿cuáles prácticas y representaciones nuevas surgieron?, ¿cómo se vincularon a los poderes políticos de turno?

- . (2010). *Historia del Esoterismo en Argentina*. Buenos Aires, Biblos.
- Caimari, L. (1995). *Perón y la Iglesia Católica: Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*. Buenos Aires, Ariel.
- Careseto, P. (1983). "Historia de curanderos en la provincia de Buenos Aires", *Boletín de la Academia Nacional de Medicina de Buenos Aires*, n° 61, pp. 491-493.
- Chávez, F. (1967). "Pancho Sierra en la leyenda y en la historia", *Todo es Historia*, n° 5, pp. 34-41. Buenos Aires.
- Colombres, A. (1984). *Seres sobrenaturales en la cultura popular argentina*. Buenos Aires, Biblioteca de Cultura Popular - Del Sol.
- Coluccio, F. (2003). *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Buenos Aires, Del Sol.
- Coluccio, F. y Coluccio, M. (2000). *El diablo en la tradición oral de Iberoamérica*. Buenos Aires, Corregidor.
- Coluccio, F. y Schiaffino, G. (1948). *Folklore y nativismo*. Buenos Aires, Bell.
- De Lucía, D. (2002). "Luz y verdad. La imagen de la revolución rusa en las corrientes espiritualistas", *Revista El Catoblepas: revista de crítica del presente*, n° 7, septiembre.
- Farberman, J. (2001). "Sobre brujos, hechiceros y médicos. Prácticas mágicas, cultura popular y sociedad colonial en el Tucumán del siglo XVIII", *Cuadernos de Historia, serie economía y sociedad*, n° 4, pp. 67-104. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- . (2005). *Las Salamanacas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán Colonial*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Feinman, J. P. (1987). *López Rega. La cara oscura de Perón*. Buenos Aires, Legasa.
- García Belsunce, C. (1976). *Buenos Aires, 1800-1830: Salud y delito, t. III*. Buenos Aires, Emecé.
- Guerraño, A. (1988). "Folkmedicina argentina", *La Semana Médica*, marzo. Buenos Aires.
- Granada, D. (1959 [1947]). *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata* [Montevideo, A. Barreiro y Ramos, 1896]. Buenos Aires, Guillermo Kraft.

- Jijena Sánchez, R. (1939). *Las supersticiones*. Buenos Aires.
- Jofre Barroso, H. M. (1975). *Los hijos del miedo: reportaje a las supersticiones y creencias del porteño*. Buenos Aires, Emecé.
- Leone, M. (1992). "Un caso de religiosidad popular urbana: el culto a la Madre María en Buenos Aires", en AA.VV., *Ocultismo y espiritismo en Argentina*, pp. 79-88. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Ludueña, G. (2013). "Estudios sociales contemporáneos sobre el espiritismo argentino. Ciencia, religión e institucionalización del espíritu", *Revista Cultural y Religión*, vol. VI, n° 1, pp. 42-59.
- Macagno, L. (2002). *Apocalipsis al Sur: una protesta contra inmigrantes en el desierto argentino*. Buenos Aires, Biblos.
- Mallimaci, F., Forni, F. y Cárdenas, L. (2003). *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*. Buenos Aires, Biblos.
- Mendelevich, P. (1998). "El Brujo, José Lopez Rega", *Todo es Historia*, n° 375, pp. 9-18. Buenos Aires.
- Nario, H. (1976). *Tatadiós, el Mesías de la última montonera*. Buenos Aires, Plus Ultra.
- Ortelli, R. (1966). *Brujos y curanderas*. Mercedes, Imprenta Spalla.
- Ortiz, F. (1988). *Medicina, magia y chamanismo*. Buenos Aires, AMP.
- Pérez de Nucci, A. (1981). "Antecedentes de la reglamentación sobre el ejercicio profesional de la medicina en Tucumán durante el siglo XIX", *Revista de la Facultad de Medicina de Tucumán*, n° 13, vol. 1, pp. 36-41.
- Quereilhac, S. (2013). "Writers, press and occultism in Buenos Aires between centuries", *Literatura y lingüística*, n° 28, pp. 91-105.
- Quiroga, F. (2000). *Supersticiones y creencias de Argentina y Uruguay*. Buenos Aires, Corregidor.
- Ratier, H. (1972). *La medicina popular*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Rojas, R. (1943). *La Salamanca*. Buenos Aires, Losada.
- Santamaría, D. (1992). "El ocultismo en la Argentina. Fuentes, organización e ideología", en AA.VV., *Ocultismo y espiritismo en Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Villafuerte, C. (2002). *Legendas de nuestra tierra*. Buenos Aires, Corregidor.

Vivante, A. y Palma, N. (1971). *Magia y daño por imágenes en la sociedad Argentina*. Buenos Aires, Cabargón.

Citada para la historia del esoterismo occidental

Abend, L. (2004). "Specters of the Specular: Spiritism in nineteenth-century Spain", *European History Quarterly*, n° 34, pp. 507-534.

Bubello, J. P. (2007). "Los 'magos' Moisés y Jesucristo: la reivindicación de la 'Magia' en Thomas Vaughan's *Magia Adamica or the Antiquities of Magic* (1650)", en González, M. L. (comp.), *Estudios de Historia Moderna. Contextos, teorías y prácticas historiográficas*, pp. 133-163. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata - Eudem.

———. (2010). "Esoterismo y política de Felipe II en la España del Siglo de Oro. Reinterpretando al círculo esotérico filipino en El Escorial: Juan de Herrera, Giovanni Vincenzo Forte, Diego de Santiago, Richard Stanihurst", en *Veredas da História*, revista electrónica, vol. III, n° 2. Brasil.

———. (2011). "Notas sobre las relaciones entre absolutismo católico, polémicas antimágicas y esoterismo en la España del XVI: el caso de Felipe II y Juan de Herrera", en González, M. L. (comp.), *Temas y perspectivas de Historia Moderna*, pp. 231-241. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.

———. (2013). "El 'Arte Separatoria' (1598) de Diego de Santiago. Un alquimista en la corte de Felipe II", en González, M. L. (comp.), *Historia Moderna: tendencias y proyecciones*, pp. 169-179. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.

Campagne, F. (2001). "Entre el milagro y el pacto diabólico. Saludadores y reyes taumaturgos en la España Moderna", en González de Favre, M. E. (ed.), *Ciencia, poder e ideología. El saber y el hacer en la evolución de la medicina española (siglos XIV-XVIII)*, pp. 247-290. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

———. (2007). "Charismatic healers on Iberian soil: an autopsy of a mythical complex of early modern Spain", en *Folklore*, n° 118, vol. 1, pp. 44-65.

Duque de Maura (s/f - 1950?). *Supersticiones de los siglos XVI y XVII y hechizos de Carlos II*. Madrid, Calleja.

Caro Baroja, J. (1974). "La Magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII", en *Algunos mitos españoles*, pp. 215-228. Madrid, C. del Centro.

- Chaves, J. R. (1999). "Magia y ocultismo en el siglo XIX", en Cohen, E. y Villaseñor, P. (eds.), *De filósofos, magos y brujas*. Barcelona, Azul.
- Darnton, R. (1968). *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. London, Harvard University Press.
- Daxelmuller, Ch. (1997 [1993]). *Historia social de la Magia*. Barcelona, Herder.
- Foster, G. M. (1953). "Relationships between Spanish and Spanish-American folk medicine", *The Journal of American Folklore*, vol. 66, n° 261, pp. 201-217.
- Martínez Pereda, J. (1991). *Magia y delito en España, —con prólogo de Julio Caro Baroja—*. Bilbao, Laida.
- Laurant, J. P. (2000 [1992]). "Características generales del esoterismo en el siglo XIX", en Faivre, A., Needleman, J. (comps.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*, pp. 369-382. Buenos Aires, Paidós.
- Pasi, M. (2009). "The Modernity of Occultism: reflections on some crucial aspects", en Hanegraaff, W. y Pijnenburg, J., *Hermes in the Academy. Ten years study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, pp. 59-74. Netherlands, Amsterdam University Press.
- . (2010). "Teosofía e antroposofía nell'Italia del primo Novecento", en Cazzaniga, G. M. (a cura di), *Storia d'Italia*, pp. 569-598. Annali 25. Esoterismo. Torino, Einaudi.
- Perdiguero, E. (2004). "Magical healing in Spain (1875-1936): medical pluralism and the search for hegemony", en De Blecourt, W. y Davies, O., *Witchcraft Continued: Popular magic in modern Europe*, pp. 133-150. Manchester - New York, Manchester University Press.
- Staudenmaier, P. (2012). "Anthroposophy in Fascist Italy", en Versluis, A. (ed.), *Esotericism, Religion, and Politics*, pp. 83-106. North American Academic Press.
- . (2013). "Nazi Perceptions of Esotericism: The Occult as Fascination and Menace", en Mathripragada, A. (ed.), *The Threat and Allure of the Magical*, pp. 25-58. Cambridge Scholars.

Citada para la historia del esoterismo en Latinoamérica

- Zoccatelli, P. L. (2000). "Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione: Note sul movimento gnostico di Samael Aun Peor", *La Critica Sociologica*, n° 135, otoño (octubre-diciembre), pp. 33-49.

- . (2005). "Note A Margine Dell'Infusso di G. I. Gurdjieff su Samael Aun Weor", *Aries*, vol. 5, n° 2, pp. 255-275.
- . (2013). "Sexual Magic and Gnosis in Colombia: tracing de influence of G. I. Gurdjieff on Samael Aun Weor", en Bogdan, H. y Djurdjevic, G. (eds.), *Occultism in a Global Perspective*, pp. 135-150. Durham, Acumen Publishing.

Citada para el marco teórico

- Asprem, E. (2014). "Beyond the West: Towards a new comparativism in the Study of Western Esotericism", *Correspondences*, vol. 2, n° 1, pp. 3-33.
- . (s/f). *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900-1939*. Leiden, Brill.
- Bubello, J. P. (2010). "Introducción", en *Historia del Esoterismo en Argentina*. Buenos Aires, Biblos.
- Bogdan, H. y Djurdjevic, G. (eds.) (2013). *Occultism in a Global Perspective*. Durham, Acumen.
- Faivre, A. (1986). *Accés de l'ésotérisme occidental*. Gallimard, París.
- . (2006). "Kocku von Stuckrad et la notion d' esoterisme", *Aries*, vol. VI, n° 2, pp. 205-214.
- Faivre, A. y Voss, C. (1995). "Western Esoteriscim and the Science of Religions", *Numen*, vol. 42, n° 1, pp. 48-77.
- Godwin, J. (1994). *The Theosophical Enlightenment*. Albany, State University of New York Press.
- Granhölm, K. (2008). "Post-secular Esoteriscim ? Some reflections on the transformation of Esoteriscim", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, n°20, pp. 50-67.
- Hammer, O. (2013). "Deconstructing 'Western Esoteriscim': on Wouter Hanegraaff's *Esoteriscim and the Academy*", *Religion*, vol. 43, n° 2, pp. 241-251.
- Hanegraaff, W. (1998). "The birth of a discipline", en Faivre, A. y Hanegraaff, W., *Western Esoteriscim and the Science of Religion*, pp. 7-17. Peeters.
- . (1999). "Some remarks on the study of western esoteriscim", *Esoterica*, n° 1, pp. 3-21.

- . (2001). "Beyond the Yates Paradigm: The study of western esotericism between counterculture and new complexity", *Aries*, vol. 1, n° 1, pp. 5-37.
- . (2003). "How magic survived the disenchantment of the world", *Religion*, n° 33, pp. 357-380.
- . (2005). "Forbidden Knowledge. Anti-Esoteric Polemics and Academic Research", *Aries*, vol. V, n° 2, pp. 225-254.
- . (2012). "Western esotericism: the next generation", *Fifth International Conference: Mystic and esoteric movements in theory and practice*, pp. 113-129. St. Petersburg, Russian Christian Academy for Humanities.
- . (2013a). "The notion of 'Occult Sciences' in the wake of Enlightenment", en Neugebauer, M., Wolk, R. G. y Meumann, M. (eds.), *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, pp. 1-24. Berlín - Boston, Walter de Gruyter.
- . (2013b). "The power of ideas: esotericism, historicism, and the limits of discourse", *Religion*, vol. 43, n° 2, pp. 252-273.
- Hanegraaff, W., Faivre, A., Van der Broek, R. y Brach, J. P. (2006). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden-Boston, Brill.
- Pasi, M. (2008). "Il problema della definizione dell' esoterismo: analisi critica e proposte per la ricerca futura", en Grossato, A., *Forme e correnti dell' esoterismo occidentale*, pp. 205-228. Milan, Medusa.
- . (2013). "The problems of rejected knowledge: thoughts on Wouter Hanegraaff's *Esotericism and the Academy*", *Religion*, vol. 43, n° 2, pp. 201-212.
- . (2010). "Oriental Kabbalah and the parting of east and west in the early Theosophical Society", en Huss, B., Pasi, M. y Von Stuckrad, K. (eds.), *Kabbalah and Modernity. Interpretations, transformations, adaptations*. Leiden-Boston, Brill.
- Von Stuckrad, K. (2005). "Western esotericism: towards and integrative model of interpretation", *Religion*, n° 35, pp. 7-97.
- Versluis, A. (2002). "What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism", *Esoterica*, n° IV, pp. 1-15.
- . (2003). "What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism", *Esoterica*, n° V, pp. 27-40.
- Yates, F. A. (1993 [1967]). "Ensayos Autobiográficos", en *Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa: Ensayos reunidos III*. México, Fondo de Cultura Económica.

Von Stuckrad, K. (2005a). *Western Esotericism: a brief history of secret knowledge*. United Kindom, Equinox.

———. (2005b). "Western esotericism: towards and integrative model of interpretation", *Religión*, n° 35, pp. 7-97.

Zoccatelli, P. L. (2006). "Note per uno studio scientifico dell'esoterismo" en Giordan, G. (a cura di), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, pp. 222-234. Milan, F. Angeli.

Citada para el marco historiográfico y conceptual

Bourdieu, P. (2002 [1967]). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires, Montessor.

Bourdieu, P., Chartier, R. y Darnton, R. (1995 [1985]). "Diálogo a propósito de la historia cultural", en Hourcade, E., Godoy, C. y Botalle, H., *Luz y contraluz de una historia antropológica*. Buenos Aires, Biblos.

Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona, Gedisa.

Shorcke, C. (2001). *Pensar con la Historia*. Buenos Aires, Taurus.

Citada para el marco histórico

Carretero, A. (2001). *Vida cotidiana en Buenos Aires, 3 vols*. Buenos Aires, Planeta.

Cicerchia, R. (2001). *Historia de la Vida Privada en Argentina, t. 2*. Buenos Aires, Troquel.

Gutiérrez, L. y Romero, L. A. (1989). "Sociedades barriales, bibliotecas populares y cultura de los sectores populares: Buenos Aires, 1920-1945", *Desarrollo Económico*, vol. 29, n° 113 (abril-junio), pp. 33-62.

Halperin Donghi, T. (1995). *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

———. (2000). *Vida y muerte de la República Verdadera (1910-1930)*. Buenos Aires, Ariel.

Prevot Schapira, M. (2002) "Buenos Aires en los años '90: metropolización y desigualdades", *Eure (Santiago)*, 28 de diciembre, n° 85, pp. 31-50.

- Osizlak, O. (1982). *La formación del Estado argentino, 1880-1920*. Buenos Aires, Belgrano.
- Romero, L. A. (1994). *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Sarlo, B. (1988). *Una modernidad periférica. Buenos Aires, 1920 y 1930*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Torrado, S. (2002). *Estructura Social de la Argentina: 1945-1983*. Buenos Aires, De la Flor.

Fuentes

- Arlt, R. (1991 [1920]). "Las Ciencias Ocultas en la Ciudad de Buenos Aires", en *Obra Completa*, pp. 531-553. Buenos Aires, Planeta.
- Cecchini, D. y Pinedo, J. (2002). "El aprendiz de brujo", *Página 12*, suplemento "Radar", 11 de agosto.
- Crítica* (1929). "La ciudad está minada de curanderas, curanderos y adivinas que explotan la credulidad del pueblo", 21 de enero, p. 8.
- De LaFerrere, G. (2000 [1911]). *Los invisibles*. Buenos Aires, Kapelusz.
- El País Digital* (2003). "Noufrof, El que embaucó a medio Montevideo: El Vecino del Buceo que vendía lágrimas de Cristo embotelladas", 10 de mayo, año 85, n° 29.364. Montevideo.
- Hernández, J. (1982). *Martín Fierro y la vuelta de Martín Fierro*. Buenos Aires, De la Rivera.
- Lugones, L. (1966 [1906]). *Las Fuerzas extrañas*. Buenos Aires, Huemul.
- López Rega, J. (1962). *Astrología Estotérica, (secretos develados)*. Buenos Aires, Rosa de Libres.
- Mariño, C. (1963). *El espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires, Constancia.
- Trincado, J. (2004 [1909]). "Triste fin de la Religión Católica", en *Jesús hombre y no Dios*. Monterrey, Cátedra Ciudadana "Maestro Juan Donato Trincado".

Capítulo 3

Juan José Durandó y la Colonia San José (1887-1916)

Espiritismo y curanderismo en Entre Ríos

Mariano Villalba

Durandó viajaba con un señor Bonvín quien tenía un libro de espiritismo a quien se lo pidió prestado. Bonvín le dijo: —Con esto te vas a enloquecer. —Vos dámelo y no digas nada.

Bessón, Maidana, 1999: 22

San José fue la segunda colonia agrícola fundada en la provincia de Entre Ríos y una de las primeras de todo el territorio nacional argentino, tras el inicio de una política inmigratoria de promoción de colonias inaugurada por Buenos Aires y la Confederación (Devoto, 2003: 227). El presidente de ésta última, Justo José de Urquiza, decidió establecer el 2 de julio de 1857 cerca de 530 inmigrantes en tierras de su propiedad, provenientes mayormente del cantón suizo de Valais, pero también de la Alta Saboya y el Piamonte (Klockler Restano y Haller Maslein, 2006).

Diecisiete años más tarde llegaría otro valesiano a esta colonia entrerriana: Jean Joseph Durand (1842-1916), trayendo consigo un libro de espiritismo y, con ello, una de las introducciones más tempranas de esa corriente en el territorio de lo que sería la Argentina del tercer cuarto del siglo XIX (¿quizás el *Libro de los Espíritus* de Allan Kardec de 1857?). Allí fundaría un establecimiento agrícola en la Colonia Hugues¹ inspirado por las ideas socialistas utópicas

1 Colonia Hugues depende actualmente del departamento de Colón, pero en ese entonces lo hacía de Colonia San José.

de Charles Fourier, el cual llegaría a tener entre 100 y 120 pobladores y 205 hectáreas. La comunidad, integrada mayormente por inmigrantes que debían entregar sus bienes, se sostendría por los poderes esotéricos de Durandó. Sus dotes curativas y su capacidad de comunicarse con Dios mediante lápiz y papel lo convertía en mediador entre el más allá y el mundo terrenal, entre la organización del establecimiento y las más diversas actividades de los pobladores. Todas sus decisiones, por tanto, tenían carácter divino, lo cual se vinculaba a la perfección social aspirada en el modelo social del falansterio.

En la actualidad circulan numerosos relatos en torno a su figura en San José. Algunas versiones acusan a Durandó de autoritario, instigador de un fraude para engañar a toda una población y obtener así tierras y beneficios personales mediante el sometimiento al trabajo ajeno. Otros relatos se lo representan como una persona amable que se ocupaba de los problemas de sus contemporáneos, y cuya intención era fundar una comunidad basada en principios solidarios y organizados. Algunos de los pobladores todavía recuerdan hoy los relatos de sus célebres curaciones y los variados acontecimientos que acompañaron los treinta años de la experiencia agrícola.

Actualmente podemos conocer los datos biográficos de Durandó en Suiza gracias al libro de Agnés Eggs-Mottet (Eggs-Monet, 1995), ya que algunos investigadores suizos se habían interesado por el caso incluso antes de la llegada a Durandó al continente americano. Sus actividades en Entre Ríos fueron reconstruidas en gran parte por Celia Vernaz, a partir de fuentes periodísticas, judiciales, cartas, el *Libro de la Administración* de la Colonia (donde Durandó y su lugarteniente registraban todas sus actividades) y a entrevistas personales (2000). Con base en este trabajo, Ariel Ramón Bessón y Walter David Maidana se interrogaron si Durandó

verdaderamente creía en sus poderes o si era todo un engaño para conseguir tierras y adeptos. Los autores explicaron el mantenimiento de la colonia durante treinta años por la capacidad del líder de aprovechar “la religiosidad de ese tiempo para enseñarles a esta gente una manera de vivir en comunidad distinta” (Ramón, 1999: 87). A su vez, sostuvieron que el fracaso de la experiencia en 1916 se debió a dos motivos: uno sería interno, derivado de situaciones conflictivas, disputas y problemas de conducta e indisciplina hacia Durandó que desembocarían en un leve periodo de expulsiones y salidas voluntarias; el otro, de orden externo, sería la reacción de la Iglesia Católica contra las prácticas esotéricas y la violencia ejercida desde el Poder Judicial contra Durandó (Ramón, 1999: 87).

Mediante un análisis histórico-cultural (Chartier, 1992) y entendiendo al espiritismo y al curanderismo como corrientes pertenecientes al esoterismo europeo-occidental (Faivre y Needleman, 2000),² emprendemos entonces la tarea de explicar las razones por las que un inmigrante suizo logró sostener una experiencia agrícola durante treinta años en Entre Ríos, basada en su rol de mediación entre Dios y sus adeptos. A su vez, explicaremos las razones de su fracaso, y por qué las acusaciones de fraude y engaño que

2 Como veremos a lo largo de este trabajo, Durandó comparte de forma compleja el curanderismo y el espiritismo entre sus prácticas y representaciones, por lo que aclararemos una importante distinción teórica en cuanto a la categoría *esoterismo* que utilizamos para comprenderlas. Según Bubello, los curanderos en Argentina eran especialistas del mundo rural que, junto con saludadores, salamanqueros y tatadioses, podrían tener un origen común en la España de los siglos XVI-XVIII y relacionarse por ende con el universo del esoterismo occidental (Bubello, 2010: 31). En lo que se refiere a la historia de nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX, los curanderos compartirían el mismo espacio cultural junto con las todavía persistentes prácticas y representaciones mágicas de los pueblos originarios, integrando lo que Bubello denomina “esoterismo tradicional” (Bubello, 2010: 30). El espiritismo integra, sin dudas, el marco del “esoterismo moderno” y, junto con los rosacruces, teósofos, antropósofos y gnósticos llegados a fines del siglo XIX a la Argentina, ocuparía una posición hegemónica dentro del campo esotérico respecto a los agentes del esoterismo tradicional (Bubello, 2010: 82-83).

recayeron sobre Durandó por parte de algunos pobladores no pudieron ser concretadas en una punición legal, siendo sobreseído por la justicia de paz. Pero primero comencemos con algunos datos biográficos de nuestro peculiar personaje.³

Juan José Durandó: de Suiza e Italia a Entre Ríos

Según el Testimonio 1.301 del Registro Nacional de las Personas de la ciudad de Colón, Juan José Durandó nació en Turín el 7 de marzo de 1842, hijo de Constantino Durandó y María Luisa Cocquoz, de profesión agricultor (Bessón y Maidana, 1999: 17). Sin embargo, algunas fuentes indican que su origen no sería italiano, sino suizo. Según las cartas recibidas de la parroquia de Turín por sus descendientes, no existía ninguna partida de nacimiento que registrara a un Jean Joseph Durand en 1842. La traducción del francés del *Libro de la Administración* de la Colonia indicó que su lugar de nacimiento es la comuna de Evionnaz del Cantón de Valais (Bessón y Maidana, 1999: 19). A partir de este dato se consigue finalmente la partida de nacimiento desde Suiza, pudiendo determinar con certeza su origen. Su nacionalización italiana posiblemente se deba a que, como veremos, las continuas persecuciones que sufriera en Suiza lo llevaron a protegerse en las fronteras italianas más de una vez (Bessón y Maidana, 1999: 19).

Habiendo fallecido su padre prematuramente en un accidente de trabajo, su madre, una ferviente católica de Turín, lo envía a estudiar a un seminario de religiosos en esa misma

3 Agradezco al Museo Histórico Regional de la Colonia San José y a Celia Vernaz, quien gentilmente autorizó la reproducción de las ilustraciones. También a Vanina Agostini por su cálida compañía en los archivos.

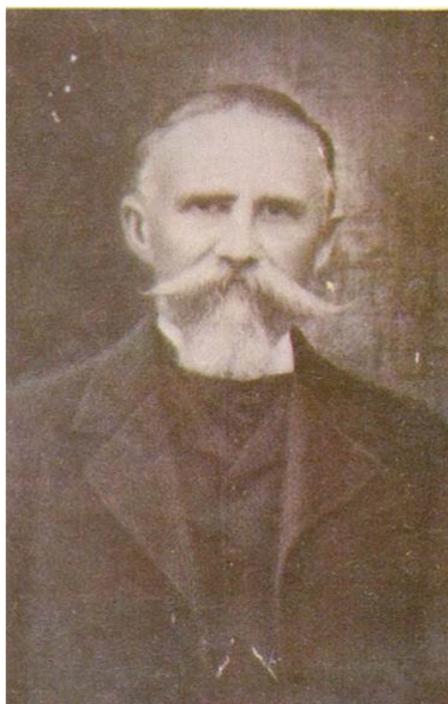


Fig. 1. Juan José Durandó

ciudad. Pero a los doce años el niño Durand se escapa para refugiarse en la casa de una tía materna en Salván, una comuna suiza en el cantón de Valais. Allí realizaría los más variados oficios: cuidado de cabras, carpintero, relojero y guía de montaña. Sus primeros contactos esotéricos los tuvo en lo alto de las montañas cuando conoció a una curandera llamada “La Goguette”, quien lo inicia en el conocimiento de las plantas del lugar (Vernaz, 2000: 9).

Su rápida reputación de curandero y vidente levantó las sospechas de las autoridades, dado que el clima religioso de Valais se encontraba sumamente convulsionado. Los cantones católicos serían derrotados luego de la guerra civil

en 1847, pero la flamante Confederación Suiza de 1848 no impidió las sucesivas disputas entre los cantones centrales católicos y los protestantes de la meseta, ni la resolución de los problemas sociales y políticos de la era revolucionaria (Hobsbawm, 2010: 80). En ese clima Durandó se proclama “hijo de Jesucristo” y “nuevo mesías”, por lo que los conservadores católicos iniciaron una campaña en su contra. Frente a esto se refugia en Val d’Aoste, en Evionnaz, donde solía dar discursos y explicar sus posturas, y en la Comuna de Collognes, donde, perseguido, la gente iba a consultarlo a orillas del Ródano. Debido a estas dificultades decide partir hacia América, según él mismo nos relata, con la pretensión de fundar una comunidad basada en la agricultura y ser reconocido como “enviado de Dios” (Vernaz, 2000: 10).

Llega a Montevideo el 18 de diciembre de 1874, dirigiéndose trece días después a la casa de su primo en San José. Con la ayuda de sus familiares logra establecerse en la Colonia, aprende el idioma, castellaniza su nombre y comienza a trabajar como jornalero y cortando madera y paja. Sus primeros contactos con grupos espiritistas locales ocurrieron en un rancho en los alrededores de la Colonia, un año después de su llegada a América. Un pequeño grupo de personas lo invita a participar de una sesión donde tiene sus primeros contactos con “el Padre”, lo cual Durandó consideraba era la continuación en Argentina de su “misión terrestre” por Europa. Según él mismo relata, al poco tiempo decide retirarse porque los encuentros le parecieron monótonos y aburridos, continuando con sus prácticas de manera individual. Por las noches se sentaba con pluma y papel intentando comunicarse, hasta que una noche, al preguntar quién era su interlocutor, registra su primera respuesta en su *Libro de la Administración*: “Yo contento: tu ángel guardián” (Sic) y “José: yo soy esto al que nadie sacará nada ni agregará nada. Yo soy el Creador” (Bessón y Maidana, 1999: 21).

A mediados de 1875, Durandó le alquila a Matías Kuttel, hijo de un suizo propietario de tierras, un terreno destinado a fijar un asentamiento. Tras esto lo inicia junto a otras personas en el espiritismo y, maravillado con los poderes de nuestro personaje, Matías cede las tierras de su padre simulando una venta dado que no tenía los títulos de la propiedad. Esto, veremos más adelante, traería a Durandó la importante acusación de fraude vinculada a sus prácticas espiritistas entre sus prosélitos.

Las experiencias esotéricas impresionarían profundamente a Durandó, sintiéndose “apesadumbrado por las miserias de este mundo”, lo cual lo motivaría a regresar a Europa. En otro de sus contactos espiritistas con Dios registrados en el *Libro de la Administración* (folio 122), le pregunta si lo acompañaría en su misión de evitar el “aniquilamiento de los hombres”, y recibe como respuesta: “sí, tu sufrirás pero estaré contigo” (Bessón y Maidana, 1999: 24). Tras estas representaciones mesiánicas, Durandó aseguraba que Dios le había ordenado vender sus pertenencias para volver a Europa, regresando en mayo de 1882.

Nuestro personaje vuelve al hogar de su niñez en Salván, donde comienza una prédica por distintos cantones. Pero allí las persecuciones continúan e incluso llegan a un punto límite: es expulsado del Cantón de Valais y escoltado en distintos puestos de la Gendarmería, hasta que finalmente el juez decide encerrarlo. Durandó conoce la prisión, donde, según nos relata, las autoridades realizan un plan para asesinarlo, pero no bebe la sopa envenenada que le habían dado con dicho fin tras una advertencia de “el Padre”. Días después es liberado con la intención de que muriera en otro lugar, y así logra continuar con su prédica por distintos lugares suizos e italianos (Bessón y Maidana, 1999: 24).

En 1883 se le atribuye su primer y más famosa curación: la de una parálisis de quien sería su futura esposa, Emma Pittet,

y a quien los médicos no lograban aliviar de su afección. Esto ocurrió en un pequeño hotel, cercano a un renombrado establecimiento de aguas termales en la Comuna de Lavey, al borde del Ródano, donde luego establecería su famoso salón de consultas. La hija del dueño del hotel, de diecinueve años, se encontraba enferma de parálisis y había sido tratada por uno de los mejores médicos. Durandó, quien ya contaba con una notable reputación por sus curaciones, conoce a la joven paralítica al llegar al hotel luego de una de sus fatigosas prédicas, y logra sanarla a pedido de su madre.⁴

Luego de estos sucesos, para conseguir nuevos seguidores, Durandó se dirige a Laussane donde nombra a sus primeros discípulos, médiums capaces de difundir, a través del líder, sus propios poderes de origen divino. Se casa con Emma y juntos hacen un viaje a África. Recorren Argelia y regresan a Lavey; finalmente, Durandó se dirige a Alta Saboya tras ser expulsado del cantón de Vaud bajo la acusación de ejercicio ilegal de la medicina por numerosos opositores.

En 1884, Durandó regresa a Entre Ríos; permanece ahí hasta 1886, mientras se instauraban las primeras construcciones del establecimiento agrícola. Luego, regresa a Europa por dos años y medio más, enviando un grupo de dieciséis adultos y diez niños, y un segundo contingente encabezado por él mismo de nueve adultos y cuatro niños. Tras reiterados viajes, el último ingreso importante de gente sería en 1895.

4 Conocemos el episodio registrado en el Libro de la Administración: —“¿Usted señor es extranjero?”, le dijo la tabernera. —“Yo vengo de Valais”. —“¡Ah! ¿De Valais? ¿Usted oyó hablar de ese hombre que hace tantas curaciones y que se dice que sabe todo lo que quiere saber?”. El extranjero sonrió: —“Sí, yo oí hablar. ¿Usted gustaría verle?”. —“¿Oh, sí! Nosotros tenemos una hija en cama desde hace seis meses y se dicen tantas cosas de ese hombre, que ella apreciaría verlo”. El extranjero parecía hablar con un ser invisible y mirando su reloj respondió. —“¿Usted cree en Dios?”. —“¡Oh, sí!”. —“Entonces yo soy ese hombre. Yo soy Durandó. Ya que usted cree en Dios, llevad a vuestra hija este vaso de vino en mi nombre. Decidle que se levante en nombre de Dios para servirme el almuerzo. Son las 9 y 30 y al mediodía yo estaré de regreso” (Bessón; Maidana, 1999: 25).

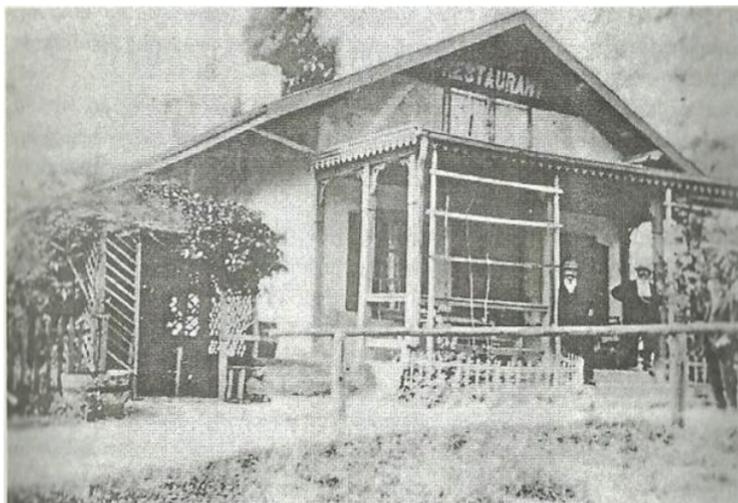


Fig 2. Restaurante de los Baños de Lavey (1900).
Actual lugar histórico donde Durandó realizó su primera y más famosa curación.

Una vez instalado plenamente en la Colonia, campesinos y gauchos de diversos lugares acudían a él buscando sus poderes esotéricos. Se registran curaciones de todo tipo: eczemas, quemaduras, problemas de la piel, los que curaba aplicando ungüentos vegetales. Durandó relata en el folio 127 del *Libro de la Administración* que obtuvo sus conocimientos curativos de Dios. En un hotel cercano a las montañas, asegura que fue guiado por Dios para enseñarle a utilizar hierbas mezcladas con vinos que había en Suiza, los cuales se vinculan con los existentes en Entre Ríos⁵ (Bessón y Maidana, 1999: 64).

5 Podría pensarse a Juan José Durandó —en el sentido que le diera Bakhtin en su ya clásico trabajo sobre Rabelais (Bakhtin, 1974)—, como un mediador cultural, como un sujeto portador de ideas, experiencias y prácticas culturales que pone en circulación, entre horizontes sociales diferenciados. José Emilio Burucúa sugirió una posible clasificación de intermediarios culturales: a) mediadores que salen del mundo del pueblo y se dirigen al mundo de las élites, b) los que salen del mundo de las élites y se dirigen al pueblo y c) los que salen del mundo del pueblo, circulan por el mundo de las élites y permanecen, sin embargo, en el horizonte cultural de origen (Burucúa, 2001: 38). Durandó se asemejaría

Durandó también consultaba de forma escrita a Dios para los temas más variados y aseguraba que sus decisiones en la Colonia eran por inspiración divina. Los pedidos eran de lo más diversos: desde la autorización de trueque de maíz, lugares de plantación y pastoreo, hasta consultas por debilitamiento de la fe ante su ausencia en la Colonia. Incluso, luego de su muerte, su lugarteniente Luis Jatón se comunicaría con Dios y con el propio líder. Entre numerosas de esas prácticas, se encuentra una registrada en el folio 110 del *Libro de la Administración* donde les interroga, insólitamente, sobre cuál es el momento más adecuado para organizar las comidas en el Establecimiento.⁶

Luego de 1895 la llegada de inmigrantes suizos se detiene en la Colonia. A partir de 1903 hasta la muerte del líder en 1916, el establecimiento entra en un período de decadencia. Entre 1902 y 1905 se da el mayor éxodo de gente, y en 1910 la muerte de su esposa le genera una gran decepción, momento en que la Colonia apenas sobrepasa las 30 personas. La muerte del líder sería un 5 de octubre cuando contaba con setenta y cuatro años de edad. Pero tiempo antes había predicho que resucitaría, por lo que los pobladores decidieron no enterrarlo,

más a ésta última clasificación, ya que, como señalamos, provenía de un sector social humilde de Turín, había pasado una corta estancia de educación formal en un seminario de religiosos y portaba consigo libros pertenecientes al esoterismo occidental (como apuntamos, posiblemente, el libro de Allan Kardec). Sin embargo, vuelve a insertarse en un contexto social y cultural popular entre los estancieros y peones rurales de Entre Ríos, poniendo en circulación este tipo de prácticas y representaciones y funcionando como un mediador entre estos horizontes culturales tan disímiles. Además de la cuestión esotérica, por ejemplo, Durandó hacía enseñar y escuchar ópera clásica a los habitantes rurales, llegando a conformar una banda destacada en Colón y en San José (Vernaz, 2010: 57).

- 6 “—Mi buen Dios Todopoderoso y hermano José: podría por favor escribir cómo encuentra conveniente que hagamos para las comidas, siendo los días más largos aquí es necesario seguir con las meriendas y como la leche falta por favor si puede hacerme esa caridad. —Sí, por la mañana desayuno a las seis, no me haga repetirme, el almuerzo a las once, igualmente de dos y media a tres por líquido pueden hacer uso de la sidra. Para presentar un trozo de polenta les digo que no es necesario poner la mesa, es igual a otros años. Dios nuestro Padre. Muchas Gracias” (Bessón; Maidana, 1999: 65).

sino que “lo pasearon por tres noches por las tres puntas de sus tierras haciendo como en una procesión, y al tercer día vino la autoridad y lo llevó... yo lo vi desde el alambrado... tenía su sombrero, traje, hasta un toscano [...] y lo paseaban sentado en un carro...” (Bessón y Maidana, 1999: 82).

Curanderismo y espiritismo en San José (1887-1916)

¿Debemos interpretar el sostenimiento de una colonia agrícola durante treinta años por la capacidad del líder de “aprovechar la religiosidad de su tiempo” para formar una comunidad distinta entre los inmigrantes, tal como afirman Bessón y Maidana? (Bessón y Maidana, 1999: 87). En este trabajo sostendremos lo contrario: la colonia pudo afirmarse porque ya existía en la provincia de Entre Ríos un universo de prácticas, representaciones, agentes del esoterismo y principalmente una clientela en materia esotérica sobre el cual Durandó y su comunidad se instala, adquiriendo de este modo el carisma necesario para sostener su autoridad en San José.

Necesariamente, el universo cultural que Durandó traía consigo de Europa debe comprenderse a partir de su inserción en el mundo de prácticas y representaciones esotéricas locales, por cuanto, desde hacía por los menos tres siglos, esta región del Plata había sufrido un largo proceso de resignificación cultural tras la llegada del europeo. Como mencionamos, en el contexto rioplatense existían ya numerosos especialistas del saber esotérico cuyo origen puede rastrearse hasta la España de los siglos XVI y XVIII: salamanqueros, curanderos, saludadores y tatadioses (Bubello, 2010: 31). Estos tres últimos, con sus distintos matices, compartían el hecho en común de ser portadores de un don especial a partir del cual expresaban su poder curativo. Los curanderos, a su vez, utilizaban todo tipo de hierbas para curar, ya que pensaban que existía un tipo

de vínculo *simpático* entre éstas y la deficiencia del enfermo. Con respecto al espiritismo, sabemos también que la corriente kardecista comenzó a llegar a la Argentina, introducida por inmigrantes españoles a partir de fines de la década de 1850 (Bubello, 2010: 88). Como vimos, al llegar en 1874 a la Argentina Durandó fue invitado a participar en sesiones espiritistas, lo cual demuestra que ya circulaban estas prácticas y representaciones en Entre Ríos.

Es decir, para comprender el caso de Durandó debemos tener en cuenta que ya existía una clientela específica de peones y campesinos que representaban el mundo de igual forma desde la fundación de San José en 1857, y acudían a estos especialistas, del saber esotérico para conseguir los fines más variados *antes* de la formación del Establecimiento en 1887. Juan José Durandó se convirtió, naturalmente, en uno de estos especialistas, en un tipo de saber esotérico en Argentina, los cuales comparten algunas características que señalaremos. Siguiendo un análisis sincrónico, es decir, confrontando a Juan José Durandó con otros personajes y aspectos de la cultura en el que se encuentra instalado al mismo tiempo, podemos encontrar similitudes y diferencias entre los casos que permitan explicar el fenómeno en cuestión (Chartier, 1992: 41).

Uno de sus contemporáneos es Francisco Sierra (1831-1891), más conocido como Pancho, oriundo de la ciudad de Salto, al norte de Buenos Aires, y uno de los mayores representantes del esoterismo rural del siglo XIX. Al igual que Durandó, conocemos la anécdota de su curación de una parálisis:

... se trata de un tullido de las piernas, que hace mucho tiempo no puede valerse de ellas”. Pancho Sierra respondió: “¿A qué lo han traído, pues?”. “A que usted lo cure”, le contestaron. “Bueno, entonces si quiere que yo lo cure, que obedezca el enfermo.” Enseguida

volvió a gritar: “Paisano, ibájese y venga corriendo!”. “No puedo, señor”. “Sí puede, amigo, sí puede. Haga la prueba y verá” (Bubello, 2010: 29).

Como vemos, advertimos coincidencias entre el relato de la curación de Pancho y el de nuestro esoterista. Pancho Sierra también curaba en su estancia El Porvenir, entre Rojas y Pergamino, con agua fría de su aljibe y por la imposición de manos. Su origen social se encuentra entre los estancieros acomodados de la campaña bonaerense, quienes constituían un grupo importante de su clientela. Pero también visitaba en la ciudad de Buenos Aires, entre otros, al presidente Julio Argentino Roca, Máximo Paz, Bartolomé Mitre, Rafael Hernández y Adolfo Alsina, lo cual refleja la gran autoridad que le daba su carisma como mago entre las principales cabezas de la política porteña y la extensión de su popularidad y clientela (Bubello, 2010: 38). Antes de pensar que Durandó “aprovechó la religiosidad de su tiempo”, debemos atender a este tipo de circulación de prácticas, representaciones, agentes y a la clientela del esoterismo tradicional a fines del siglo XIX en Argentina, los cuales nutrían de un componente social y cultural heterogéneo a la naciente Colonia. Importa no tanto atender a las dotes carismáticas particulares de nuestro esoterista, como sugieren Bessón y Maidana, sino al contexto social y cultural que le daba sentido.⁷

7 Respecto a este problema, merece recordarse que Max Weber situó al “mago” dentro de su conocido tipo ideal de dominación carismática. El mago actuaría gracias a su carisma personal como fuente de autoridad, ya que no existiría una organización burocrática, procedimiento, nombramiento, ni organización racional que funcione como autoridad o competencia jurisdiccional a la que deba acatar, como sí tiene que hacer el sacerdote (Weber, 2002 [1922]: 345-347). Esta postura se convirtió en la más aceptada y utilizada en los ámbitos universitarios durante décadas para comprender la “magia” (Bubello, 2005: 7). Clifford Geertz ha advertido que, dado que el carisma constituye una “cualidad personal” que indica que un individuo mantiene una relación privilegiada con las fuentes del poder social, no está claro si el carisma es el estatus, la emoción o una fusión ambigua entre ambas (Geertz, 1994: 147). ¿Es el carisma de Durandó un fenómeno cultural que se entiende por el contex-

Existe otro caso de singulares características que se relaciona con el nuestro: el de Gerónimo Solané, mago carismático convertido en líder de un movimiento mesiánico milenarista, que atacó Tandil en 1872 invocando el fin del mundo (Bubello, 2010: 63). Al igual que nuestro Durandó, Solané tenía una fama bien extendida hacia 1871 ya que desde todos los puntos de Buenos Aires peregrinaban los gauchos y campesinos para verlo. También curaba mágicamente con pases de mano, recitación de palabras o extrayendo el mal del paciente con agujas o carozos de aceitunas. Algunas características de los dos personajes coinciden: ambos tenían representaciones mesiánicas y lugartenientes a quienes también se le adjudicaban virtudes o poderes mágicos. En el caso de Solané se trataba de Jacinto Pérez, conocido como *San Jacinto* o *el adivino*, mientras que el de Durandó era el suizo Luis Jatón, a quien también se le adjudicaron poderes esotéricos y era responsable de guiar a la comunidad después de la muerte del líder.

Es decir, lo que los tres casos comparten es que sus actos curativos adquieren toda su significación a partir del complejo entramado cultural esotérico vigente. Desde el caso de la Colonia San José podemos afirmar que éste se extendía no sólo a Buenos Aires y la campaña bonaerense, sino también al contexto mesopotámico entrerriano. Pero a diferencia de Pancho Sierra y Solané de Tandil que, según Bubello, deben ser comprendidos en el marco del esoterismo tradicional (Bubello, 2010: 66), pensamos que debe situarse a Durandó en la vertiente del esoterismo moderno en Argentina.

to entrerriano o depende de sus rasgos personales y psicológicos? Geertz señala que, efectivamente, los estudios académicos han tendido a acentuar el carácter personal y psicológico del concepto de autoridad carismática de Weber, pero que éste no se reduce a ese aspecto, sino que la conservación de su fuerza depende, según el antropólogo, de su desarrollo en cada centro activo de orden social y del desvelamiento de la dinámica exacta de su interacción (Geertz, 2005: 148). Siguiendo el enfoque cultural, pensamos que debe situarse a Durandó en el entramado de prácticas y representaciones esotéricas de su contexto histórico para comprender su liderazgo carismático en la Colonia (Chartier, 1992: 57).

El caso de nuestro esoterista resulta de singular trascendencia, por cuanto su origen ítalo-suízo lo convierte en un impulsor del esoterismo moderno en Argentina que no tiene una vinculación únicamente con la tradición proveniente del esoterismo español, como en los casos de Solané y Pancho Sierra, sino también con el francés a partir de su pertenencia cultural con el espiritismo kardeciano. Ya mencionamos la posible relación de nuestro esoterista entreiriano con el *Libro de los Espíritus* de Allan Kardec de 1857. Lamentablemente no contamos con la información de su biblioteca ya que ésta estuvo intacta hasta la década de 1950, aunque sabemos que contaba con numerosos libros en francés, los cuales leía frecuentemente (Vernaz, 2010: 117). Su conocimiento de ese idioma (así como del italiano y el patois) nos orientaría a la hipótesis de que estaba vinculado con el espiritismo kardeciano, pero para corroborar este vínculo observemos con más detalle sus propias prácticas y representaciones.

Juan José Durandó, ¿espiritista kardeciano?

Durandó: —[...] el espíritu y el mal estaban antes del cuerpo, los cuales no serían más que un vehículo que acarrea el espíritu sobre la tierra, ligados bien íntimamente entre ellos y que todas las sacudidas de uno el otro las recibe: es la penetración del espíritu en la materia, la carne y la sangre. Es la Encarnación.
Pastor: —Pero, Sr. Durandó, su vista entra en la de los espiritistas (Vernaz, 2010: 25).

Esta conversación tenía Durandó con un pastor de una parroquia en Lavey-les-Bains, registrada por su lugarteniente Luis Jatón. ¿Se había apropiado nuestro esoterista de la obra de Allan Kardec? En 1861 el fundador francés del espiritismo

publicaría *El libro de los médiums*, el cual establecía las tipologías de espíritus y los modos de comunicación con los humanos: de forma escrita, auditiva, visual, etcétera. A pesar de las furiosas críticas de la Iglesia Católica, Kardec continuó la difusión de su doctrina y en pocos años surgieron alrededor de cien centros espiritistas, quince de ellos en Lyon. El esoterista francés desarrolló una “pedagogía del sufrimiento”, a partir de la cual el alma continúa evolucionando después de la muerte en un ciclo de reencarnaciones. El progreso era la ley eterna de la humanidad y sus valores fundamentales eran el trabajo y la razón. Como señala Christine Bergé, “en un siglo donde los socialistas cristianos identificaban al proletariado con el Cristo sufriente, el espiritismo alentaba un mesianismo de la clase obrera”⁸ (Hanegraaff, Faivre, Van der Broek, 2006: 659).

Como mencionamos, Durandó se había ocupado en Europa de reclutar otros médiums y aseguraba que éstos, por sus propios medios, podían usar los poderes divinos que él poseía. Pero los pobladores de San José se preguntaban a sí mismos “¿Por qué a Durandó y a nosotros no?”, ante lo cual el líder contestaba que había que dar el ejemplo llorando, sufriendo con humildad y trabajando la tierra. Lo que ellos debían esperar era un grado de evolución que les permitiera comunicarse con el más allá tal como lo hacía el líder. El *Libro de la Administración* nos dice en el folio 131: “¿Es sorprendente que un buen grano levante más rápido que el que no lo es? ¿Y que por saber lo justo de esta diferencia era necesario pedirla a éste que quedó justo en todo el tiempo?” (Bessón y Maidana, 1999: 59).

Otra de las creencias de nuestro esoterista es la devoción y su fe en Dios para obtener sus resultados, especialmente la curación. El *Libro de la Administración* nos relata una de

8 La traducción es nuestra.

sus curaciones con una mujer ciega: “¿es usted ciega?”, “¡oh, sí, señor!”, “¿cree usted que Dios puede curarla?”, “sí, si él quisiera, sí”. Al otro día, la mujer responde afirmativamente una vez más, recuperando así la vista (Bessón y Maidana, 1999: 59). Como vemos, Durandó era sólo un mediador, un *médium*, entre Dios y la afección de la persona que consulta. La curación era por medios divinos, a través de su mediación, y por la fe en Dios de la persona enferma.

El folio 131 del *Libro de la Administración* también revela las creencias de nuestro esoterista en la reencarnación y el cambio de roles luego de la muerte. En un pasaje comenta que “el que hoy hace tirar la carretilla por otros, tendrá que volver algún día a empujarla en su turno” y que “la tierra es una concentración de prisioneros, que las prisiones no habían sido hechas para los delitos” (Bessón y Maidana, 1999: 61). Para Durandó, el período pecaminoso de la humanidad se había iniciado cuando los hombres abusaron de la libertad otorgada por Dios: “dos partidos se manifestaron: los que querían conservar esta libertad y los que querían ponerla en manos de éste que la dio, comprendiendo que ellos no sabían servirse de esto” (Bessón y Maidana, 1999: 61). La representación que Durandó tiene de Cristo también es fascinante para la década de 1880 en Entre Ríos, ya que lo considera sólo un mediador entre dos bandos: “un conciliador se elevó por ellos y para ellos muriendo sobre la cruz que él debió llevar, él mismo, grave, hacia la punta del calvario del Gólgota” (Bessón y Maidana, 1999: 61).

Como vemos, gran parte de las prácticas y representaciones de Juan José Durandó coinciden con las del espiritismo kardeciano: comunicación con Dios y personas fallecidas por algún tipo de medio (en este caso la escritura), “pedagogía del sufrimiento” e inculcación del trabajo, reencarnación y evolución del alma, mesianismo y fe en Dios. ¿Debemos pensar a nuestro personaje entonces como un

espiritista europeo y a la comunidad como pertenecientes a esta tradición?

Bessón y Maidana señalan que esta “filosofía religiosa” de Durandó se contrapone a su pensamiento socialista utópico de sociedad avanzada: “mientras que por un lado practica un intento de sociedad ideal del siglo XIX, por otro su religiosidad tiene ciertas concepciones medievales” (Bessón y Maidana, 1999: 61). Pero el enfoque histórico-cultural nos advierte de las afirmaciones que insisten en las “supervivencias” de ideas o concepciones anteriores de forma estática y permanente. Tampoco debemos pensar a Durandó estrictamente como un espiritista europeo, por cuanto, como mencionamos anteriormente, las características que había asumido el esoterismo tradicional argentino daban profundo sentido a sus prácticas curativas y a la Colonia. Por el contrario, debe tenerse en cuenta que los objetos, discursos, representaciones y prácticas culturales adquieren su significado permanentemente en el marco de las relaciones de fuerza y de lucha que se entabla por el sentido en cada momento histórico-cultural particular (Chartier, 1992: 108). Si partimos de que las prácticas y representaciones de nuestro esoterista se configuran en un marco de lucha en Entre Ríos, ¿Cuáles eran las prácticas y discursos que impugnaban a nuestro personaje y que estaban en conflicto con una particular forma de comprender las relaciones humanas en la comunidad agrícol durandoniana?

Persecuciones y polémicas antimágicas en la Colonia SanJosé

Juan José Durandó tuvo diversos conflictos con la Iglesia Católica y con el Poder Judicial en Argentina. Se sabe que tuvo varias denuncias y entredichos con comisarios y jueces y acusaciones por parte de sacerdotes católicos. Algunas

fueron por asuntos menores, pero otras denuncias llegaron a la justicia, como la presentada el 5 de agosto de 1904 por un grupo encabezado por Juan Massera, quien fuera responsable de la construcción de las edificaciones de la Colonia. En esta denuncia se acusa a Durandó de realizar prácticas espiritistas, haber simulado la venta de un inmueble, defraudar a los pobladores con “falsas promesas de sociedad”, expulsión de familias y negación de asistencia médica. Para analizar con más detalle las características de estas acusaciones, observemos algunos fragmentos extraídos de los autos de la causa judicial, publicados en el diario *El Pueblo* de Colón del 31 de agosto de 1904 (a pedido del mismo Durandó):

Durandó, valiéndose de prácticas espiritistas en que los denunciantes creían y haciéndose pasar por ‘Cristo’, los explotó de todas maneras con promesas y fábulas. [...] negó asistencia médica a una parturienta y otros actos despóticos [...] los mencionados denunciantes acusan a Juan José Durandó de haber cometido el delito de estafa por medio de engaños y otras maquinaciones fraudulentas, haciéndoles firmar documentos que no entendían (Bessón y Maidana, 1999: 91-95).

Como vemos, las acusaciones vinculan las prácticas espiritistas de Durandó con el engaño, la ignorancia de los pobladores, y también con el ejercicio de sus curaciones por fuera de la medicina legal. Ingresamos aquí en un problema histórico de difícil abordaje, ya que encontramos en estos autos un universo específico de polémicas antimágicas de la tradición occidental. El antropólogo Ernesto de Martino ha señalado que existen en ésta dos grandes polémicas antimágicas: la cristiana a partir de los siglos IV-V y la científico-moderna iniciada en el siglo XVII (De Martino, 1965). Así mismo, José Emilio Burucúa ha señalado que existe una

tercera polémica, visible en la risa, la burla y la ridiculización de *lo mágico*, y una cuarta estatal, reflejada en la legislación y en las persecuciones penales (Burucúa, 2001).

Para comprender las acusaciones contra Durandó debemos tener en cuenta que, a muy grandes rasgos, ellas se instalan en un marco de polémicas antimágicas que es heredero de la tradición iniciada en el siglo XVII europeo, cuando lentamente comenzó a emerger un horizonte de persecuciones que reemplazó el *pecado contra Dios* por el *delito contra la sociedad* (Bubello, 2010: 44). En este gran horizonte de polémicas, lo mágico quedaría asociado a la ignorancia, la superstición, el engaño y el ejercicio ilegal de la medicina, tal como recayó sobre nuestro Juan José Durandó a fines del siglo XIX en Entre Ríos.

Pero nuestro juicio se instala en un momento histórico de la Argentina donde el discurso médico, la legislación penal, la estructura institucional de la Iglesia y el orden estatal todavía no están completamente conformados. Debemos tener en cuenta que en este contexto las prohibiciones legales, las denuncias y las persecuciones que se impulsaban contra los esoteristas se cruzaban con autorizaciones provisorias de los poderes políticos locales, la tolerancia y con “la colaboración de algunos ‘curanderos’ con la Justicia de Paz, su participación en las milicias rosistas hacia mediados del siglo XIX y su presencia en el mismísimo ejército nacional de Julio Argentino Roca” (Bubello, 2010: 57).

En efecto, el caso de Juan José Durandó y la Colonia en San José se ajusta muy bien a esta característica del esoterismo argentino de mediados de siglo XIX, y explicaremos sus razones a partir del sobreseimiento del Juez de Paz sobre nuestro esoterista. En la resolución del caso, podemos leer lo siguiente:

... han afirmado los denunciantes y Durandó confiesa que éste se dedicaba a ‘prácticas espiritistas’ en que por

lo demás, ellos también creían, y que así los sugestionaba. En primer lugar no resulta probado en qué consistían esas prácticas espiritistas y por lo tanto que ellas pudieran constituir maniobras fraudulentas, ardid o engaño acriminable. ¿Es el espiritismo un ardid engañoso?, es esta una cuestión que escapa a una decisión judicial, tanto más cuanto que hasta Sabios de la talla de Lombroso lo admiten como doctrina científica. Por otra parte, es una creencia semi religiosa, que también comulgaban los denunciantes, y fuera la tarea del juzgado en examinarla, como la de averiguar si es maniobra fraudulenta, ardid o engaño la práctica preconizada p.c. por la Iglesia Romana con las rogativas y ofrendas a los Santos y a los muertos (Bessón y Maidana, 1999: 94).

Finalmente, el Juez de 1ª Instancia en lo Criminal, Dr. Antonio Sagarna, se expresaba en los siguientes términos: “por nuestra parte, reciba felicitaciones el señor Durandó, mientras condenamos las rastrerías e ingratitud de Juan Massera y de los que lo secundaron en sus malas intenciones” (Bessón y Maidana, 1999: 96). ¡Durandó es felicitado por el mismísimo Juez mientras que los acusadores son agraviados!

Si tenemos en cuenta el problema histórico señalado anteriormente, fácilmente puede entenderse esta peculiar resolución del juez de paz. En efecto, nuestro esoterista estaba vinculado con autoridades de la época como, por ejemplo, el ex secretario de Urquiza y ministro de guerra del presidente Julio Argentino Roca, Benjamín Victorica, el rector del Colegio Nacional de Concepción del Uruguay, con autoridades policiales y, mucho más importante, con el Juez de Paz de Colón. El folio 129 del *Libro de la Administración* nos dice que también tenía el reconocimiento de un importante médico de la época, el Dr. Reibel, cuya familia vivía cerca del Establecimiento (Bessón y Maidana, 1999: 51). Sabemos que

Durandó invitaba frecuentemente a suntuosos banquetes en su Colonia a periodistas, funcionarios, sacerdotes católicos, pastores protestantes, masones, al mismo cónsul italiano y a su hijo y a inspectores de impuestos, quienes les llevaban regalos. En 1900 todas estas amistades decidieron regalarle un álbum con firmas y una medalla en reconocimiento de su buena disposición hacia ellos.⁹ Incluso, en 1891 el gobierno de Carlos Pellegrini lo nombró presidente de la comisión de Hugues para extinguir una plaga de langostas, recibiendo años más tarde un Diploma y una Medalla Honorífica por la Defensa Agrícola (Vernaz, 2000: 49). Ya vimos cómo, también, Pancho Sierra estaba vinculado a los más importantes dirigentes políticos de la época, evitando sufrir persecuciones legales.¹⁰

Pero no sólo las vinculaciones de los esoteristas con las autoridades explican el caso, sino también, como ya adelantamos, el propio contexto político y legal entrerriano. En efecto, la provincia se vio dificultada a mediados de siglo XIX para lograr algún consenso interno y se caracterizó por un marco legal sumamente inestable. Así, por ejemplo, Justo José de Urquiza reconocía la ausencia de médicos en 1851 en su

9 "A Juan José Durandó. Los que suscriben, en atención a las muestras de obsequiosa deferencia dispensada por vos en la inolvidable fiesta del trabajo celebrada el día 8 de setiembre del corriente en la progresista Colonia Hugues, queremos significaros con este álbum en el que veréis estampadas las firmas de vuestros amigos, asistentes a dicha fiesta, en cuyo brillante éxito tuvisteis parte tan principal. Y os ofrecemos también la medalla para que podáis ostentarla siempre [...] Uruguay. Colón. San José. Hugues, noviembre 18 de 1900" (Vernaz, 2000: 105-106).

10 Durandó ya había aprendido de la utilidad de esta táctica en Suiza, donde las prácticas represivas contra el esoterismo eran evidentemente más feroces. Allí también había sido acusado de ejercicio ilegal de la medicina y, tras su traumática experiencia carcelaria en 1883, busca entrevistarse nada menos que con el presidente de la Confederación Suiza, Louis Ruchonnet (1881-1893). El presidente queda maravillado con sus dotes esotéricas, lo cual le permite a Durandó establecer libremente su salón de consultas en Lavey-les-Bains tras la curación de su mujer Emma. Luego del fin de la presidencia de Ruchonnet, Durandó fue expulsado del Cantón de Valais, teniendo que emigrar a Francia, Alta Saboya, Evian, Corly, Anemasse, Mondsula y Aosta para poder continuar con sus curaciones (Vernaz, 2000: 19-21 y 31).

provincia, debiendo emitir una circular que permitía las prácticas de los curanderos.¹¹ Pero incluso, si atendemos más allá de la rearticulación estatal y legal posterior a 1862, observamos que los pobladores entrerrianos seguían apelando a las antiguas autoridades locales y a sus legislaciones para hacer prevalecer sus antiguas prácticas culturales.¹²

Todas estas características permitían que Durandó pudiera ejercer sus prácticas de forma relativamente libre, evitando caer bajo el brazo del poder penal. Así sucedía también en Buenos Aires, donde Pancho Sierra evitó tener procesos judiciales y Solané de Tandil fue encarcelado por un juez y liberado por otro. Como señala Bubello, las prácticas esotéricas de sanación serían reprimidas con prisión recién a partir de 1922, cuando entrase en vigencia el artículo 208 del moderno Código Penal (Bubello, 2010: 72). Al igual que Pancho Sierra y Solané de Tandil, Juan José Durandó ejerció sus prácticas muy tempranamente en Argentina para que pudiese ser afectado por este orden legal más punitivo.

Juan José Durandó y la iglesia católica, ¿el fin del establecimiento?

Durandó no sólo llegó a la justicia sino que recibió acusaciones por parte de la iglesia católica, tanto en Argentina

11 "... el estado en que se encuentra la provincia después de una gran guerra prolongada y sangrienta no permite que puedan costearse facultativos habilitados en los pueblos, mucho menos en una debilitada campaña. De aquí es que suprimiendo el ejercicio de los curanderos y curanderas, no hallarán consuelo, ni alivio de sus enfermedades las numerosas familias esparcidas en largas distancias de los establecimientos de campo" (Bubello, 2010: 60).

12 En su estudio de caso, Roberto Schmit señala que "para los sectores subalternos la justicia o legitimidad estaba fundada en la relación entablada en los intercambios de servicios existentes entre aquellos y las autoridades. [...] Sin duda, desde mediados de la década de 1860, los actores subalternos entrerrianos invocaban su desesperación por mantener en pie las viejas tradiciones paternalistas" (Schmit, 2008: 222).

como en Suiza. Como mencionamos, el clima religioso en Salván estaba sumamente convulsionado y el conservadurismo católico perseguía con dureza toda heterodoxia. En el *Libro de la Administración* podemos observar en qué términos lo agraviaban los curas de dicho cantón: “es un espíritu salido del infierno, que en los tiempos pasados tenían las brujas que se quemaban en las plazas públicas” (Bessón y Maidana, 1999: 51). Estas caracterizaciones pueden considerarse una tardía pervivencia, como mencionamos, de las polémicas antimágicas construidas por la Iglesia a partir del siglo IV, cuando se vinculara el *crimen magiae* con la intervención del demonio.¹³ Pero Durandó no correría mejor suerte refugiándose en Argentina ya que a fines del siglo XIX también vemos surgir aquí ecos de horizontes de persecuciones pretéritas, en este caso del modelo estigmatizador colonial de los siglos XVI-XVIII que impugnaba al esoterismo como pernicioso para las bases religiosas organizadoras de lo social. Otros esoteristas afines serían afectados por este modelo, como el caso del juez Juan Adolfo Figueroa contra Gerónimo Solané en 1872 (Bubello, 2010: 72).

Las relaciones de Durandó con la Iglesia comenzaron a trastocarse hacia 1901, momento particular de la historia eclesiástica en la que los obispos, preocupados por la poca formación y ausencia de los párrocos, visitarían ellos mismos las comunidades rurales (Di Stefano y Zanatta, 2000: 300). Efectivamente, el primer conflicto se desató ante la negativa de recibir en su Establecimiento al obispo de Paraná, Rosendo de la Lastra y Gordillo. Debido a las críticas y a la polémica generada, Durandó debió publicar una solicitada en un periódico con una cordial justificación de su

13 Tal vez no sea una coincidencia que los especialistas acuerden que la cacería judicial que estalla en el cantón de Valais en 1428 constituya el primer caso comprobado de represión de la brujería como crimen colectivo (Campagne, 2009: 26).

medida.¹⁴ Pero la polémica estaba asentada y ese mismo año se hace cargo de la capellanía de la Colonia el padre Vicente Niola, quien dependía de la parroquia Santos Justo y Pastor de Colón. En un “boletín parroquial” podemos encontrar el primer informe que Niola envió al obispado en diciembre de 1902 por su labor en la Colonia:

... en el Establecimiento de Durandó viven más de 80 personas que inclusive trabajan los días de fiesta. Hay niños que no han sido bautizados y que no reciben instrucción religiosa. Yo hablé con Durandó pero me dijo que por conveniencia social no podía acceder. Es más fácil convertir a un turco que a un espiritista (Bessón y Maidana, 1999: 53).

Como vemos, la preocupación principal del padre Niola era el bautismo de los pequeños y la instrucción religiosa, es decir, se daba una verdadera lucha por la hegemonía en el plano social y cultural entre la Colonia espiritista y la religión católica. Efectivamente, la Iglesia comenzaba a centrar sus esfuerzos en los ámbitos rurales, y a considerarlos verdaderos depositarios de la religión católica en detrimento de la cada vez más cosmopolita y laica ciudad (Di Stefano y Zanatta, 2000: 274). Sin embargo, para los católicos era sumamente dificultoso erradicar esas prácticas y representaciones en Entre Ríos. En un nuevo informe de mayo de 1903 el padre Niola se dirige al obispado de manera más enérgica: “me ha costado trabajo

14 “Solicitada. Tiene como fin precaver al firmante de cierta interpretación errónea por la invitación a la recepción del Señor Obispo en Hughes [...] La Dirección de este Establecimiento, encontrando que no sería de su condición asistir a la recepción del Sr. Obispo en Hugues (Plaza), ruega a esa H. Comisión tomar en consideración las causas de las dificultades que, para tal objeto se presentan, sintiendo, sinceramente no poder satisfacer a la invitación amigable del compañero P.J. Barral y distinguida de esa H. Comisión. [...] Jean Joseph Durandó”. Periódico *El Entre Ríos*, 16 de junio de 1901 (Bessón; Maidana, 1999: 51-52).

convertir a tanto espiritista desafiando la ira de Durandó, ya salieron 40 personas de su Establecimiento y aunque soy anciano los combato” (Bessón y Maidana, 1999: 53).

Estos testimonios llevaron a Bessón y Maidana a explicar el fracaso de la Colonia y la expulsión de sus miembros por este ataque de la Iglesia (Bessón y Maidana, 1999: 53). ¿Salían las personas del establecimiento por el accionar de un anciano párroco? La coincidencia temporal entre el período de mayor expulsión de los miembros y los esfuerzos de Niola parecen corroborar la hipótesis planteada por Bessón y Maidana. Pero pensamos que la relación entre ambos fenómenos es más aparente que real.

Siguiendo a Edward Thompson, pensamos que la hegemonía cultural y social que la Iglesia buscaba imponer no impedía el desarrollo de alternativas de un modo automático, sino que “magia” y religión pudieron coexistir, por el contrario, con el significado que las propias experiencias y recursos de las clases subalternas les daban (Thompson, 1995: 13-28). La heterogeneidad de estos sectores sociales en la Colonia haría que las características que el esoterismo adquiere no sean estáticas e invariables frente a la dominación, sino que, por el contrario, sean los mismos sujetos los que redefinan su concepto y significado a través de su resistencia.¹⁵

15 La noción de hegemonía que aquí concebimos no es sinónimo de dominio unilateral y absoluto de un grupo social sobre otro, sino que, siguiendo a Thompson, pone énfasis en la propia *experiencia* de las clases subalternas y su *resistencia* en un determinado marco de lucha. Es decir, resaltamos la dimensión conflictiva de la hegemonía por sobre la idea de la articulación del orden social a través del consenso. Esta última postura sería la de Raymond Williams, para quien la *hegemonía* abarcaría la cultura, la experiencia y la ideología ya que no sería solamente el sistema consciente de creencias, significados y valores impuestos, sino todo el proceso social vivido y organizado prácticamente por estos valores y creencias específicas. Más interesado en los procesos que naturalizan la lucha que en los sujetos en formación, Williams comprendía la hegemonía como el modo de vida general de ideas y prácticas de la totalidad de la vida que permite la dominación dentro de una “cultura común” (Williams, 2001: 245-275).

En efecto, si atendemos a los bríos de la iglesia católica contra todo tipo de prácticas esotéricas como el curanderismo o el espiritismo, podemos observar que estos eran, *grosso modo*, muy débiles. Es conocido que la iglesia católica comenzó un período de degradación institucional luego de 1810, pero ésta se agravó aún más tras 1852, llegando a extremos límites de acefalía en varias diócesis del interior (Di Stefano y Zanatta, 2000: 289). Esto permitía que las autoridades estuvieran bien predisuestas a proteger la libertad de culto frente a las prerrogativas de la Iglesia. Por ejemplo, el presbítero Lorenzo Cot, enviado en 1858 a Suiza con la misión de contratar familias para la Colonia San José, es desautorizado y obligado a volver al país por Urquiza cuando éste se entera de que está exigiendo certificados de fe católica firmados por los párrocos. Los protestantes, por ejemplo, lograron adaptar sus prácticas religiosas eficazmente al contexto local, mientras que las logias masónicas no pudieron ser desarticuladas, lo cual demuestra que las cuestiones religiosas y esotéricas no podían ser obviadas por las autoridades civiles y eclesiásticas (Di Stefano y Zanatta, 2000: 271-272). De igual forma, las prácticas curanderiles seguían circulando libremente, lo cual prueba que los esfuerzos de la Iglesia no eran lo suficientemente efectivos a fines del siglo XIX para erradicar al esoterismo de la colonia durandoniana.

Por lo tanto, no podemos explicar la desestructuración de la Colonia por los ataques de la Iglesia, ni, como vimos, por la violencia ejercida desde los brazos del Estado. Tampoco podemos explicar el fin de la comunidad por los conflictos, rencillas internas o la “falta de respeto” hacia Durandó (Bessón y Maidana, 1999: 19). Si atendemos a la circulación de prácticas, representaciones, esoteristas y clientes *preexistentes* a la comunidad mencionadas en la primera parte de este trabajo, podemos comprender más cabalmente por qué el fin del establecimiento coincide con la muerte del líder en 1916.

Las prácticas y representaciones esotéricas, tradicionales o provenientes del ámbito europeo, daban sentido a los pobladores y, aún más importante, dotaban a Durandó del carisma necesario para ejercer su liderazgo. Ya desde 1910, como mencionamos, la muerte de su mujer Emma lo había llevado a una situación de fuerte frustración y pérdida de significación en materia esotérica. Luego de su muerte en 1916 sólo veinte personas quedaban en el establecimiento y, a pesar de los intentos de su yerno Antonio Ramat y de su lugarteniente Luis Jatón, no pudo ser conducido como antes. Recordemos que aunque su lugarteniente pudiera realizar curaciones y prácticas espiritistas, para las representaciones de estos personajes el poder derivaba siempre en última instancia de Durandó, quien a su vez era sólo un vehículo de la voluntad de Dios. En 1919, por ejemplo, Luis Jatón comenzaba a dudar durante sus prácticas espíritas: “Dios todopoderoso, Creador, te ruego tener el placer de hacerme la gran caridad de escuchar mi pedido en razón de la gran muralla que desgraciadamente tengo elevada entre ti y yo, al punto de no poder entenderte, de no poder verte, y así mismo, de dudar en verdad, si tú eres o ya no estás” (Vernaz, 2000: 115).

Las características que asumía el espiritismo kardeciano en la Colonia, entonces, no eran una cuestión secundaria: vertebraban toda la comunidad desde la cúpula hasta sus bases, dotando de sentido a actividades de lo más variadas en el establecimiento. Pero, cuestión no menor, estas prácticas se asentaron en un contexto social y cultural del esoterismo tradicional argentino sumamente pujante, el cual permitió la articulación social entre la Colonia San José, existente desde su fundación por Urquiza en 1857, y la consolidación del establecimiento de Durandó a partir de 1887. Si hemos seguido este razonamiento correctamente, podemos afirmar que el fin de las representaciones esotéricas de

Juan José Durandó implicó la disgregación de sentido para todos los miembros y, con ello, el fin de la totalidad de la Colonia que había logrado sostenerse durante treinta años.

Aperturas

Con este trabajo hemos sumado un personaje de fines del siglo XIX a la historia del esoterismo en Argentina, que bien puede comprenderse como un impulsor del esoterismo moderno en este período. Esperamos que nuevos hallazgos documentales ayuden a complejizar el mapa cultural de la Argentina en materia esotérica, y que el presente estudio de caso contribuya a integrar, de forma comparativa, un abordaje sobre la taxonomía del esoterismo en el resto de la geografía americana. Además de la Argentina, las ideas espiritistas de Allan Kardec tendrían gran arraigo en otras regiones como, por ejemplo, en México entre ciertos círculos letrados (Chaves, 2013). A partir de casos puntuales podrían establecerse afinidades y diferencias que contribuyan a evidenciar la complejidad de las corrientes esotéricas a una escala regional.

A su vez, quedan numerosos interrogantes que este caso de espiritismo y curanderismo rural de fines del siglo XIX nos deja para el esoterismo moderno argentino. ¿Qué continuaron haciendo los personajes de esta historia, Luis Jatón, Matías Kuttel o Pedro Massera? La Colonia Durandó dejó de existir, pero ¿Circularon por fuera de ésta prácticas u objetos vinculados al espiritismo kardeciano que pudieran haber sido reapropiados por otros personajes? ¿Existe alguna conexión entre este caso y las numerosas organizaciones espiritistas fundadas entre 1850-1900 (Bubello, 2010: 88-89) o la Escuela Científica Basilio, fundada tan sólo un año después de la muerte de Durandó en Argentina?

Bibliografía

- Bakhtin, M. (1974). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barcelona, Barral.
- Bessón, A. R. y Maidana, W. D. (1999). *Durandó. Historia de una comunidad*. Concepción del Uruguay.
- Bubello, J. P. (2005). "El aporte de la historiografía francesa actual en torno al centenario debate sobre el concepto de 'Magia'", en González Mezquita, M. L., *Problemas de Historia Moderna. Cuestiones historiográficas, tendencias en la investigación*, pp. 73-104. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- . (2010). *Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires, Biblos.
- Burucúa, J. E. (2001). *Corderos y elefantes: la sacralidad y la risa en la modernidad clásica —siglos XV-XVII—*. Buenos Aires - Madrid, Miño y Dávila.
- Campagne, F. (2009). *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires, Prometeo.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona, Gedisa.
- Chaves, J. R. (2013). *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. México, Bonilla Artigas - UNAM - Vervuert Iberoamericana.
- De Martino, E. (1965). *Magia y civilización*. Buenos Aires, El Ateneo.
- Di Stéfano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Grijalbo Mondadori.
- Eggs-Mottet, A. (1995). *Les sorciers de Salvan*. Suisse, La Matze.
- Faivre, A. y Needleman, J. (comps.) (2000). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Buenos Aires, Paidós.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona, Paidós.
- Hanegraaff, W., Faivre, A., Van der Broek, R. y Brach, J. (2006). *Dictionary of Gnosis and Western Esoterism*. Leiden - Boston, Brill.

- Hobsbawm, E. (2010). *La era del capital, 1848-1875*. Buenos Aires, Planeta - Crítica.
- Klocker Restano, Á. M. y Haller Maslein de Durriel, S. (2006). *De Suiza a Entre Ríos: testimonios de una comunidad pionera*. Colonia Nueva de Villa Urquiza, Editorial de Entre Ríos.
- Schmit, R. (2008). "Poder político y actores subalternos en Entre Ríos, 1862-1972", *Anuario IEHS*, n° 23, pp. 199-223.
- Thompson, E. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica.
- Vernaz, C. (2000). *Juan José Durandó. Una historia*. Entre Ríos, Gráfica Mitre.
- Weber, M. (2002 [1922]). *Economía y sociedad: esbozo de una sociología comprensiva*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Williams, R. (2001 [1987]). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Capítulo 4

O Brasil Teosófico-Budista na década de 1920

Considerações a respeito da Sociedade Dhâranâ
de Henrique José de Souza

Marcelo Vidaurre Archanjo

Em 1924, no município de Niterói, quando ainda era a capital do Estado do Rio de Janeiro, Henrique José de Souza (1883-1963) e um pequeno grupo de colaboradores constituído por familiares e amigos, fundaram a Sociedade Dhâranâ (Sociedade Teosófica Brasileira STB entre 1928 e 1969; Sociedade Brasileira de Eubiose SBE a partir de 1969). Organização Teosófica por excelência, este grupo não era vinculado à Sociedade Teosófica com sede em Adyar (Índia). A personalidade singular de seu fundador —Henrique José de Souza— caracterizada como uma liderança carismática apoiada em diversos fenômenos espirituais extraordinários, combinada com um forte discurso nacionalista, são a marca registrada desta organização desde sua criação.

Meu objetivo neste artigo é apresentar algumas representações concernentes ao “Budismo Esotérico” articuladas por esta organização em seus quatro primeiros anos de operação (1924-1928: período durante o qual se denominava como Sociedade Dhâranâ). Considero a cultura e o campo religioso Brasileiro como contexto no qual se desenrolam os acontecimentos aqui narrados. A principal fonte

primária aqui utilizada foram artigos publicados entre 1924 e 1928 na revista oficial desta organização (*Revista Dhâranâ*).

Introdução

Meu ponto de partida neste texto é o de que as diversas associações Teosóficas inspiradas nas ideias e ideais espiritualistas elaborados durante a segunda metade do século XIX por H. P. Blavatsky em seus escritos auxiliaram a criação de um ambiente receptivo às ideias e ideais Budistas no Ocidente durante a primeira metade do século XX.

Observando a mídia escrita —revistas e livros— produzida por estas organizações é possível percebermos uma grande idealização do Budismo, cujo objetivo era o de buscar legitimação para determinadas práticas e ideias Esotéricas inovadoras. Acompanhando uma publicação específica —*Revista Dhâranâ*— ao longo de quatro anos (1925-1928), apresentarei algumas representações incidentes sobre o Budismo em uma destas organizações —uma associação caracteristicamente Teosófica atualmente denominada como Sociedade Brasileira de Eubiose (SBE)—.

Associação Dhâranâ. Sociedade Mental Espiritualista

Em 10 de agosto de 1924, no município de Niterói (RJ-Brasil), Henrique José de Souza (Salvador/BA 1883 - São Lourenço/MG 1963) e um pequeno grupo de colaboradores constituído por familiares e amigos criaram uma associação por eles classificada como uma “*sociedade de estudos espiritualistas*” (*Revista Dhâranâ*, 1925: 18) cujo objetivo principal era, conforme publicado em seu primeiro estatuto, “o desenvolvimento mental dos seus associados, para poder difundir entre os mesmos,

os Ensinos Esotericos em geral” (*Revista Dhâranâ*, 1925: 24). Originalmente esta associação adotou o nome de Sociedade Dhâranâ. Em 08 de maio de 1928 alterou sua denominação para Sociedade Teosófica Brasileira (STB). Transferiu sua sede para a cidade do Rio de Janeiro, então capital do Brasil, em 1932 e em 1944 para a turística instância hidromineral de São Lourenço (MG), onde até hoje permanece. Em 1969 o grupo mudou novamente sua denominação, passando a utilizar o nome atual de Sociedade Brasileira de Eubiose (SBE). A liderança do grupo era fortemente centralizada na personalidade carismática de seu fundador, Henrique José de Souza. Em 1963, após seu falecimento, a liderança formal da associação foi transferida para sua 2ª esposa (Helena Jefferson de Souza) e em 1969 a liderança passou a ser exercida pelos quatro filhos do casal (Hélio, Selene, Jefferson e Hermés).

A personalidade singular de Henrique, uma liderança tipicamente carismática sempre envolta por diversos fenômenos espiritualistas considerados extraordinários, combinada com um discurso nacionalista são a marca registrada desta organização desde o seu início. Entretanto, informações sobre a vida de Henrique, particularmente aquelas relativas ao período anterior à fundação da Sociedade Dhâranâ, não são muito precisas. De um modo geral, as narrativas relativas à vida de Henrique pretendem estabelecer uma saga heróica recheada com elementos fantásticos e maravilhosos (Laurentus, 1999; Vidal, 1992).

É reconhecida a presença de ideias e organizações Teosóficas no Brasil desde pelo menos o final do Século XIX (Fortis, 1997). Em 1896 a revista do Clube Coritibano (Curitiba/PR) publicou um artigo com o título “Teosofia e Ocultismo”. Este artigo foi traduzido da *Revue Encyclopédique Larousse* por Dario Vellozo.¹ Em 1909 Dario Vellozo fundou em Curitiba o

1 Maçom, Teósofo, poeta e escritor, nascido no Rio de Janeiro em 1869 e falecido em Curitiba no ano de 1937.

Instituto Neo-Pitagórico, uma organização espiritualista e iniciática existente até os dias atuais, e que compartilha as ideias e ideais de outras organizações congêneres tais como a Sociedade Teosófica (H. P. Blavatsky), o Martinianismo (Louis Claude de Saint-Martin), o Espiritismo Kardecista (Alan Kardec) e a Maçonaria.

De acordo com Fortis (Fortis, 1997), os Teósofos Brasileiros consideram que a primeira Loja Teosófica no Brasil foi fundada em 1902, na cidade de Pelotas/RS. Esta Loja Teosófica inicialmente ocupou o mesmo imóvel no qual funcionava uma organização de Espiritismo Kardecista e era vinculada com a Loja da Sociedade Teosófica de Buenos Aires. A primeira Loja Teosófica no Brasil seguia a linha de pensamento de Annie Besant e Charles Leadbeater, mas não era uma Rama da Sociedade Teosófica sediada em Adyar. Entre 1908 e 1914 esta Loja Teosófica de Pelotas publicou uma revista mensal chamada *Dharmah*.

Em 1910 foi fundada na cidade do Rio de Janeiro a Loja Teosófica Perseverança. Em 1911 diversas Lojas Teosóficas foram fundadas nos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro a partir da Loja Perseverança. Neste mesmo ano a Loja Perseverança começou a publicar a revista *O Teosofista*. Mas foi somente em novembro de 1919 que esta organização Teosófica se vinculou oficialmente à Sociedade Teosófica de Adyar.

É bastante plausível que muitas outras organizações Teosóficas também tenham sido constituídas no Brasil em fins do século XIX e início do século XX. Provavelmente muitas delas estavam vinculadas através de seus membros com o Espiritismo Kardecista, com a Maçonaria e com outras organizações filosófico espiritualistas. É reconhecida a importância que organizações Maçônicas tiveram no Brasil na divulgação de ideias políticas e religiosas, principalmente ideias republicanas e esotérico-ocultistas (Morel, 2001). O que importa enfatizarmos aqui é a permeabilidade do

campo religioso Brasileiro. Existem inúmeros exemplos de como crenças e crentes constantemente se movem através de diferentes religiões (Carvalho, 1994; Trindade, 2000; Magnani, 2000), mixando práticas e ideias, além de criarem novas religiões. A Umbanda, por exemplo, é um desses casos, talvez o mais reconhecido e pesquisado, de mixagem de práticas e ideias religiosas. Sabemos que a Umbanda foi criada no início da década de 1920, resultado de uma composição muito particular de Catolicismo, Espiritismo Kardecista, Crenças Indígenas, Religiões Afro-Brasileiras e Esoterismo Ocidental.

Antes da criação da Sociedade Dhâranâ em 1924, Henrique José de Souza participou da constituição de duas outras organizações semelhantes. A primeira foi no ano de 1905, na cidade de Salvador (BA). Henrique tinha 22 anos e, junto com dois amigos (Teofredo Requião² e Marcolino Magalhães),³ fundou uma associação Teosófica com o nome de Loja Theosófica Alcyone. Inicialmente esta associação Teosófica funcionou na residência do próprio Henrique, sendo depois transferida para a residência de Marcolino Magalhães.

Em 1914, Henrique mudou-se com sua família (sua 1ª esposa Hercília e nove filhos) para a cidade do Rio de Janeiro, então capital federal Brasileira. Em 1916, ele participou na fundação de outra organização, também dedicada ao estudo de temas Teosóficos e Ocultistas. Esta organização teve o nome de Comunhão Esotérica Samyama, editou uma revista com o nome de Veritas e foi dissolvida em 1919.

Com a fundação da Sociedade Dhâranâ (Niterói, 1924) seguiu-se também a criação de uma revista periódica com o nome de *Revista Dhâranâ*. O conjunto de publicações desta revista entre os anos de 1925 e 1973 é composto por 197 nú-

2 Estudante de Medicina.

3 Proprietário de uma chocolataria.

meros, distribuídos em 88 volumes com um total de 4.902 páginas. Na década de 1990 estas revistas foram organizadas e publicadas pela editora da Sociedade Brasileira de Eubiose em 14 tomos encadernados. O conteúdo dos textos, com excessão das imagens, também pode ser encontrado atualmente para download em alguns sites relacionados com a SBE.

Segundo seus editores, o objetivo da *Revista Dhâranâ* era registrar e fazer circular os ensinamentos e os acontecimentos relacionados com a Sociedade Dhâranâ. A *Revista Dhâranâ* era considerada por Henrique como a “jóia preciosa da Obra”. Até o ano de seu falecimento (1963) esta revista teve publicação regular, apresentando, porém, alguns longos intervalos entre determinados volumes —de poucos meses até um ano inteiro—. Atualmente a *Revista Dhâranâ* continua a ser publicada regularmente pela SBE.

Para Henrique, o principal objetivo da *Revista Dhâranâ* era o estabelecimento e a manutenção de vínculos com outras associações congêneres e com pessoas interessadas em temas espiritualistas. A *Revista Dhâranâ* foi um dos principais recursos utilizados pelo grupo para a construção de sua identidade, elaborando ao longo dos anos a memória da associação, ou nos termos do seu fundador, a “história da Obra”.

Além da data de criação da Sociedade Dhâranâ (1924), existem duas outras datas anteriores a esta —denominadas com o termo “efemérides”— e que são bastante valorizadas pelos membros do grupo. Estas “efemérides” estão relacionadas com eventos específicos da vida de Henrique e que são considerados determinantes para a constituição desta organização. Estas três “efemérides” são denominadas como:

— “Fundação Cíclica da Obra” (24 de junho de 1899, Ilha de Itaparica, BA)

— “Fundação Espiritual da Obra” (28 de setembro de 1921, São Lourenço, MG)

— “Fundação Material da Obra” (10 de agosto de 1924, Niterói, RJ)

A categoria nativa *Obra* é fundamental para a compreensão da cosmologia e do sistema ritual deste grupo, assim como para a compreensão da noção de pessoa enquanto uma construção contínua, como um processo que se desenrola ao longo de toda uma vida e que denominam por *iniciação* (Archanjo, 2005). *Obra* tem o sentido de trabalho conjunto sobre Si Mesmo e o Cosmos e também está relacionado com a construção de canais de comunicação entre os mundos material e espiritual.

A primeira destas datas é relativa aos acontecimentos decorrentes da chegada em Salvador (BA), em fevereiro de 1899, de uma companhia teatral vindo de Goa (Índia), composta por jovens artistas que, nas diversas cidades por onde passavam, representavam cenas da “mitologia ocidental” (Vidal, 1992: 8). Destacava-se, neste grupo teatral, uma jovem de nome Helena (Carmem Roldan era o seu nome artístico). Henrique, então com 15 anos de idade, fez amizade com o elenco e passou a freqüentar os ensaios da companhia teatral que aconteciam no teatro de propriedade de seu pai. Certo dia o ator principal faltou ao ensaio e Henrique substituiu-o. Este acontecimento aproximou-o de Helena. Os dois foram passear em Ilhota (uma praia localizada na Ilha de Itaparica), onde morava o avô de Henrique. O passeio dos jovens resultou em um encontro amoroso, denominado pelos membros da associação como *Fundação Cíclica ou Histórica da Obra do Eterno na Face da Terra* (24 de Junho de 1899). Com relação a este acontecimento, Sebastião Vieira Vidal, uma das principais lideranças carismáticas desta organização após o falecimento de Henrique (1963), em uma interpretação tipicamente esotérica, afirma que eles:

... realizaram um Ritual Manusico, presenciado pelo Eterno, metamorfoseado em uma imensa onda, alegorizando o Deus Netuno. Com esse ato, realizaram a Fundação Cíclica da Obra, à guisa da formação da la Veste do Buda do Ciclo, denominada de Dharmakaya. Ela, então, revelou-lhe que o verdadeiro motivo de sua vinda ao Brasil era encontrá-lo e falou-lhe da missão que ambos deveriam realizar. De volta à Salvador, ele decidiu acompanhá-la a Portugal, de onde deveriam seguir viagem até o Norte da Índia e de lá, para Agartha. (Vidal, 1992: 9)

A viagem para Portugal foi realizada a bordo do navio “Minho”, de propriedade da “Royal Mail Pacquet Company”. De acordo com a narrativa corrente no grupo, esta viagem teria sido realizada sem o conhecimento da família de Henrique. Em Lisboa, os jovens amantes ficaram hospedados na residência de um casal vinculado ao ambiente esotérico. Não existem referências precisas na associação sobre este casal, tais como nomes, locais de residência, se eram vinculados a alguma organização esotérica. Durante um passeio no centro de Lisboa, Helena foi atropelada por uma carruagem e morreu. O casal decide contar para Henrique que Helena o havia abandonado e que agora ele deveria seguir viagem sozinho até a Índia. Henrique continuou sua viagem em direção ao Oriente em companhia do casal e sem conhecimento do falecimento de Helena. O roteiro da viagem de navio seguiu através do Egito (Cairo), atravessando o Canal de Suez, cruzando o Golfo Pérsico e o Mar da Arábia e, finalmente, chegando à Índia (Goa), onde o casal possuía uma confortável residência. Deste local, eles partiram em direção a Colombo, capital do Ceilão (Sri Lanka), seguindo viagem para Calcutá, de onde tomaram o rumo do norte da Índia. No percurso até Cachemira passaram por diversas cidades, entre elas:

Allahabad, Delhi, Simllah, Leh, alcançando Srinagar durante o mês de Setembro de 1899.

Não podemos deixar de oferecer aos leitores alguns informes turísticos a respeito de Srinagar, seu templo e arredores... [em Srinagar] reinou um dia o filho do rei Assoca.

Alguns dias antes de a comitiva dar ingresso no Templo, procurou visitar lugares interessantes da região, inclusive o famoso “Trono de Salomão”, erigido no topo da Montanha Sagrada. Nesse lugar existia um templo budista, que foi destruído por indus revoltados durante a luta havida entre brâmanes e budistas. Ainda são vistas as suas ruínas, que dizem bem das riquezas internas e externas de tão suntuoso templo.

Visitou-se também a cidade de Leh, capital de Ladack, onde teria nascido Gessar Khan. Dizia-se que o Maharajá era descendente do referido guerreiro... Em certa ocasião, a comitiva, visitando as rochas e ermidas dos arredores de Leh, teve ocasião de se deparar, em uma delas, com a figura de um gigantesco leão, que os nativos dizem representar o mesmo guerreiro.

Perto do templo de Buda e de Dukkar, a mãe do mundo (a Divina Mãe), ergue-se um templo primorosamente decorado, e que à mesma deusa é dedicado... existem formosos afrescos, com sete Bodhisattvas, sendo Maitréia o último. Este, como no referido mosteiro tibetano, tem a face branca, para indicar que “virá do Ocidente”. Donde se lhe dar o nome de “Buda Branco do Ocidente”. E por trás do trono, figura uma grande ferradura —símbolo de Kalki avatara ou Cavallo Branco—.

Esse Templo se acha ornado de um modo todo diferente dos outros. E nele transpira a idéia de algo que se aproxima a passos agigantados, na razão de um novo ciclo para o Mundo. Maitrêia e Shamballah! São nomes repetidos em quase todas as bocas. As tradições vêm de longínquas distâncias, como se dissesse da Mongólia exterior, atravessando todo o deserto de Gobi, atingindo o Tibete, propriamente dito, e finalmente o Norte da Índia.⁴

As narrativas correntes na associação a respeito da vida e dos feitos de Henrique fundem o mítico e o histórico. Diversas vezes participei de conversas com membros da SBE na qual questionavam até que ponto tal viagem teria realmente acontecido. Porém, o fato dela ter “realmente acontecido” não é algo que coloque em dúvida —para os membros da associação— os simbolismos desta enquanto uma “*viagem iniciática*” de um adolescente ao norte da Índia. Para os membros da SBE, estes acontecimentos constituem sua história —de Henrique e da associação—. Ser recheada com eventos considerados enigmáticos e misteriosos é algo que agrega valor aos acontecimentos.

A segunda “efeméride”, referente ao dia 28 de Setembro de 1921, corresponde à “Fundação Espiritual da Obra”. Existem algumas narrativas sobre esta “efeméride”. A primeira que encontrei foi publicada na Revista Dhâranâ de junho/julho/agosto 1927. No artigo “Contribuições para a Futura História da ‘Sociedade Dhâranâ’”, Ferreira⁵ (1927: 9) relata que:

4 Esta longa citação foi extraída de um texto intitulado “Misteriosa Viagem de um Adolescente ao Norte da Índia”, de autoria de “Laurentus”, publicado originalmente na Revista Dhâranâ e reproduzido integralmente em um pequeno libreto distribuído durante a 51a Convenção da SBE na cidade de São Lourenço entre os dias 23 e 27 de fevereiro de 1999. Nesta mesma data a SBE estava comemorando os 100 anos decorridos destes acontecimentos.

5 Antonio Castaño Ferreira (engenheiro agrícola) foi durante muitos anos um dos principais colaboradores intelectuais da associação. Organizava diversos cursos sobre temas “iniciáticos” para

... Os phenomenos mais extraordinários o cercam [Henrique], chamando-lhe a atenção para que se não esquecesse da sua grande tarefa em elaboração. Em sua residencia na rua Martins Penna nº3, na capital da Republica, recomeçaram com energia nova, mil casos interessantes.

Mensagens nocturnas, retratos de Henrique encontrados dentro de crystaleiras fechadas à chaves, com estas pelo lado de dentro.

De uma feita, o casal desperta com estranhas sensações na pelle: eram petalas de rosas espalhadas sobre elle, por mãos mysteriosas...

Uma das mensagens apparecidas dentro de uma crystaleira, ordenava que a familia sahisse immediatamente d'aquella casa. Obedientes, deixaram a casa, e se mudaram para Nictheroy, rua Santa Rosa, numero 426...

Antes porém, dessa mudança, tendo necessidade de tratamento, foi á São Lourenço fazer uma estação de aguas, levando em sua companhia, sua filha Helena, também adoentada.

Na pensão São Benedicto, pertencente ao Sr. Antonio de tal, vulgo Antoninho, hoje commerciante de porcos

os associados. É autor de inúmeros artigos na Revista Dhâranâ e de variados textos de circulação interna. Segundo informações publicadas em algumas revistas Dhâranâ, Ferreira teria nascido em São Paulo, em 08 de novembro de 1903, e falecido em 27 de janeiro de 1957. Seria filho de João Augusto das Neves Ferreira (português) e de Agostinha Castaño Ferreira (espanhola), tendo como irmãs Clementina Ferreira de Sá (nascida no Rio de Janeiro) e Helena Jefferson Ferreira (nascida em Minas Gerais). Helena Jefferson Ferreira teria se casado com Henrique José de Souza passando a chamar-se Helena Jefferson de Souza. Esta é uma das versões publicadas em Dhâranâ para o segundo casamento de Henrique.

e alli muito conhecido, logo nos primeiros dias da sua estadia, começaram á se fazer sentir os phenomenos produzidos pelas forças occultas que o cercam, muito admirados deixando á todos os que os presenciavam.

N'uma noite estando o dono da casa extraindo recibos dos hospedes e Henrique do outro lado conversando, uma grande pedra cahiu sobre a mesa entre as jarras que a ornavam, sem causar damno algum. Olham assombrados para Henrique, que nessas ocasiões fica um pouco alterado, e incontinenti correm á janela para ver se havia alguém do lado de fora. Ninguem havia alli. A pensão era situada no plateau de um morro afastado do centro da cidade. Tomaram tal vulto os phenomenos, que o dono da pensão affirmou serem elles produzidos por Henrique, porque até então nada de anormal alli succedera. Nessa occasião, um dos hospedes aterrorisado abandonou São Lourenço. Certa vez, após o jantar, Helena lembrou-se de que não trouxera um objecto necessario, que ficara por esquecimento em Martins Penna. O resultado não se fez esperar, pois o objecto foi materialisado alli na frente de todos.

Nesta primeira narrativa referente aos eventos ocorridos no dia 28 de setembro de 1921, observamos várias referências aos fenômenos que envolveram esta visita de Henrique e de sua filha Helena à instância hidromineral de São Lourenço (MG). O texto é interessante para percebermos a importância atribuída a estes fenômenos pelos associados da SBE e, de maneira geral, o lugar que os fenômenos mágico-religiosos extraordinários ocupam no imaginário social brasileiro, qualquer que seja seu extrato econômico e/ou sociocultural (Sodré, 1994). Narrativas correntes na associação a respeito da infância de Henrique são recheadas de casos fantásticos e de

fenômenos inexplicáveis. É atribuída a Henrique a capacidade de estabelecer e manter contato com o sobrenatural, com o mundo espiritual, com os “*mundos interiores*” (termo utilizado pelo grupo). A atribuição da capacidade de estabelecer e de manter os vínculos entre esses dois mundos —o “material” e o “espiritual”, o “aqui e agora” e o “além”, a “face da terra” e os “mundos subterrâneos”— é o que fundamenta e sustenta a posição singular de Henrique na associação.

Existem outras narrativas sobre a Fundação Espiritual da Obra. A *Revista Dhâranâ* (1932, n. 71 janeiro/março e n. 72 abril/junho), publicou uma série de fotografias da terceira visita de Henrique à “Montanha Sagrada”, em São Lourenço (MG). Realizada entre os meses de agosto e setembro de 1931, esta viagem foi realizada na companhia de vários de seus filhos e filhas, de Antonio Castaño Ferreira (na época bibliotecário da STB) e de Tancredo Alcantara Gomes⁶ (vice-presidente da STB), ao “lugar onde ha nove anos atrás (1921) Henrique e Helena estiveram por sua vez primeira e que se pode dizer, teve início a missão em que a STB se acha empenhada” (*Revista Dhâranâ*, no 71, 1932: 49).

Referindo-se à sua permanência em São Lourenço, Henrique afirma que escreveu a seguinte mensagem no livro de visitas do Hotel Miranda:

A primeira vez que pisei este solo abençoado foi em 1921, quando atendendo à Voz interna ou da Consciência, busquei este recanto maravilhoso de nossa Pátria, onde a natureza sempre em festa, não cessa de cantar os seus reais valores!...

6 Nascido em 28 de novembro de 1876 e falecido em 09 de abril de 1935. Capitão de Mar e Guerra, participou da associação desde seu início, foi Vice-Presidente da Sociedade Dhâranâ e Presidente da Sociedade Teosófica Brasileira durante vários anos, até seu falecimento. Era considerado por Henrique como uma de suas “duas colunas”; a outra era Antonio Castaño Ferreira.

Hospedamo-nos —eu e Helena— na então “Pensão São Benedito”, ou seja, aquele mesmo velho casarão que daqui se vê sobre o morro fronteiro ao “Bairro Carioca”.

Ai tiveram lugar os mais transcendentos fatos que imaginar se possa! E... por isso mesmo, exige a Razão que tais fatos continuem entesourados no escrínio de nossas almas, a menos que, aqueles que os presenciaram, usem profanar o grande mistério dos deuses!

... Dessa vez, porém, vimos não só acoissados pela grande dôr que acaba de dilacerar as nossas almas [referindo-se ao falecimento de sua esposa Hercília], como também, render homenagens ao sacrosanto lugar, onde há dez anos o “Fogo Sagrado” descendo sobre a sarça ardente —tal como aconteceu a Moisés— assim falou:

Detem-te aqui! Este é o lugar santificado pelos deuses invisíveis —os mesmos que, doravante, guiarão teus passos pela grande Vereda da Vida... pela qual, fatalmente, outros te hão de seguir!...

Para os que te não compreenderem, esse “Fogo Misterioso”, que outro não é, sinão, o da “Sabedoria Divina”, continuará como “Igneo elemento” que, pelo formidável metabolismo ocasionado no seio da Mãe-Terra, converte-se em “Águas miraculosas”, que curam ou aliviam os sofredores do corpo; enquanto que o outro, é o “Verbo Solar” ou divino, com que tantas outras privilegiadas bôcas, no passado, no presente e no futuro, curaram e curarão sempre os “doentes do Espírito”...!

E a “Voz do Igneo Elemento” continuou: Toma as tuas ferramentas de obreiro do “Edifício Humano”, pois que,

dentro em pouco dareis inicio à construção de um outro Edifício de grandeza inconcebível —que os “Deuses imortais” desejam seja Ele erguido neste privilegiado Paiz... que vai abrir uma nova pagina na Historia das humanas civilizações!...

E a Voz emudeceu... fazendo-se apenas ouvir o ruído enigmático da Natureza sempre em festa...! (Revista Dhâranâ, no 77, julho/setembro, 1933: 220-221)

Muitos anos depois, Vidal (1992: 2) fez as seguintes considerações sobre os acontecimentos que envolveram a Fundação Espiritual da Obra:

No endereço da rua Martins Pena nº 3, começaram a se manifestar com grande intensidade essas forças: grãos de cereais eram jogados nas pernas das crianças; mensagens apareciam em lugares inesperados; conselhos escritos a carvão nas capas das revistas; retratos de JHS⁷ dentro de cristaleira fechada a chave e com a chave pelo lado de dentro e muitos outros casos. Uma dessas mensagens aconselhava JHS a fazer uma estação de águas, na Estância de São Lourenço, Minas Gerais, e que deveria acompanhá-lo a jovem Helena, que também se achava com a saúde debilitada. Esse fator levou-os a vir a São Lourenço firmar a saúde, a fim de resistirem ao trabalho que iria se processar.

7 No grupo pesquisado, Henrique José de Souza é usualmente chamado como “Professor”, “Professor Henrique”, “O Mestre” e “JHS”. Durante sua vida Henrique produziu uma enorme quantidade de textos, as “Cartas Revelação”. Muitas dessas “Cartas” são assinadas com as iniciais JHS. Acredita-se que, de acordo com o nome utilizado por Henrique para assinar seus textos, ele estava em sintonia com diferentes “graus de consciência”. “Henrique Jose de Souza”, “JHS”, “Akbel” e “Baal-Bey” dentre outros.

Hospedaram-se na Pensão São Benedito, onde hoje se acha o Templo. Nesse local, os Jinas através do Mestre, promoveram muitos fenômenos, chamando a atenção dos habitantes locais, com curas consideradas milagrosas, previsões, conselhos, etcétera, o que fortaleceu sua imagem de Homem Superior, respeitado por todos e procurado por um número crescente daqueles que passavam por grandes angústias.

O trabalho geminado inspirou irem passear no Morro da Esperança, nas terras da Fazenda Santa Helena, do oficial de marinha Heráclito Moreira. Durante o trajeto, apareceu-lhes a Figura do Senhor das Idades e no cume do Morro a expressão do Sumo-Pontífice Cósmico, dando uma tônica ritualística ao local. Chegando a um lugar onde há umas pedras, os animais que os conduziam, pararam e não seguiram adiante. Entendendo a parada das montarias, os Gêmeos apearam e foram respeitosamente até as pedras onde, obedecendo à luz interna, acenderam sobre uma pedra, à guisa de altar, um círio ou vela. Levados a um êxtase cósmico, ambos prestaram um juramento, correndo o risco de criar a Obra do Eterno no Ocidente, fazendo com que se tornasse existente o que era inexistente para a evolução espiritual do mundo. Esse juramento constituiu para a Lei, a 1ª União Mística do Pai e Mãe Universais e a fusão espiritual do Oriente com o Ocidente.

Motivados pelos estranhos “fenômenos sobrenaturais”, Henrique e Helena, pai e filha, viajaram para a instância hidromineral de São Lourenço/MG. Lá eles executaram uma “cerimônia”, um “ritual”, no qual se comprometem com o “sagrado” a realizar a “Obra do Eterno no Ocidente”.

Alguns anos mais tarde esta história será narrada de outra maneira. Henrique e Helena não mais serão denominados como “pai” e “filha” e sim como “marido” e “esposa”. O relacionamento entre Henrique e Helena —pai/filha e marido/esposa— é um dos assuntos mais controversos da associação, merecendo um artigo específico sobre o assunto.

Estas duas primeiras narrativas sobre as Fundações Cíclica e Espiritual da Obra fornecem aos associados alguns elementos míticos que fundamentam esotericamente a construção de dois dos três Templos da associação nas cidades de Itaparica/BA e São Lourenço/MG. O terceiro Templo da associação está localizado na cidade de Xavantina (MT) e possui estreita relação, segundo acreditam, com a cidade de Niterói (RJ) e com o Tibet (!).

Depois de retornar de São Lourenço/MG, Henrique e sua família se mudaram para uma residência na cidade de Niterói (RJ). Nesta cidade ocorreu a terceira das Fundações e a criação jurídica da associação. Henrique e sua família passaram a residir no bairro de classe média de Santa Rosa, em uma típica casa de pavimento único, situada no centro de um amplo terreno.

Sobre esta terceira Fundação da Obra, o artigo escrito por A. C. Ferreira (*Revista Dhâranâ*, 1927, junho/julho/agosto, pp. 2-15), traz um longo trecho dedicado aos eventos relacionados com a criação jurídica da Sociedade Dhâranâ, que é denominada pela expressão Fundação Material da Obra.

... como nasceu a nova Obra que é Dharana; No dia do aniversário natalício de seu filho mais velho, [Alberto] que acabava de servir como sorteado no Forte do Vigia, HJS convidou-o para um jantar, festejando assim em família a data do seu nascimento.

Dentre os convidados do rapaz, destacava-se o Tenente C. Colens, que fazia e faz parte ainda da guarnição

daquelle forte, como mechanico. Com elle vieram as suas filhas Osiris e Isis, que tiveram, especialmente Osiris, importante papel como veremos mais adeante.

Quando o Tenente Colens ia entrando na casa de HJS (era a primeira vez que alli ia), viu um ancião sentado em um rustico banco que havia no jardim, junto ao portão que dava para a rua. Olhando casualmente, notou um anel emblematico, sobrepujado de bellíssima esmeralda.

Julgando tratar-se de um medico, perguntou-lhe Colens se havia algum doente em casa. O velho sorrindo, respondeu-lhe —“absolutamente; pode entrar que estão à sua espera”.

O Tenente Colens logo que entrou relatou o ocorrido. Admirados os presentes, inclusive HJS foram verificar quem era o intruso, mas este havia desaparecido mysteriosamente.

Não havia duvida: fôra uma manifestação dos djins, como tantas outras estudadas magnificamente por Mario Roso de Luna em suas magistraes obras.

À noite, depois do jantar, contaram aos novos amigos os acontecimentos anormaes da vida de Henrique.

O Tenente Colens disse ser dedicado ao hypnotismo e que sua filha Osiris era um excellente sujet, como se promptificava a demonstrar. HJS interveiu suggerindo a idéa de transferirem a experiencia para o domingo seguinte, porque apos o jantar eram perigosos taes esforços. No dia aprasado, ainda à conselho de

Henrique, a moça foi magnetisada (não hypnotisada, como queria seu pae), porque isso é menos prejudicial ao sujet, como sabem todos os occultistas.

... Osiris, magnetisada, começou a fazer o que lhe era ordenado pelo operador (seu pae), como nos vulgares casos de experimentação.

De repente, porem, deixa de obedecer e dirige-se aos assistentes, falando-lhes longamente n'uma lingua estranha.

HJS recebe uma mensagem psychographica que lhe dizia tratar-se de uma sacerdotiza thibetana, que se expremia em pali, e terminava com a phrase: "É chegado o momento".

A jovem, ainda sob o estranho dominio tomou a posição sagrada do Loto (Padmasana), em frente a uma imagem do Senhor Gautama, o Buddha (presente feito a HJS por um amigo), fazendo varias reverencias.

Ao levantar-se dirigiu-se a Henrique e procurou fazer-se entender pela mimica, que elle devia ir ao piano.

Obedecendo, elle ahi sentou-se e tocado por occulta força, executou um mysterioso bailado de estilo oriental, que a sacerdotiza acompanhou com asanas maravilhosas e ignoradas dos occidentaes, incapazes que são de imital-as, tal a difficil technica das posições.

Neste trecho inicial da narrativa, percebemos a presença de algumas práticas usuais nos ambientes esotéricos e ocultistas de finais do século XIX e início do século XX, tais como o

hipnotismo, o magnetismo (mesmerismo) e a psicografia. Também podemos perceber a ausência do uso do termo possessão para definir o fenômeno ocorrido com a jovem Osiris. Existem numerosos estudos a respeito dos conflitos existentes no início do século XX entre os fenômenos religiosos de possessão-incorporação nas religiões Afro-Brasileiras e os ideais de uma sociedade que se deseja moderna. A narrativa continua:

Dansando com os pés descalços, apoiando-se simplesmente na ponta dos dedos, girava rapidamente, qual uma phantastica bailadeira. Enroscada como uma serpente, parou ante o Buddha, ao ser ferido o ultimo acorde da musica. Erguendo-se, por fim, durante meia hora, fez uma oração acompanhada de expressivos gestos que, quasi traduziam as palavras da lingua estranha que fallava.

A emoção dos presentes foi extraordinaria! Terminou ahi a primeira demonstração coroada de um exito muito além da esperança que animava os experimentadores.

As demais reuniões foram idênticas, até que, em certo domingo, uma vibração diferente por Osiris, convida com asanas e gestos a Henrique para ir até junto da imagem do Buddha. Ahi chegando, elle é tomado por idêntica vibração e diz palavras de sabedoria, explicando o motivo da vinda das sacerdotizas e do papel que elle, Henrique, ia representar no mundo. Ordenou que se formasse em Nictheroy um centro espiritualista cujo nome devia ser Dharana.

A Entidade, ao terminar abençoou aos que alli se achavam e retirou-se.

Por intermedio de Osiris (o Sol Espiritual), veio a primeira vibração para a fundação de Dharana. O valor kabbalístico do nome, deu-lhe a gloria de servir de canal ao Verbo Solar.

A luz de Osiris se manifestou e foi uma pegada luminosa na estrada sombria; foi um marco fulgurante, indicando o caminho aos batedores que vão assinalando o trilho por onde passará a pleiade gloriosa que encerrará o Cyclo Aryano.

Desde o inicio, fomos prevenidos de que se não tratava de personalidades defuntas, mas de entidades vivas que habitam nos mysteriosos Templos do Thibet e da India do Norte, e que do Egypto, uma Irmandade, reliquia do saber Atlante, vibrava intensamente comnosco.

Essa Fraternidade, tem uma importantissima tarefa no mundo e della sahira Henrique, em companhia de alguns outros, em vida, já ha muito passada, para uma grande missão.

A outra Fraternidade é Aryana e Turaniana.

Além dos Himalayas, ao oéste, existe um Paiz mysterioso e subterraneo, com canaes por toda a terra; é o coração do mundo. Os tuneis são veias e arterias. Nesse recondito occulto aos olhos profanadores dos homens, vivem os Bhante-Jaul. Seu Chefe, o Java Aleim ou Maha Chohan, é o Grande Sol que illumina a mente dos homens de boa vontade.

Foi por ordem desses grandes Seres que Dharana foi fundada no Brasil, na cidade chamada Nictheroy.

As primeiras sessões de Dharana, foram quasi só de phenomenos demonstrativos de poderes occultos dos homens e da existencia de seres que vivem na quarta dimensão.

Apesar de indicar a prática da “psicografia”, o autor do relato não descuida em estabelecer sua distinção quando se refere aos “fenômenos espíritas”, buscando sempre aproximar-se daquelas representações próprias ao universo Teosófico de Mme Blavatsky.

Castañó Ferreira (Ferreira, 1927: 10) também se ocupa em explicar que esses fenômenos espirituais não estavam relacionados com os espíritos dos mortos (tais como ocorrem na Umbanda e no Kardecismo), pois “não se tratava de personalidades defuntas, mas de entidades vivas que habitam nos mysteriosos Templos do Thibet e da Índia do Norte, e que do Egypto, uma Irmandade, relíquia do saber Atlante, vibrava intensamente conosco”. Referências ao Egito antigo, ao Norte da Índia e ao Himalaia eram utilizadas de maneira recorrente no sentido de legitimar e a agregar valor ao tipo de conhecimento que era transmitido pelo grupo aos seus iniciados.

Também é possível percebermos que, para os associados, constantes referências às religiões do Extremo Oriente, assim como às do Oriente Médio, agregavam valor aos relatos. Outra característica recorrente é a apresentação de “fatos misteriosos” com sua seqüente “interpretação” pelo autor do artigo, como uma estratégia narrativa bastante valorizada pelos membros do grupo. Diversos relatos encontrados sobre a Fundação Material da Obra nos informam que “sete rituais” antecederam o registro civil da associação. A partir da data de aniversário de Alberto, (domingo, 22 de junho de 1924, 1ª reunião) os domingos seguintes foram todos marcados por “reuniões/rituais” onde diversos fenômenos compreendidos como sendo de “ordem transcendente” ocorreram perante a

assistência de várias pessoas e a da imprensa local. Vidal (1992) descreve essas reuniões da seguinte maneira:

— 1924: 29 de junho (2ª reunião). Isis, Osiris e o Tenente Colens retornaram à casa de Henrique e realizou-se um “ritual” composto por duas partes. Na primeira foram dados “ensinamentos” e “explicações” sobre a doutrina Teosófica. Na segunda parte, a jovem Osiris adotou gestos, posturas e movimentos não usuais da jovem e convidou Henrique para entrar em uma sala onde existia uma imagem de um Buda. Na sala, Henrique apresentou-se como um “mensageiro da sabedoria enviada pelos mestres” e falou sobre seu objetivo de fundar um núcleo mental-espiritualista na cidade de Niterói com o nome de Dhâranâ. Osiris conduziu Henrique até o piano no qual executou uma música de “inspiração oriental”, sendo acompanhado pelos bailados de Osiris.

— 1924: 06 de julho (3ª reunião). Esta reunião e as seguintes começaram com uma “mentalização” realizada por sete pessoas pré-indicadas. Depois foram transmitidas diversas palavras de “ânimo, conforto e incentivo” para a continuação da Obra que se iniciava materialmente. Acredita-se que as palavras foram ditas por sete “consciências” diferentes, cada uma relacionada com um planeta (Sol, Lua, Marte, Mercúrio, Júpiter, Vênus e Saturno) e suas correspondências astrológicas.

— 1924: 13 de julho (4ª reunião). Esta reunião, assim como as seguintes, teve início com uma “corrente mental” realizada por sete pessoas. Depois foram transmitidas as usuais palavras de “ânimo e conforto” relacionadas com o planeta representado no dia.

— 1924: 20 de julho (5ª reunião). Desta sessão é o autor afirma que era possível perceber o desinteresse do público pelo que era falado.

— 1924: 27 de julho (6ª reunião). A partir deste dia instituiu-se, por “indicação” do planeta do dia, que fosse realizada outra “mentalização coletiva” diária às 20 horas. Foi instituída uma “mentalização” que é realizada até os dias atuais e que consiste em um globo azul com as letras P, A e X inscritas em amarelo ouro. Seu significado estaria relacionado com a palavra “paxa” cujo significado em sânscrito seria: “agir em concerto, tomar parte em determinada coisa”.

— 1924: 03 de agosto (7ª reunião). Nesta reunião ficou determinado que no domingo seguinte ocorreria a criação de uma associação civil em seus aspectos legais, com a elaboração de uma ata de fundação e de um estatuto social.

Em um trecho da Ata de Reunião do dia 10 de agosto de 1924, reproduzido por Vidal (Vidal, 1992: 21), encontramos que os dias da semana, assim como as horas do dia, eram relacionados com determinados planetas, de acordo com uma compreensão astrológica característica deste tipo de “esoterismo”. Na Ata de Reunião consta o seguinte:

Aos dez dias do mês de agosto de 1924, domingo às 3 horas da tarde, dia do Sol e hora relacionada com o Tatwa de Mercúrio, estando quatorze pessoas reunidas, cujas assinaturas constam da Ata lavrada nesse glorioso dia, foi fundada materialmente nossa Obra, como entidade civil, no prédio já conhecido de todos, à rua Santa Rosa, 426, na cidade de Niterói, capital do Estado do Rio de

Janeiro, Brasil, recebendo a denominação de “Dhâranâ - Sociedade Mental Espiritualista”.

Após a realização desta série de “reuniões/rituais” foi criada a Sociedade Dhâranâ. A característica distintiva desta terceira Fundação, denominada como Fundação Material da Obra, foi o seu caráter público. Se a primeira Fundação foi realizada por um casal —Henrique e Helena— e a segunda pela família de Henrique, a terceira Fundação foi realizada com a presença de familiares, amigos próximos e do público.

O Budismo Tibetano em Dhâranâ

Acompanhando as representações referentes ao Budismo que foram publicadas em nove volumes da *Revista Dhâranâ* entre os anos de 1925 e 1928 penso que é possível compreendermos que tipo de crenças e comportamentos eram classificados como Budistas e, por este motivo, amplamente valorizados. Os nove volumes da *Revista Dhâranâ* tinham cerca de trinta páginas cada um e eram compostos por dez seções. Em todos estes volumes, o Budismo é tema fundamental em relação à construção da identidade deste grupo.

Revista Dhâranâ - 1925 - agosto/dezembro - número 0

Em um longo artigo, após considerar os supostos problemas morais e éticos do mundo contemporâneo, o autor conclue que o Budismo é a melhor solução para alavancar o “progresso espiritual da humanidade”. O Budismo é definido e classificado como uma “ciência eterna e sagrada” composta por “ensinamentos teóricos e práticos” e não como uma religião. Sidarta Gautama é citado como o principal modelo de uma vida baseada na verdade. Budha é definido

como alguém que, através de prática e da reflexão teórica da doutrina Budista, conseguiu compreender o alcance desta “ciência eterna e sagrada”. Desde as primeiras referências ao Budismo publicadas na revista, podemos perceber que essa religião era alvo de grande idealização.

Somos nós, homens, que criamos este ambiente de horror e desespero que após quisermos conjurar com palavras e atos, mas, que por esse meio não ficará destruído. É o tempo, portanto, de voltarmos as nossas vistas para os assuntos que consultam ao progresso espiritual dos homens. Devemos procurar os caminhos que nos conduzem àqueles conhecimentos e pedir o auxílio dos que podem prestá-lo com vantagem e segurança. No Oriente, encontramos a sabedoria Filosófica e Religiosa que difunde pelo mundo inteiro os ensinamentos teóricos e práticos, para o estudo da Ciência Eterna e Sagrada. Quando o Príncipe Sidharta apareceu nas Índias para esclarecer os pontos controversos das especulações doutrinárias, as suas palavras não foram de pronto compreendidas. Os “bramanistas” e os “sakyas”, os “vedantistas”, etcétera, não puderam admitir que Sidarta pusesse de lado a “forma” das suas doutrinas e desejasse tão somente a divulgação da sua essência.

E à medida que Sidarta espalhava os seus ensinamentos, iluminava com a sua sabedoria os caminhos que conduziam à VERDADE, vindo-lhe daí o cognome “BUDHA”, que quer dizer “ILUMINADO”. Ser “Budha”, portanto, é ter realizado esta iluminação e compreendido o alcance da sua doutrina, praticando-a com perseverança e com esclarecida consciência. Eis porque nas Índias os grandes iniciados são denominados “Budhas”,

ou seres que conseguiram, pela perfeição intensa do seu caráter, realizar a conquista suprema da Espiritualidade, ou seja, atingir quase o término da sua paciente e acidentada peregrinação. As várias maneiras de cada um expressar o culto externo da sua religião dependem da época e do preparo intelectual da humanidade. As religiões também evoluem, acompanhando pari-passu o avanço progressivo dos povos. Os próprios Instrutores da Humanidade comparecem à Terra segundo as necessidades desta...

Se o Budhismo fosse de fato uma religião, em toda a plenitude do vocábulo, a Sociedade “Dhâranâ” não hesitaria em perfilá-la, atendendo à pureza dos seus ensinamentos, à elevação das suas exigências e à fraternidade dos seus costumes, sendo, portanto, um conjunto harmônico de focos luminosos que iluminam os caminhos da morada do Nosso Pai Celestial. É, como já vimos, uma “filosofia científica e religiosa”, que nos torna ILUMINADOS... Para nós (ocidentais), talvez tenha o Budhismo o defeito de não ser “parisiense”, mas deveis ter sempre em mente que a Filosofia do Espírito nasceu nas Índias.

O primeiro número da *Revista Dhâranâ* termina com uma “Saudação de um Mestre” do “Oriente” à Sociedade Dhâranâ, na qual também fazem referências a vinda futura e próxima do “Supremo Instrutor do Mundo”. Esta Saudação termina com uma expressão usual no Budismo Tibetano “Om Mani Padme Hum”.⁸

8 Este mantra tibetano de seis sílabas é associado no Budismo Tibetano com o Bodhisattva Avalokitesvara. Seu significado está associado com a Flor de Lótus que nasce na água lamacenta. Uma referência às qualidades superiores da mente que podem ser despertadas durante uma existência humana. Este mantra continua a ser recitado na associação em alguns momentos rituais coletivos e em práticas meditativas individuais.

Na segunda edição da revista foi publicado uma poesia de Olavo Bilac a respeito do Budha denominada “A Missão de Purna - do evangelho de Buddha”. Além deste poema, também foi publicado um artigo com o título de “O Dia do Lotus Azul de Dhâranâ”. Este artigo fez referência à consagração dos “primeiros irmãos que aderiram à causa do Budhismo no Brasil”, afirmando que a Associação Dhâranâ estava vinculada com determinadas Confrarias Budhistas do Oriente, definindo-se como “Quinta Rama, que é “Dhâranâ”, das Confrarias Budhistas do Norte das Índias e do Tibet”. Neste artigo também era descrito o ritual de Consagração Budhista realizado na Associação Dhâranâ, e a existência de uma “imagem do Senhor Gautama, o Buddha” no interior do Santuário da Associação Dhâranâ.

Esta festa altamente significativa e impressionante, realizada pela Sociedade “Dhâranâ”, findou às 22 e meia horas deixando em todos os assistentes profunda e consoladora impressão. Com ela fica instituída, real e definitivamente, a filosofia budhista em território pátrio, filosofia esta que tem por fim fazer com que cada um de nós envide os esforços para amar a Deus acima de tudo dentro de nós mesmos e repartir as vantagens dessa descoberta, com todos os nossos irmãos em humanidade, que não conseguiram ainda semelhante realização. Foram consagrados sete irmãos nesse dia e mais sete em igual data de Fevereiro. Como vêem os nossos irmãos, o Ideal de Progresso e de Perfeição em prol da humanidade marcha devagar, porém, não para.

O primeiro artigo da terceira edição da revista tinha como título “A questão importante da vinda do instrutor” e abordava as discórdias referentes à indicação pelos dirigentes da Sociedade Teosófica com sede em Adyar (Índia) do jovem Indú Krishnamurti como o futuro Avatara (encarnação divina). Os dirigentes de Dhâranâ declaravam sua posição contrária à indicação de Krishnamurti como Avatara e instrutor do Mundo, reiterando sua posição de que “Ele, o Buddha, baixará ao Mundo, quer queiram, quer não, mas em dia, hora e pessoa não designados, tal como Ele próprio o disse: “... Mas do dia e da hora, ninguém o sabe, nem os anjos do céu, mas somente o Pai” citando em seguida uma passagem da Bíblia cristã a fim de legitimar sua afirmação anterior. Em outra seção desta mesma edição, respondendo a pergunta de leitores, afirma-se que a Sociedade Dhâranâ:

... foi simultaneamente criada com outras seis (espalhadas pelo mundo), por uma Confraria Buddhista que tem sede em uma das cidades sagradas do Norte das Índias e do Tibete, na Ásia. As outras estão respectivamente situadas no Egito, Japão, Índia, América do Norte, Rússia e Alemanha. Ocupamos o quinto lugar nessa distribuição.

Outros artigos publicados nesta edição afirmavam repetidamente que o principal motivo da existência da Sociedade Dhâranâ era preparar o advento do Budha no Brasil. Na transcrição de uma palestra proferida por um integrante da associação, o Comandante Cícero dos Santos, Diretor-social de Dhâranâ, afirma que: “Já compreendestes, caríssimos irmãos e amigos, que se trata de uma Confraria Buddhista do Oriente... Já adivinhastes que a ‘pérola tombada’, será o

advento de um ‘BUDHA’ no seio da Humanidade”. No ultimo artigo publicado nesta edição da revista, Henrique define os componentes de Dhâranâ como “apóstolos do Budha moderno, o Novo Senhor das Raças e das Religiões”.

Revista Dhâranâ - 1926 - maio/julho - números 5, 6 e 7

Na quarta edição da *Revista Dhâranâ* foi publicado um longo artigo descrevendo um momento na vida do Budha no qual ele teria hesitado sobre se deveria ou não revelar ao mundo as verdades que havia descoberto. Na seção de perguntas e respostas, novamente foi publicada uma pergunta sobre a natureza das relações da Sociedade Dhâranâ com as demais Ramas da Confraria Budhista que dirigia a associação. Outra pergunta nesta mesma seção se referia às relações da Sociedade Dhâranâ com a Teosofia e a Sociedade Teosófica. Na resposta o autor informava que Dhâranâ possuía afinidades com o pensamento Teosófico desenvolvido por Blavatsky, mas que não possuía vínculos com a Sociedade Teosófica. Esta seção era ilustrada com uma fotografia do “Templo Buddhista de Khugarao”.

Henrique teria sido convidado pelos “Veneráveis Mestres Dirigentes da Missão de Dhâranâ” para realizar no ano de 1927 uma viagem ao Norte da Índia, próximo ao Himalaya, com o objetivo de visitar as Confrarias Budistas do Norte da Índia. Esta viagem seria realizada na companhia de mais dois membros da diretoria de Dhâranâ.

Também era informado que os interessados em se tornarem membros da associação deveriam iniciar seu processo como “Irmão Menor” fazendo um juramento perante os demais “Irmãos”, e com acesso à parte exotérica da organização (“Sociedade Mental-Espiritualista”). A admissão de novos membros na seção esotérica de Dhâranâ (“Rama Budista no Brasil”) estaria sujeita ao “progresso mental e

compreensão da Obra, comportamento e demais requisitos indispensáveis”.

Revista Dhâranâ - 1926 - agosto/dezembro - números 8, 9, 10, 11 e 12

Na quinta edição de revista, em um longo artigo assinado por Henrique José de Souza, Diretor Chefe de Dhâranâ, e com o título de “A Missão dos Sete Raios de Luz ou a Segunda Linha Teosófico-Budhista”, o autor define o Budismo do Norte como uma “Ciência Divina” ou “Iluminação”, ao qual a Sociedade Dhârana estaria vinculada. Seus ritos e cerimoniais seriam semelhantes aos rituais Católicos. Entretanto, de acordo com a compreensão do autor, a “iluminação” Budista seria anterior à religião Budista tal como fundada por Gautama.

De acordo com Henrique, todos os ensinamentos transmitidos por Blavatsky em seus diversos escritos teriam tido como fonte o Budismo do Norte. O mesmo teria acontecido com todos os “Iluminados”, pois o Budismo do Norte e do Tibete seria o reflexo do país sagrado de Shamballah. A obra do Yogi Ramacharaka (W. W. Atkinson), “As Doutrinas Esotéricas das Filosofias e Religiões da Índia” é tomada como a referência principal a fim de tecer considerações sobre as supostas relações existentes entre o Budismo e o Cristianismo. Para o autor, Budismo e Cristianismo seriam, em essência, o mesmo sistema filosófico espiritualista.

O Budismo do Norte é tão rico em seus ritos e cerimônias, que os primeiros missionários jesuítas que lá chegaram, encontrando o ritual e as formas tão semelhantes a algumas cerimônias e ao ritual da sua própria igreja, declararam que, indubitavelmente, isso era obra do diabo, que tinha inventado o Budismo como um escárnio da verdadeira religião.

Revista Dhâranâ - 1927 - janeiro/maio - números 13, 14, 15, 16 e 17

É informado de modo recorrente aos leitores da sexta edição da revista que a Sociedade Dhâranâ é uma representação de uma “corrente budhista” no Brasil. A mesma “corrente budhista” à qual Blavatsky também teria sido vinculada, segundo afirmam os autores do texto. Esta “corrente budhista”, também denominada como uma “Fraternidade Branca do Himalaia”, teria como missão “preparar o terreno onde a sétima sub-raça virá implantar o seu reino, sucedendo imediatamente à sexta que há de sair da América do Norte”, segundo uma interpretação tipicamente Teosófica. Este volume da Revista Dhâranâ termina com a publicação de um poema intitulado “O Conselho de Budha” de Domingos Magarinos:

Gautama não tinha o hábito de orar. Ele não esperava nada dos deuses, mas tudo de si e das suas meditações”.
 \ Não acuses ninguém de cousa alguma!... \ Suporta, com paciência, a culpa alheia; \ O homem bom como o sândalo, perfuma \ O gume do machado que o golpeia! \ A calúnia, as ofensas, uma a uma, \ Sofre, com tolerância e com paciência, \ Que o ódio contra o ódio se avoluma! \ Da SÃ Meditação, a eterna ciência
 \ Nos ensina, através da lei do karma, \ Que um mal de outro mal é consequência! \ A mão de teu algoz, enfim, desarma; \ Não lhe dê o grilhão, essa cadeia \ Que, um dia, poderá servir de arma! \ Suporta, com paciência, a culpa alheia!

Revista Dhâranâ - 1927 - junho/agosto - números 18, 19 e 20

Neste período inicial da Associação, é sempre ressaltada a vinculação de Dhâranâ com as Confrarias Budhistas do

Norte da Índia e do Tibete, compreendidas como a fonte originária (ao lado do Egito antigo) da assim chamada “mais elevada espiritualidade humana”. A criação da Sociedade Dhâranâ, estaria relacionada com a série de acontecimentos que envolveram Henrique, sua família, um pequeno grupo de amigos e o ambiente espiritualista brasileiro no início do século XX quando, durante uma sessão espiritualista promovida na residência de Henrique, Osiris, a jovem filha de um dos convidados, teria sido “incorporada” por uma sacerdotisa Tibetana.

H. J. S. recebe uma mensagem psicográfica que lhe dizia tratar-se de uma sacerdotisa tibetana, que se exprimia em pali, e terminava com a frase: “É chegado o momento”. A jovem, ainda sob o estranho domínio, tomou a posição sagrada do Loto (Padmasana), em frente a uma imagem do Senhor Gautama, o Buddha (presente feito a H. J. S. por um amigo), fazendo várias reverências. Ao levantar-se, dirigiu-se a Henrique e procurou fazer-se entender pela mímica, que ele devia ir ao piano.

Mais tarde, podendo ter mais confiança nos que o cercavam, o Mestre revelou ser Dhâranâ quinta Rama das Confrarias Budhistas do Norte da Índia e do Tibete. Mais seis ramos existiam esparsas no mundo e formavam assim os Sete Raios de Luz.

Revista Dhâranâ - 1927 - setembro/dezembro - números 21, 22, 23 e 24

De acordo com o editor da Revista, a Sociedade Dhâranâ seria uma legítima representante do Budismo Tibetano ou Teosofia no Brasil:

Dhâranâ é filha legítima das tradições tibetanas, e o Budhismo renovado que ela prega no Ocidente, não é, senão, a Teosofia pregada por Blavatsky, segundo os ensinamentos que ela recebeu daquelas tradições, principalmente por intermédio de seu Mestre amado —o Mahatma Kut-Humi Lal Sing, o verdadeiro autor da Doutrina Secreta, cujas palavras em uma das suas cartas precipitadas, vêm confirmar o que ficou dito: “Nós só veneramos a memória de um homem na terra— Gautama, o Budha”.

Revista Dhâranâ - 1928 - janeiro/abril - números 25, 26, 27 e 28

Nesta edição da revista foi publicada uma fotografia do Coronel Henry Steel Olcott em homenagem aos 21 anos do seu falecimento, como parte das celebrações ocorridas na Sociedade Dhâranâ em reconhecimento de suas atividades em favor do Budismo. Esta fotografia era acompanhada da seguinte legenda:

Completando a solenidade levada a efeito na sede de “Dhâranâ”, em 19 de fevereiro do corrente ano, para comemorar o 21º aniversário da passagem de Henry Steel Olcott às regiões sublimes do Espaço, para onde foi levado à benéfica proteção das Correntes Buddhicas, como fiel servidor que era ele do Budhismo, esta revista publica a sua fotografia, como a mais humilde homenagem que os discípulos e veneradores da memória de H. P. B. podem fazer nos dias atuais ao seu dedicado colaborador, na fundação da The Theosophical Society, no ano de 1875, na cidade de Nova York.

Neste mesmo ano —1928— a organização alterou seu nome para Sociedade Teosófica Brasileira (STB), título que

utilizou até 1969, quando novamente alterou para o nome atual de Sociedade Brasileira de Eubiose (SBE).⁹ Nos volumes seguintes da *Revista Dhâranâ*, já sob a denominação de SBT, foi publicado um longo artigo de autoria de Mario Roso de Luna com o título de “O Tibet e a Teosofia”. Este artigo foi traduzido por Henrique, que adicionou diversas longas notas ao texto, duplicando o tamanho do artigo original.

Referências ao termo “Budismo Tibetano” irão continuar ao longo dos anos como algo que legitimava as práticas e ideais Teosóficos e esotéricos desta associação. Entretanto, penso que um dos principais elementos desta conexão com a assim considerada espiritualidade Budista Tibetana, ou seja, a viagem do jovem Henrique ao Himalaia deve ser compreendida antes como uma narrativa mítica e não como uma narrativa baseada em fatos. O Budismo Tibetano foi e continua sendo utilizado pela associação como uma espécie de selo de autenticidade. Através destas contínuas referências ao Budismo Tibetano, busca-se denotar uma espécie de comunicação privilegiada com um local geográfico e espiritual de difícil acesso, no qual estaria supostamente protegida a “Sabedoria”, a “Verdade” e o “Conhecimento” adquiridos pela Humanidade ao longo dos séculos. A associação era (e continua a ser) compreendida por seus adeptos como uma autêntica intermediária entre a fonte da “Verdade” e da “Sabedoria Eternos” e o mundo profano.

A noção de autenticidade é amplamente difundida no mundo contemporâneo. Compreendida enquanto uma categoria de pensamento, a ideia de “autenticidade”

9 Penso que a primeira mudança de nome da associação se relaciona com uma vinculação formal do grupo com as ideias e ideais Teosóficos. No período sob a denominação de Dhâranâ, o grupo é reduzido e tem uma estrutura quase familiar. Mas foi também neste momento que Henrique estruturou um pequeno grupo de colaboradores mais próximos ao qual ele ficou vinculado durante toda sua vida. A mudança para Eubiose, que se deu após seu falecimento em 1963, representou uma tentativa de transformação das ideias e ideais Teosóficos que conduziam/conduzem o grupo.

pode ser aplicada a pessoas, objetos e narrativas históricas. Lionel Trilling (Trilling, 1972) afirma que as categorias de autenticidade e sinceridade estão fortemente relacionadas. De um modo geral, uma das principais questões da modernidade pode ser expressa na seguinte questão: “Como eu posso saber com certeza se aquele que desempenha um papel social está sendo honesto ou está nos enganando?”¹⁰ De acordo com Trilling, a noção de autenticidade emerge no contexto da Modernidade juntamente com a predominância da noção individualista do *Self*. Desta perspectiva, autenticidade não está relacionada com o modo como nos mostramos nas interações sociais, mas sim com o que nós supostamente somos, como aquilo que cada um de nós verdadeiramente é, independente dos papéis sociais que desempenhamos e, portanto independentemente de nossas relações com os outros.

Desta perspectiva, o indivíduo é compreendido como o lugar privilegiado de significado e realidade. Autenticidade seria então a expressão do verdadeiro Eu, do verdadeiro *Self*, definido em relação com as categorias de autonomia e singularidade. O Eu Moderno não mais estaria subordinado à determinações divinas, cósmicas ou mesmo sociais.

Quando aplicada a objetos e particularmente a objetos artísticos, a noção de autenticidade encontra-se atada e sujeita às técnicas de reprodução em massa, particularmente quando, por exemplo, consideramos a fotografia e o cinema. Mesmo assim, ainda é possível nos referirmos ao negativo original —ao menos no período anterior ao surgimento da tecnologia digital— como a fonte de todas as cópias. Neste sentido a noção de autenticidade estaria também vinculada à noção de originalidade. Consequentemente, a noção de inautenticidade

10 “How do I know if for sure, that one who plays a social role is being honest and is not kidding ourselves?”

estaria vinculada com a ideia de cópia, cujo valor seria sempre menor que o do original. Quando consideramos as noções de original e cópia, nunca consideramos que as cópias tenham o mesmo valor que o objeto original.

De outro modo, creio que no contexto religioso podemos pensar a partir de uma perspectiva diversa. Usualmente as noções de originalidade e singularidade não são positivamente valorizadas no contexto religioso. Toda nova religião emergente encontra resistências das religiões já estabelecidas. Contrapondo-se à originalidade religiosa, o que é valorizado positivamente no campo religioso é a noção de continuidade. Se na arte as cópias perdem valor em relação ao original, no mundo religioso as “cópias” mantêm o mesmo valor do “original”. Entretanto, essas “cópias” devem ser autenticadas através do estabelecimento de uma ligação genealógica com o “original”.

A Sociedade Dhâranâ apresentava-se, como vimos, enquanto um agente autorizado, um *continuum* —uma “cópia verdadeira”— do que consideravam como o mais “puro” e “original” Budismo Tibetano no Brasil. No caso aqui exposto, as referências ao “Budismo Tibetano” procuravam legitimar práticas e ideias religiosas singulares. Vale notar que foi somente após a diáspora Tibetana resultante da anexação da região do Tibet pela China em 1949 que o Budismo Tibetano se disseminou ao redor do mundo. Entretanto, é bem pouco provável que as práticas religiosas —os rituais individuais e coletivos— do grupo aqui considerado tivessem qualquer relação direta com o Budismo que historicamente se desenvolveu no Tibet. Diversas organizações esotéricas Ocidentais de fins do século XIX e início do século XX tomaram o Tibet como a fonte de uma “Sabedoria” sagrada e singular, vinculando seu isolamento político e geográfico com a existência desta “Sabedoria”.

Referências bibliográficas

- Archanjo, M. V. (2005). *Ex-Occidente Lux: Sociabilidade e Subjetivação em um Colégio Iniciático*. Rio de Janeiro (RJ), Associação ISIS - Instituto Anchieta de Cultura.
- Carvalho, J. J. de (1994). "O Encontro de Velhas e Novas Religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade", em Moreira, A. y Zicman, R. (eds.), *Misticismo e Novas Religiões*, pp. 64-98. Petrópolis (RJ), Editora Vozes.
- Ferreira, A. C. (s/d). *Serie D*. São Paulo (SP), Sociedade Teosófica Brasileira.
- Ferreira, A. C. (1927). "Contribuições para a Futura História da Sociedade Dhâranâ", em *Revista Dhâranâ*, n° 18-20, ano II, junho-agosto. Rio de Janeiro (RJ), Sociedade Dhâranâ.
- Fortis, A. C. (1997). *O Buscador e o Tempo: um estudo antropológico do pensamento esotérico e da experiência iniciática na Eubiose*. São Paulo (SP), USP, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.
- Gonçalves, J. R. (1988). "Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais: O problema dos patrimônios culturais", em *Estudos Históricos*, vol. 1, n° 2, pp. 264-275. Rio de Janeiro (RJ).
- Laurentus (1999). *Misteriosa Viagem de um Adolescente ao Norte da Índia*. São Lourenço (MG), Sociedade Brasileira de Eubiose.
- Magnani, J. G. C. (2000). *O Brasil Nova Era*. Rio de Janeiro (RJ), Jorge Zahar.
- Morel, M. (2001). "Sociabilidades entre Luzes e Sombras: apontamentos para o estudo histórico das maçonarias da primeira metade do século XIX", em *Estudos Históricos*, pp. 3-22, n° 28. Rio de Janeiro (RJ).
- Moura Silva, E. (s/d). *O Cristo Reinterpretado: Espíritas, Teósofos e Ocultistas do Século XX*. Campinas (SP), UNICAMP - IFCH - História.
- Revista Dhâranâ* (s/d). *Edições Completas 1924-1970*. São Lourenço (MG), Sociedade Brasileira de Eubiose.
- Sodré, M. (1994). *Jogos Extremos do Espírito*. Rio de Janeiro (RJ), Rocco.
- Trilling, L. (1972). *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, Harvard University Press.
- Trindade, L. M. S. (2000). *Conflitos Sociais e Magia*. São Paulo, Hucitec.
- Vidal, S. V. (1992). *A Vida de um Homem Misterioso*. São Lourenço (MG), Sociedade Brasileira de Eubiose.

Capítulo 5

La pérdida de la Estrella. La gira de Krishnamurti por América Latina en 1935

José Ricardo Chaves

Jiddu Krishnamurti (1895-1986) constituye un extraño caso en el mundo esotérico pues, a pesar de su eventual descalificación, él mismo surgió de la principal organización moderna que promovió abiertamente el estudio y la práctica del esoterismo, esto es, la Sociedad Teosófica (1875, Nueva York), la que, acorde con los aires democráticos del siglo XIX, cambió la forma de transmisión del conocimiento esotérico, de la habitual sociedad secreta o logia reservada para iniciados, hacia una institución más abierta que se expresa por conferencias, publicaciones, periódicos, libros y reuniones de estudio a las que en principio cualquiera puede asistir. Las formas de transmisión se adaptaron a las nuevas condiciones burguesas y modernas. Por supuesto, en cierto nivel más íntimo, pervivieron estructuras cerradas y quizá necesarias, como la Escuela Esotérica establecida por su fundadora Helena P. Blavatsky (1831-1891), concebida como corazón oculto de la Sociedad Teosófica, pero en general, ha sido bastante democrática. Sin embargo, no fue la teosofía de Blavatsky la que Krishnamurti conoció, sino la de sus supuestos continuadores, la de los ingleses Annie Besant (1847-1933) y C. W. Leadbeater (1854-1934).

Krishnamurti ¿un teósofo accidental?

Muchos asumen una continuidad entre las ideas de estos dos autores, Besant y Leadbeater, tan decisivos en la historia teosófica, y las de Blavatsky, pero también hay otros estudiosos que notan más bien sus rupturas, al grado que se ha llegado a distinguir entre la teosofía escrita por Blavatsky (incluida la correspondencia de sus dos maestros asiáticos, sean reales o ficticios), a veces designada como “teosofía original”, y la escrita abundantemente por sus supuestos continuadores Besant y Leadbeater, suerte de vulgata ocultista para llegar a un público amplio y conmovirlo con fantasías metafísicas, denominada más bien “neoteosofía”. Entre otros rasgos, se introdujo la creencia en un dios personal en el no-teísmo blavatskiano, y por aquí se cristianizó su discurso (Leadbeater había sido de joven sacerdote anglicano, y ya como ocultista, lo fue de la Iglesia Católica Liberal; en el caso de Annie Besant, venía, además de las filas del socialismo fabiano, que es lo que siempre se recuerda, también del evangelismo y había estado casada con un pastor, del que conservó su apellido. Las proclividades cristianas de ambos, religiosas o seculares, eran muy fuertes).¹ En términos de generaciones

1 En términos generales, el movimiento teosófico después de Blavatsky se cristianizó, no solo con los casos de Besant y Leadbeater, dentro de la Sociedad Teosófica de Adyar, sino también entre sus grupos cismáticos, como la antroposofía de Rudolf Steiner o la Escuela Arcana de Alice Bailey. Ya desde los tiempos en que Blavatsky estaba viva se dio en la ST una preocupación por redireccionar la enseñanza teosófica, considerada demasiado “oriental”, hacia una perspectiva cristiana y hermética, más acorde con la “tradición de Misterios occidental”, como se aprecia en el caso de Anna Kingsford y Edward Maitland en Londres, a los que la misma Blavatsky permitió tener su propia loggia con esa inclinación. Fue en ese contexto en que surgió el famoso grupo de magia ritual *Hermetic Order of the Golden Dawn*, de tanta repercusión posterior, aunque en ella fue el ingrediente hermético y pagano el que se impuso, no el cristiano. Blavatsky insistió en que lo suyo era “la ciencia esotérica oriental” y exigió a sus estudiantes más cercanos de la Escuela Esotérica (dentro de la ST) a no “pertenecer a ninguna de las sociedades ocultas que enseñan de acuerdo al método occidental” (2012, XLIX). Su obra cumbre, *La Doctrina Secreta* (1888), radicalizó su

del movimiento teosófico (Wessinger, 2013), corresponde a la segunda de ellas, con la que organizativamente se llegó a la cúspide en términos de número de miembros alrededor del mundo en los años veinte, y también a su desmoronamiento parcial con el fiasco de Krishnamurti, a su decrepitud creciente a partir de los años treinta del XX. También habría que valorar otro factor: su persistencia hasta la actualidad, principios del siglo XXI.

El propio Krishnamurti reconoce no haber leído a Blavatsky. Ante la pregunta, en una de sus conferencias, sobre su actitud hacia las tempranas enseñanzas teosóficas, las de Blavatsky, responde que no las conoce, ni tampoco le interesa conocerlas, pues él es un estudiante de la vida y no de libros: “I am afraid I do not know, because I do not know what Madame Blavatsky’s teachings are. Why should I? Why should you know of someone else’s teachings? [...] Now you who have studied Madame Blavatsky’s and the latest Theosophy, or whatever it is, why do you want to be students of books instead of students of life?” [Temo que no las conozco, ya que no conozco lo que son las enseñanzas de Madame Blavatsky. ¿Por qué debería conocerlas? ¿Por qué debería conocer las enseñanzas de alguien más? [...] Ahora bien usted ha estudiado la teosofía de Madame Blavatsky y la más reciente, cualquier cosa que ésta sea, ¿por qué necesitan ser estudiantes de libros en vez de estudiantes de la vida?] (Ross, 2012: 182). A veces hasta se burla de su vocabulario sincrético en varias lenguas, como si fuera jerigonza y palabrería. Qué paradójico resulta esto con la pretensión de Blavatsky, por medio de la ST,² de “formar un idioma para él”,

perspectiva “indotibetana” (dentro de su propuesta sincrética) en relación con su primer libro *Isis develada* (1877), de orientación más hermética y pagana.

- 2 Para efectos de abreviación y estilo, a veces usaré ST por Sociedad Teosófica, K para Krishnamurti, OEO para Orden de la Estrella y HPB para Helena Petrovna Blavatsky. Los propios aludidos solían utilizar sus iniciales para referirse a sí mismos o para firmar.

“el nuevo portador de la antorcha de la Verdad” (cuando llegara), según dice al final de *La clave de la teosofía*. Para K era palabrería el vocabulario propio que tan laboriosamente forjó Blavatsky. Al esoterismo teosófico anclado en ideas e imágenes, tradicional y moderno a la vez, Krishnamurti opuso una vía iconoclasta anclada en el silencio mental, el espacio, la vastedad, la atención sin discriminación, sin acudir a conceptos ni nombres ni tampoco a la acción, física o mental, por más sublimes que parezcan ser. Su corte en 1929 con el papel mesiánico asignado por Besant y Leadbeater, que se venía desarrollando por medio de la *Orden de la Estrella de Oriente* (fundada en 1911) y de buena parte de la infraestructura teosófica, no fue algo brusco o repentino, sino que se venía gestando desde años antes, cuando incluso el propio Leadbeater comenzó a dudar, no de su profecía mesiánica, sino del elegido. Krishnamurti quiso cortar con los términos habituales con los que se designaba desde fuera a su discurso: “Mi enseñanza no es ocultista ni mística, porque considero que ambas cosas son limitaciones que se imponen al hombre en su búsqueda de la Verdad” (Jayakar, 2011: 117).

Desde una perspectiva contemporánea, el constructo académico de “esoterismo” tampoco logra describir la propuesta krishnamurtiana de madurez. Por ejemplo, de los cuatro rasgos básicos de lo esotérico según Antoine Faivre (1994: 10-15), apenas dos de ellos podrían aplicarse, y no sin dudas: la visión del cosmos como naturaleza viva, con una metáfora orgánica, que en Krishnamurti se psicologiza cuando habla de “the Otherness” [la Otredad] (*cf.* *Diario I*); así como la experiencia de transmutación para el practicante, que en Krishnamurti sería aquél que está atento, abierto a un entorno que es tanto externo como interior. Por aquí es que se accedería al conocimiento directo o gnosis, no de una manera gradual sino inmediata, más a la manera del Zen o del Dzogchen entre los budistas, para los que la

iluminación se activa de manera súbita y no gradual, no hay nada que hacer para acceder a ella más que estar atentos. Los otros rasgos principales del modelo de Faivre no se aplican en su caso: ni el modelo de correspondencias simbólicas en el universo, ni el uso de la imaginación como herramienta para la reintegración humana con el universo, ni tampoco la presencia de mediadores en ese cambio psicológico. El modelo de correspondencias no puede funcionar porque su combustible, la imaginación, no se promociona y se sustituye más bien con una atención vacía de contenidos y anclada en la percepción incesante (en esto se acerca, desde otro ángulo, a la postura de Gurdjieff, para quien también la imaginación es un enemigo a vencer, pues es una aliada del sueño, y no del despertar, anclado más bien en la vigilia). Además el reconocido rechazo de Krishnamurti a toda suerte de maestros (visibles e invisibles) lo alejaría del paradigma de Faivre; el hecho de que éstos sean, si no inexistentes, en todo caso irrelevantes para el cambio psicológico por él propuesto.

Si lo esotérico no se aplica al caso del Krishnamurti tardío, tampoco lo místico funciona adecuadamente con él. Él mismo se escapa del término, de su sombra semiótica, sobre todo cuando se le quiere dar una dirección teísta, ya sea hindú o cristiana, visiones que suelen asumir formas dualistas entre el místico y la Totalidad que lo absorbe (Dios, Brahma, Shiva, Kali, el Nirvana si se es budista, etcétera). No obstante, Krishnamurti re/conoce una sacralidad del espacio, pues aquello que es sagrado carece de atributos, con lo que descubre un silencio unitario en el fondo de la danza de signos.

Puede dividirse la trayectoria de Krishnamurti en dos etapas, la primera marcada por su involucramiento con el proyecto del “Maestro Mundial” de los neoteósofos, y que llegaría hasta los años treinta, y la etapa de madurez (la del “Filósofo Mundial”, como lo designan todavía sus seguidores), que abarca medio siglo, hasta mediados de los ochenta, cuando muere,

en que reelabora temas y actitudes ya presentados a fines de la primera etapa, por lo que, vistos más de cerca, los límites entre una y otra época no son tan claros, más allá del carnaval mesiánico. Como bien señala Vernon: “But this simple ‘before and after’ equation seriously underestimates the influence that Theosophy had on Krishnamurti’s mature thought and the role he ultimately fulfilled in the history of western spiritual philosophy” [Pero esta simple ecuación de ‘antes y después’ subestima seriamente la influencia que la teosofía tuvo en el pensamiento maduro de Krishnamurti y el papel que finalmente él desempeñó en la historia de la filosofía espiritual occidental] (Vernon, 2002: 187). No obstante esta frontera borrosa entre un primer Krishnamurti neoteósofo, y otro maduro y librepensador, utilizaré dicha distinción para fines prácticos y me concentraré en el primero, para dar cuenta de un suceso poco estudiado de su biografía: su gira por América Latina en 1935, algunas de sus características y consecuencias, ocurrida justo en esos años transicionales, de corte cada vez más radical con el *establishment* teosófico, hasta la completa ruptura en 1938.

En una playa junto a Adyar

Corría el año de 1909 cuando se produjo el encuentro entre el adolescente Krishnamurti y el cincuentón Leadbeater, por entonces con una ganada fama, no solo de gran clarividente y conferencista, sino también de pederastia, escándalo que le había estallado públicamente en 1906, por lo que tuvo que abandonar la Sociedad Teosófica.³ Su separación no duró mucho ya que, poco tiempo después, sus amigos dentro de

3 Para saber bien de la vida de Leadbeater, es indispensable la biografía de Gregory Tillett, *The Elder Brother* (1982). Puede consultarse en su forma ampliada en internet: <www.leadbeater.org>.

la organización consiguieron su restitución. Justo ese año de 1909 había vuelto a Adyar, Madrás, India, donde estaba la sede mundial. En una de sus caminatas por la playa junto a Adyar fue cuando Leadbeater conoció a Krishnamurti y a su hermano Nitya, por intermedio de Ernest Wood y Johan Van Manen,⁴ y quedó maravillado, según dijo después, por su maravillosa aura que lo revelaba como una persona muy especial.

Pese a que, más adelante, ya educado y refinado, Krishnamurti iría a tener fama de guapo, elegante, con mucho de gurú y un poco de dandi, en el momento de su “descubrimiento” por Leadbeater podía ser muchas cosas pero no atractivo, ni siquiera para el casquivano clarividente inglés. Flaco, esmirriado, más alto que su hermano, con aire soñador y distraído, de ojazos negros y larga cabellera, de piel morena, boquiabierto, a veces con la quijada colgante, lo que alguna vez le valió un golpe de Leadbeater para que cerrara la boca, ya una vez medido en su papel de educador. A casi nadie se le hubiera ocurrido que ese jovencillo debilucho y poco listo⁵ pudiera alguna

4 Ernest Wood (1883-1965) fue un teósofo inglés, difusor del yoga, sanscritista y traductor. Se iría de la ST tras su derrota a la presidencia de la institución frente a George Arundale, aunque mantuvo una buena relación. Johan Van Manen (1877-1943), holandés, fue un teósofo cercano a Leadbeater, con quien escribió un libro sobre sueños, *Some Occult Experiences* (1913). Luego se separó de la ST y se volvió un tibetólogo notable. Aparece como personaje literario en una narración de Mircea Eliade, *Medianoche en Serampor*.

5 Ernest Wood llegó incluso a pensar en un cierto retardo mental del joven, lo que le impedía una buena labor en sus actividades educativas y en su sociabilización, a diferencia de su hermano Nitya, listo y pizpireta, hipótesis no tan sin fundamento, pues uno de sus hermanos, el menor de diez, tuvo retraso mental claro y manifiesto. Las limitaciones de aprendizaje en su proceso de pulimiento educativo y espiritual acompañarían a K también años después, quien incluso llegaría a ser rechazado por las universidades inglesas de Cambridge y Oxford, pues a la hora de rendir sus exámenes de ingreso, se bloqueaba mentalmente (al menos eso decía). En esto su opuesto fue Jinarajadasa, quien sí logró su doctorado por Cambridge. Tampoco K pareció aprender mucho de los libros teosóficos; para qué, si tenía a su lado a los dos autores máximos del momento, Besant y Leadbeater, por lo que le bastaba con seguir sus enseñanzas orales. Con estos antecedentes, se entiende por qué jamás iba a leer algún libro de Blavatsky, de difícil comprensión. Se entiende también por qué va a llegar a ser, según sus palabras, un “estudiante de la vida” y no uno de libros,

vez albergar el espíritu de un nuevo maestro mundial, pero a Leadbeater sí, y muy pronto convenció a su amiga Annie Besant, la presidenta de la Sociedad Teosófica tras la muerte del gran colaborador de Blavatsky, el coronel Olcott, de la próxima llegada de un maestro para el nuevo ciclo cósmico, equivalente al Buda Maitreya entre los asiáticos, o a la vuelta de Cristo, entre los europeos. Para ello apelaron en parte a ciertas ideas de Blavatsky expuestas al final del libro *La clave de la teosofía* (1889) cuando, al hablar del porvenir de la Sociedad Teosófica, menciona que, de cumplir sus tareas adecuadamente, la institución *podría* allanar el camino del siguiente instructor, y estar “dispuesta a dar buena acogida al nuevo portador de la antorcha de la Verdad. Hallará éste la inteligencia de los hombres preparada para su mensaje; un idioma formado para él, en el cual podrá expresar las nuevas verdades que traiga” (1993: 234).

Lo que ni Besant ni Leadbeater tomaron en cuenta a la hora de mencionar a Blavatsky para justificar su propio proyecto mesiánico es que ella había sido muy clara en que eso eventualmente ocurriría al final del siguiente siglo (el XX) y no a principios: “... debo deciros que, durante el último

y por qué eventualmente va a desarrollar una postura antiintelectual, sin mayor aprecio por el arte y la cultura, el conocimiento discursivo (quizás prescindible para la iluminación pero no para la vida cotidiana), la tradición escrita y material, incluidos los libros, los de otros, claro, porque de los suyos y de sus ventas sí se ocupó ampliamente. Roland Vernon, en su biografía, busca explicar esa impresión de muchos sobre el Krishnamurti de los primeros años, como una falta de contexto adecuado para manifestar su talento, que los teósofos buscaron cambiar: “Krishnamurti’s so-called retardation might be ascribed to emotional deprivation following his mother’s death, and a failure to communicate with his over-taxed father. His intelligence lay hidden until the circumstances of his life changed and his confidence began to grow. Under these new and intensely focused conditions it is quite possible that he could have experienced a sudden rush of intellectual capability” [El así llamado retardo de Krishnamurti puede ser adscrito a la privación emocional que siguió a la muerte de su madre, y a una falla para comunicarse con su rígido padre. Su inteligencia permaneció oculta hasta que las circunstancias de su vida cambiaron y su confianza comenzó a crecer. Bajo estas nuevas e intensamente concentradas condiciones, es muy posible que él pudiera haber experimentado un rápido desarrollo de su capacidad intelectual] (Vernon, 2002: 63).

cuarto de cada siglo, aquellos ‘Maestros’ de que he hablado intentan fomentar el progreso espiritual de la Humanidad de una manera marcada y definida. Hacia el final de cada siglo encontraréis invariablemente un impulso de espiritualidad” (233). Esta particularidad del último cuarto de cada siglo era importante, pues servía para apuntalar la aparición de la Sociedad Teosófica en 1875 y la mejor valoración de sus doctrinas. No sólo era la divergente cronología lo que iba en contra de usar a Blavatsky como apoyo, sino además el *modus operandi* cristiano, devocional, introducido por el dúo neoteósofo, tan alejado de las ásperas pero efectivas maneras blavatskianas. Conscientes de la amplitud religiosa del público, en la India ellos hablaban de la venida de Maitreya y en Occidente del retorno de Cristo, de próxima incorporación en el cuerpo de Krishnamurti (si se cumplían ciertas condiciones, añadía cauto Leadbeater). No es que el joven como tal fuera a ser el próximo mesías, sino que, con el tiempo y el entrenamiento adecuados, el muchacho podría desarrollar las cualidades necesarias para albergar en sí mismo a esa entidad trascendente y convertirse así en su vehículo material. Debía vaciarse de sí cada vez más para que el Otro adviniera, y la mente de K, distraída y desestructurada, resultaba un espacio adecuado.

Leadbeater y Besant tomaron a los jóvenes bajo su protección (Wood y Van Manen fueron los encargados iniciales de enseñarles adecuado inglés, natación y buenos modales —desde el uso de zapatos hasta el de cubiertos—), al principio bajo la aprobación paterna, pero después el clima cambió y vino un conflicto judicial en 1912 para determinar la custodia de los muchachos, que fue ganado por los ingleses, pese a los fuertes alegatos del padre de K, que incluían la acusación pública de sodomía, algo que nunca se comprobó, pero que resultaba muy factible dados los antecedentes de Leadbeater. Se habló de que una sirvienta de Besant había descubierto a K desnudo

en presencia de Leadbeater y, en otra ocasión, del propio Leadbeater semidesnudo lavando el cabello de K, pero lo cierto es que “... nobody knows if Leadbeater forced sexual relations on the Jiddu brothers as boys. Biographers and supporters until now have hotly denied the possibility” [... nadie sabe si Leadbeater forzó a los jóvenes hermanos Jiddu a tener relaciones sexuales. Biógrafos y partidarios hasta ahora han negado ardientemente tal posibilidad] (Vernon, 2002: 111). En cualquier caso, a diferencia de Besant, con la que K mantuvo una relación afectuosa, casi maternal, hasta el fin de sus días, en 1933, con Leadbeater no fue así, había una tensión viva (aparte de sus diferencias ideológicas) que duraría todavía muchos años, incluso ya muerto Leadbeater en 1934, quizás disuelta apenas en vísperas de la muerte de K frente al retrato del obispo en Adyar.

Según la significativa anécdota contada por Pupil Jayakar, amiga y biógrafa de K, y transcrita por Vernon en su propio libro, en 1980, cuando K volvió a visitar Adyar bajo el patrocinio de Radha Burnier, la por entonces presidenta mundial de la Sociedad Teosófica y su afín ideológica, el ahora anciano K descubrió un retrato de Leadbeater colgando en una de las paredes: “For an electric moment the celebrated eighty-five-year-old sage stared into the sharp eyes of his old mentor behind the glass, absorbed in a silent dialogue, before he raised a hand to the long-dead Theosophist and said ‘Pax, pax’” [Durante un momento eléctrico el celebrado sabio de ochenta y cinco años miró a los ojos agudos de su viejo mentor tras el vidrio, absorto en un diálogo silencioso, antes de levantar una mano al teósofo hacía tiempo fallecido y decir ‘Pax, pax’] (Vernon, 2002: 269). ¿Qué había en el nombre y la imagen de Leadbeater que durante años siguió perturbando a K, a pesar de sus procesos de olvido y desprendimiento del pasado? Era algo que lo mantuvo en guerra con su fantasma y que solo entonces, ya octogenario,

pudo procesar y pacificar. De hecho, decía haber olvidado mucho de lo ocurrido en ese periodo de juventud, cuando menos lo vinculado con el sabio y lascivo preceptor. Hoy sabemos que a veces el olvido es síntoma de una angustia subyacente y duradera, una forma de reprimir lo que duele y vestirlo de amnesia.

Quemado por un sol ardiente

El pleito legal entre Besant y Leadbeater, de un lado, y el padre de K, por el otro, por la custodia de los dos hermanos se resolvió, contra todo lo previsto desde un punto de vista contemporáneo, a favor de los ingleses, y no del padre, justamente por ser ingleses en una colonia asiática. Ganado el juicio, empieza el periplo europeo de Krishnamurti, según la guía de sus preceptores, que lo mantuvo fuera de India por casi una década, desde enero de 1912 hasta diciembre de 1921. Son los tiempos de la fundación oficial de *Order of the Star in the East* (OSE), una organización internacional llamada en español la Orden de la Estrella de Oriente (OEO), cuya finalidad fue preparar la venida del nuevo maestro, y que mantuvo una representación importante en España y en América Latina, con publicaciones, reuniones y conferencias, y que se apoyaba sobre la infraestructura teosófica directa o indirectamente, usando muchas veces sus locales y propiedades, o captando seguidores entre ellos. El nombre de la orden fue dado por Besant porque la estrella de oriente fue la señal en el evangelio para el nacimiento de Cristo, de uno parecido al que muy pronto llegaría. Cierto que muchos teósofos apoyaron la Orden de la Estrella, pero no todos, y varios incluso se fueron de la ST ante lo que consideraron una desviación mesiánica, entre los más célebres estuvo Rudolf Steiner en el área germánica, lo que dio origen a la antroposofía, una rama cristiana del sincrético árbol teosófico.

La década de los años diez es la del ascenso de la Orden de la Estrella y del proyecto del Maestro Mundial. “El Vehículo” está fuera de la India, donde es más maleable a la influencia europea, hasta le toca vivir ahí la primera guerra mundial. Además, ya hay un texto fundador, publicado en 1910, una escritura casi sagrada, titulado *A los pies del Maestro*, que transmite el camino para el encuentro y aprendizaje con estos entes gnósticos, vuelto un clásico con los años, pues se siguió publicando mucho, incluso después de la salida de K de la órbita teosófica, hasta la actualidad. El libro supuestamente fue escrito por Krishnamurti, y como tal ha pasado a la historia, aunque siempre hubo suspicacias sobre su autoría, que apunta más bien a Leadbeater (Williams, 2010).

El crecimiento de la OEO fue enorme: nacida en 1911, para 1915 tiene 16.000 miembros, para 1920 tiene 36.000, más del doble. El pico de crecimiento se alcanzará en 1928, con 45000, apenas un año antes de su disolución en Holanda. Los años diez fueron una década de viajes y discursos de K, de aprendizaje de mundo y cultura, de impulso a la devoción al Vehículo. A mediados de ella, Leadbeater se desdibuja un poco en el paisaje pues, inquieto por las investigaciones pendientes tras los escándalos de 1906 y 1912, se va a Australia, donde se reencontró con el cristianismo en clave esotérica, por vía de la Iglesia Católica Liberal, en la que fue ordenado sacerdote en 1916. Esta iglesia estaba integrada al amplio movimiento teosófico, que si bien se centraba en la Sociedad Teosófica con base en Adyar (porque había otra que operaba sobre todo en Estados Unidos, vinculada más bien con W. Judge, otro de los fundadores de la ST), también tenía otras derivaciones, como la mencionada Orden de la Estrella, la Comasonería o masonería mixta (que admitía también a mujeres) y, para los nostálgicos del cristianismo con sus ritos y ropajes, estaba la Iglesia Católica Liberal, que pese a sus desvíos posibles, tenía la

sucesión apostólica, y en este sentido sacramentalmente era impecable.

El inicio de la década de los veinte nos muestra a K en Francia, lo que significó una ampliación de su experiencia vital, menos constreñida que la llevada hasta entonces en Inglaterra. Ahí, en París, se realizó en julio de 1921 el apoteósico primer congreso internacional de la Orden de la Estrella, al que asistieron 2000 de los más de 30000 miembros. También, y muy importante, fue su retorno a la India en diciembre de ese mismo año, que sin embargo no se tradujo en una reconciliación con su padre, quien murió poco tiempo después, en 1924. El gusto por lo mundano se acrecentó sin afectar del todo su sobriedad; por su apariencia, en los medios se le comparaba con estrellas no de Oriente sino de Hollywood, como Valentino (por su exotismo y su cabello); sentía gusto por las ropas y los coches finos y por las novelas de detectives. El discurso mesiánico hasta ahora aceptado con cierta docilidad, comenzó a tornarse más ambiguo, menos claro, para él. Crecían las semillas de una revuelta interna. En el exterior, algunos viejos teósofos leales a la fundadora buscaron infructuosamente agruparse en una corriente informal denominada “Back to Blavatsky” [Vuelta a Blavatsky], como una forma de alejarse de la parafernalia mesiánica y volver a los textos originales. Ya por ese tiempo, en su correspondencia con su gran amiga europea, Lady Emily Lutyens, Krishnamurti expresaba sus dudas sobre Leadbeater y los Maestros ocultos, y se quejaba de que “when a most critical moment comes [in life], Theosophy and all its innumerable books don't help” [cuando un momento crítico llega en la vida, la teosofía y todos sus innumerables libros no ayudan] (Vernon, 2002, 96). Aparece explícita su molestia con los libros, lo que se volverá un *leit-motiv*. En la India se niega a expresarse en jerga teosófica, en el “idioma formado para él”, que dijera Blavatsky, en el cual podría expresar sus “nuevas verdades”.

Lo peor para K estaba por venir, y llegó en 1925, cuando murió su hermano Nitya, lo que puso a prueba sus ya autocuestionadas creencias y terminó agrietando del todo su edificio teosófico. Confiado en que su hermano sobreviviría, pese al nefasto diagnóstico médico, K se alejó en gira de trabajo, solo para enterarse estando lejos de su fallecimiento. Al respecto escribió en *Song of Life*: “Mi hermano ha muerto; fuimos como dos estrellas en un cielo desnudo... Él era como yo, quemado por un sol ardiente”. Su sostén emocional más firme, su amarre con su tierra y sus más hondos afectos, desaparecían, con lo que las dudas y los cuestionamientos previos a la teosofía y a la venida del Maestro Mundial, con él como su vehículo, se fortalecieron, tanto que terminaron en pocos años en su rechazo del rango asignado, y del propio proyecto mesiánico, lo que lo llevó a la disolución de la Orden de la Estrella en 1929, ante el azoro de miles de sus devotos, la mayoría de ellos teósofos que lo habían seguido por casi dos décadas. El sol ardiente que quemó a su hermano terminó por incendiar también a la Orden de la Estrella (no así a la Sociedad Teosófica, que resultó ser más incombustible de lo pensado) y a sus enseñanzas relativas a discipulado, misterios y ocultismo, a maestros ocultos de jerarquías místicas, a enseñanzas provenientes de libros misteriosos y de tradiciones religiosas. A cambio, K planteó en aquel célebre discurso de cierre de su primera etapa, el de la disolución de la Estrella, la idea de que la Verdad era una tierra sin caminos que cada quien debería descubrir por sí mismo mediante el abandono del discurso, la acción y el tiempo, en una odisea de silencio y observación.

K y la ST: una relación que se niega a morir

Algunos han querido ver en este rechazo del rol mesiánico una suerte de “acto monumental de renuncia”, como si

de un nuevo Siddharta Gautama se tratara, rechazo no solo al proyecto en sí, sino además a los beneficios económicos que eso significaba, en términos de benefactores, propiedades y donaciones, lo que por supuesto no ocurrió, pues este esquema de patrocinio, complementado con la venta de libros (luego cintas, DVD's y demás), siguió vigente, y llegó a consolidarse en una fortuna que generaría grandes disputas años después. A juicio de Vernon: "In terms of financial security, Krishna's life did not change dramatically, either. He had accustomed to a certain style of living, and doubtless appreciated that arrangements were in place to ensure that he could continue in the same manner, though the accumulation of luxuries was never attractive to him" [En términos de seguridad financiera, la vida de Krishna no cambió dramáticamente. Él estaba acostumbrado a un cierto estilo de vida, y sin duda se dio cuenta de que algunos arreglos tenían que hacerse para asegurar que él pudiera continuar de la misma manera, aunque la acumulación de lujos nunca le resultó algo atractivo] (Vernon, 2002: 184). "Krishnamurti certainly lacked for nothing, and his lifestyle remained as affluent as before. He was frequently the guest of wealthy and aristocratic grandees, and as always accommodated in comfort" [Ciertamente Krishnamurti no carecía de nada, y su estilo de vida continuó tan holgado como antes. Frecuentemente era huésped de gente rica y aristocrática, y como siempre se alojó en la comodidad] (Vernon, 2002: 199). Esta crítica más o menos velada de muchos al gusto de K por los ricos y famosos (en uno de los cuales él mismo se convirtió), así como por las comodidades asociadas con ellos, lo seguiría décadas después de haber abandonado las filas teosóficas, como se aprecia en las memorias de Helen Knothe publicadas en 1992, un amor platónico de K de sus años teósofos, y quien, pese al cariño por él, no creía que llevara una vida libre de condicionamientos y apegos, como se afirmaba ingenuamente, una imagen

para nada conciliable con “... the Krishnamurti who slept in comfortable beds in costly houses, who got up in the morning, gargled, abluted, combed his hair, and dressed in fine clothes bought in elegant shops... He was conditioned and affected every second of his life, just as everyone else was and is” [el Krishnamurti que dormía en camas confortables en casas lujosas, que se despertaba en la mañana, hacía gárgaras, se lavaba, peinaba su cabello y se vestía con finas ropas compradas en tiendas elegantes... Él estaba condicionado y afectado cada segundo de su vida, igual que cualquier otra persona] (Vernon, 2002: 258).

El cierre de la Orden de la Estrella tampoco significó un rompimiento tajante de relaciones entre K y la Sociedad Teosófica. En 1930 K renunció formalmente, pero mantuvo ambiguos lazos con ella, asistiendo a veces a sus reuniones y establecimientos, incluido Adyar, alimentándose todavía en buena medida del público teosófico, que no terminaba de comprender el giro dado por K y lo seguía viendo con reverencia mesiánica. En palabras de Ross: “Dr. Besant’s death [1933] did not sever Krishnamurti’s last tie with the Theosophical Society. Although he was free from every form of spiritual organizations, and traveling his own way, he did not really dissociate himself from the Theosophical Society until after 1938. Records show that he gave his last E.[soteric] S.[chool] talk to the Manor group in Sidney, Australia, 1936” [La muerte de la Dra. Besant no cortó el último lazo de Krishnamurti con la Sociedad Teosófica. Aunque él estaba libre de cualquier forma de organización espiritual, y viajaba según su gusto, él realmente no se disoció de la Sociedad Teosófica hasta después de 1938. Registros muestran que él dio su última plática de la Escuela Esotérica al grupo del Manor en Sidney, Australia, en 1936] (Ross, 2012: 157). Esto duró hasta mediados de la década de los treinta, cuando George Arundale devino presidente mundial de la ST,

tras la muerte de Besant y la derrota de la candidatura de Ernest Wood. Arundale había formado parte importante del entramado mesiánico, y al perderse esta línea de acción, trató de redefinir mejor esos lazos ambiguos que persistían con K, entre la hospitalidad y el repudio, y una de sus acciones fue negarle a K y a sus asociados el uso de las oficinas que todavía en 1934 mantenían en Adyar. En palabras del propio K ante su público uruguayo:

I ought to say before anything else that we have already explained that a complete and fundamental divergence exists between the directors of the T.[heosophical] S.[ociety] and us. Also we have established how this difference arose and how it has continued deepening constantly, while superficially an amiable situation appears to exist. In reality, such an amiable situation between the directors of the T. S. and us does not exist; and that is the fundamental cause for which we will not be able to return to the headquarters of the Theosophical Society in Adyar.⁶ (Ross, 2012: 218)

En ese primer quinquenio después de la disolución de la Orden de la Estrella, K afirmó su independencia ideológica y espiritual de los teósofos (rechazo de los maestros y la jerarquía, de las enseñanzas tradicionales sobre cosmogonía, karma y reencarnación, de un camino gradual a la iluminación), pero al mismo tiempo se mantenía parcialmente en su órbita, usándolos como público en sus propios locales,

6 *"Yo debo decir antes que cualquier otra cosa, como hemos explicado antes, que existe una completa y fundamental divergencia entre los directores de la Sociedad Teosófica y nosotros. También hemos establecido cómo esta diferencia creció y cómo ésta ha continuado profundizándose constantemente, aunque en la superficie parezca existir una situación amigable. En realidad, tal situación afable entre los directores de la ST y nosotros no existe, y es la causa fundamental por la que nosotros no volveremos al cuartel de la ST en Adyar".*

financiándose con sus aportes. Él atacaba sus creencias y sentimientos, aunque no fuera su intención, pero no permitía lo opuesto. Después del quiebre de 1929, los teósofos trataron, pese a todo, y gracias a su espíritu sincrético, de conciliar al autónomo Krishnamurti dentro de sus actividades, pero se quejaban de que lo contrario no ocurría. Al decir de Jinarajadasa: “There is plenty of room within our Theosophical studies for Krishnaji’s standpoint, for there is only one Wisdom of the Ages and not two. But unfortunately (...) he, and more particularly his followers, will not allow any room whatsoever for the Theosophical standpoint.” [Hay mucho espacio en nuestros estudios teosóficos para la propuesta de Krishnaji, porque solo hay una Sabiduría de las Edades y no dos. Pero desgraciadamente él, y más particularmente sus seguidores, no dan ningún espacio para el punto de vista teosófico] (Ross, 2012: 14). El propio Leadbeater había dicho apenas dos años antes de morir: “There may be only one way for an individual man. Krishnaji says ‘So and so is the only way’; it may be for him, but it does not follow that it is for you or for me. Take your choice and follow that to which you are most attracted, but do not attack people who happen to be travelling by another path” [Puede haber solo una vía para un hombre individual. Krishnaji dice ‘Esto y esto es la única vía’; puede que lo sea para él, pero de esto no se deduce que lo sea para usted o para mí. Haga su elección y siga lo que considere más atractivo, pero no ataque a la gente que está siguiendo otro sendero] (Ross, 2012: 47-48). Y esto es justamente lo que hace K en sus viajes, aunque lo niegue, y cuando no es él, lo hacen algunos de sus seguidores, al mismo tiempo que siguen usufructuando, al menos en parte, de las instalaciones, donaciones y aspiraciones teosóficas. ¿Por qué molestarse, entonces, cuando el nuevo presidente de la ST les pide que sigan en lo suyo, pero en otra parte? Un ejemplo elocuente de esta situación puede verse en la gira que emprendió

Krishnamurti a América Latina en 1935, justo en esos momentos álgidos de su redefinición con los teósofos.

K en español

La historia del movimiento teosófico moderno ha estado centrada, con cierta justificación histórica, en el mundo angloparlante, que fue el que recibió con mayor fuerza el impulso de Blavatsky y la teosofía. No en balde ella eligió el inglés como la lengua para expresar sus ideas, habiéndolo podido hacer también en ruso o en francés, lenguas más cercanas a ella. Con esa elección atinada, aseguró la sobrevivencia de su enseñanza, cuando el nuevo siglo abandonara el francés como lengua franca internacional y lo sustituyera con el inglés. No obstante, su impacto en otros ámbitos lingüísticos fue notable, como el alemán, el ruso y el español. Es extraño el caso hispanohablante, pues pese a constituir uno de los ámbitos más influidos por la teosofía, al que se tradujeron de manera muy temprana (a finales del XIX y principios del siglo XX) las obras más importantes de Blavatsky (incluida *La Doctrina Secreta*, cuya traducción al español fue la primera a una lengua extranjera desde el inglés en que se redactó), y luego las de sus continuadores Besant y Leadbeater, pese a todo esto, sigue siendo poco conocido del historiador teosófico. Desde la última década del siglo XIX la Sociedad Teosófica comenzó a expandirse por España y América Latina, estableciéndose en la mayoría de sus países y convirtiéndose en un factor de renovación religiosa e intelectual, asociada al modernismo literario y cultural de la época, tal como se aprecia en escritores como Rubén Darío, Leopoldo Lugones y Amado Nervo, para mencionar apenas a tres de los más conocidos, aunque su número fuera legión.

En 1895 el entonces presidente de la ST, el coronel Olcott, visitó España, y resaltó a Madrid, junto con Londres y Estocolmo, como uno de los tres centros teosóficos europeos más importantes, tal como lo señaló la principal revista española de la época, *Sophia* (cfr. Larrea, 1993: 63-64). Sobre esta revista y su impacto cultural, no sólo en su país, sino también del otro lado del Atlántico, y su importancia en la divulgación teosófica, remito al lector interesado al primer capítulo de mi libro *México heterodoxo* (2013), donde se presenta con más amplitud el panorama ocultista panhispánico entre los siglos XIX y XX. Lo que quiero señalar es que desde las primeras décadas del movimiento teosófico, el campo hispanófono fue un coto de acción importante en términos de creciente número de logias y miembros, de reuniones, revistas y libros.

Con la Sociedad Teosófica llegaron también las asociaciones por ella promovidas, como fue la *Orden de la Estrella de Oriente*, de amplio impacto en el área y cuya trayectoria sería interesante estudiar con más detalle. Krishnamurti había establecido un circuito de viajes y enseñanzas centrado sobre todo en Estados Unidos, Europa e India, con ocasionales visitas a Australia, una vez que Leadbeater descubriera su amplio potencial esotérico. Durante todos sus años como mesías de la Estrella, y a pesar de contar ahí con muchos prosélitos, K nunca visitó América Latina, dominada por el catolicismo y dos idiomas ibéricos que desconocía. Mucho antes que Krishnamurti, la Sociedad Teosófica sí reconoció el potencial hispanoamericano, y envió a algunas de sus luminarias, como Ernest Wood en 1923, o en 1929, a C. Jinarajadasa, quien llegaría a ser presidente mundial de la ST tras la muerte de Arundale, y quien sí sabía español. En esa ocasión visitó Brasil, Uruguay, Argentina, Paraguay, Chile, Bolivia, Perú, Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Guatemala, México, Cuba, Puerto

Rico y República Dominicana. Después se fue a España, donde dio más conferencias y habló sobre su reciente viaje por Hispanoamérica, escribió un largo recuento y lo publicó como folleto en Barcelona. En esa exitosa gira, Jinarajadasa dedicaba en cada país visitado una de las conferencias de su ciclo a “La enseñanza de Krishnamurti”, en la que transmitía la postura tradicional de la ST sobre la venida del instructor mundial, por lo que el tema generó interés entre sus nuevos oyentes. Mientras Jinarajadasa hablaba sobre esto en América Latina, en agosto de ese mismo año de 1929, en Holanda, K disolvía la Orden de la Estrella, por lo que el K pregonado por Jinarajadasa en poco se parecía al que los latinoamericanos conocerían seis años después. El K que ahí llegó ya no formaba parte del proyecto mesiánico, ya no creía ni valoraba lo que los teósofos defendían, pero éstos todavía no eran totalmente conscientes de su metamorfosis. Muchos de ellos, que esperaban a un K teosofizante, se encontraron con uno que decía no serlo para nada.

No queda claro por qué K realizó ese largo recorrido por América Latina, de abril a noviembre de 1935. De hecho, sus biógrafos, cuando lo mencionan, lo hacen sin darle mayor seguimiento ni justificación. Probablemente fuera producto del buen lugar obtenido a través de los años por la OEO en la región, y que le había generado a K un público potencial entre los teósofos y afines que valía la pena tratar de recuperar para el nuevo Krishnamurti ya sin Estrella, en plena etapa de reorganización. En cuanto a las traducciones de sus libros en la primera mitad del siglo pasado, las primeras obras de K publicadas en español las editó la editorial de Ramón Maynadé en Barcelona, entre 1925 y 1929, en un contexto todavía teosófico. La *Revista de la Estrella*, de España, también publicó algunos títulos entre 1928 y 1931. En Madrid se instituyó la Fundación Hispanoamericana Sapientia, que con la guerra civil española, se desplazó a Buenos Aires,

donde continuó con su labor editorial bajo otro nombre, en combinación, a partir de 1945, con la Editorial Orión de México (*cf.* Sendra, 1987: 70-74).

La ruptura entre K y la ST ya era conocida en Hispanoamérica, pero no demasiado (apenas habían pasado cinco años de eso, y las comunicaciones no eran tan fluidas como hoy), por lo que buena parte de su público seguía funcionando bajo las antiguas nociones. A diferencia del circuito usual de viajes de K (Estados Unidos-Europa-India), aquí variaba mucho el contexto lingüístico, cultural y religioso, con una presencia fuerte y combativa de la iglesia católica, que se hizo sentir a lo largo del periplo con ayuda de una prensa susceptible a sus presiones, todo lo cual generó molestias, mentiras e incomodidades para el viajero y sus acólitos. A pesar de que K ya estaba acostumbrado a la acción de publicaciones amarillistas en Europa y Estados Unidos, aquí tuvo que enfrentar nuevos desafíos.

Un camino disolvente y peligroso

El itinerario de la gira fue el siguiente: en Brasil, cinco pláticas en Río de Janeiro en abril y mayo, dos en Sao Paulo en abril y una en Niteroi en mayo. En Uruguay: tres pláticas en Montevideo en junio y una más en julio, en la universidad. En Argentina: cuatro pláticas en Buenos Aires en julio, una en La Plata en agosto, dos en Rosario en julio y dos en Mendoza en agosto. En Chile: tres en Santiago en septiembre y otra en Valparaíso el mismo mes. En Perú, una improvisada charla en Lima, en el Templo Masónico. En Costa Rica, en el puerto de Puntarenas, un encuentro informal con los teósofos locales. Finalmente, en México, 4 charlas en octubre y noviembre, en la capital. El viaje iba a incluir más países de Centro América y las Antillas, pero Krishnamurti canceló

dichas visitas, lo mismo que hizo para algunas de las conferencias programadas en ciudades mexicanas distintas de la capital. En esto influyó, por un lado, el esperable cansancio físico acumulado, pero también las fricciones tanto externas (prensa, iglesia católica) como internas (desavenencias con algunos teósofos).

En la transcripción parcial de sus conferencias, pueden detectarse algunos motivos recurrentes. Uno de ellos es la aclaración, al inicio de las pláticas, de conceptos erróneos divulgados por los periódicos y revistas: él no pertenece a ninguna organización, no es teósofo ni misionero, ni trae ninguna filosofía oriental. Es elocuente su crítica a la religión, a la que entiende como “cualquier creencia organizada, el credo, el dogma, la autoridad”, y que en Argentina calificará de “estupidez”: ella es inseparable de la explotación de sus creyentes por medio de ideales; habla de “iglesias petrificadas y sacerdotes explotadores”; “pueden hablar de amor y hermandad los domingos, pero los lunes explotan a los demás en sus diversas ocupaciones”; quedan incluidos en esta crítica los propios teósofos y los espiritistas, que buscan ser dirigidos por maestros y espíritus, pues está contra toda autoridad, sea la de los vivos o la de los muertos. Niega todo valor a la oración (“no hay seguridad, no hay consuelo; solo existe la claridad del pensar”), y afirma no tener enseñanzas secretas propias: lo suyo no es esoterismo; la búsqueda de Dios significa escapar de los hechos, esto es, desautoriza la experiencia religiosa como un escape del sufrimiento, y además el escape es inútil, “la mente debe liberarse de este deseo de escapar”. La percepción de lo eterno supone una ausencia de creencias e ilusiones: “ustedes buscan explicaciones, pero las explicaciones son como polvo para el hombre hambriento”; “la verdad no es un objetivo que pueda ser alcanzado por medio de ciertas acciones”, por lo que hay que dejar de lado las creencias y la acción

para que entonces surja la realidad prístina, su resplandor; la inteligencia espiritual despierta por medio de la constante percepción alerta, por lo que debemos estar continuamente atentos a la acción y a aquello que la origina, aparte que ella supone un cuestionamiento de valores y de toda autoridad. La verdad es impersonal, no pertenece a nadie en especial, ni tampoco a ninguna nación, raza u organización, con lo que buscaba alejarse del cliché de mensajero de un Oriente misterioso y espiritual.

Como puede apreciarse en este breve recuento, las pláticas de Krishnamurti tuvieron de principio a fin un carácter transgresor, tanto para tirios como para troyanos, para católicos como para teósofos. Lejos de tranquilizar, perturbaban. Lo que al principio fue visto exteriormente con una mezcla de curiosidad exotista y animadversión sectaria, se tornó algo cada vez más violento a medida que K avanzaba en su viaje. Los católicos reaccionaron en Uruguay y en Argentina; en este país la Junta Central de la Acción Católica solicitó a la Dirección General de Correos y Telégrafos que impidiera a K hablar por las estaciones de radio, pues consideraron su mensaje como “disolvente y peligroso para las sanas costumbres nacionales”. Por sus declaraciones contra la religión y el nacionalismo, a los que había tachado de “estupidez”, en Chile se le acusó de ser un agente del gobierno inglés. Cuando abandonó este país rumbo a México, hizo una escala en el puerto de Callao, lo que se tradujo en una alerta católica contra él. Según señala Salvador Sendra, colaborador de K: “El clero de Perú ejerció toda su influencia en la capital para impedir que Krishnamurti hablara en público. No obstante esto, mi amigo don Jorge Torres Ugarriza —que ocupaba altos cargos en la Masonería y en la Sociedad Teosófica— logró que K. pudiese desembarcar, y después de darle un paseo por Lima, lo llevó al Templo Masónico donde K. pronunció una charla” (Sendra, 1987: 55). Visto desde el punto de vista

de su impacto social externo, el periplo de K por América Latina no tuvo nada de aterciopelado, pese a que algunos sectores culturales lo acuerparon, aunque no coincidieran totalmente con sus propuestas, como fue el caso de la escritora Victoria Ocampo en Buenos Aires.⁷

Tampoco entre sus allegados la cosa estuvo bien, pues el mensaje de K, desde sus inicios en Brasil, generó divisiones, y esto continuó en Uruguay, Argentina y México, aunque en este país la crisis generada logró controlarse. Fue tanto el mal ocasionado por K a las filas teosóficas, que apenas tres años después Jinarajadasa tuvo que hacer una nueva gira por América Latina, para tratar de paliar los daños. En un artículo de 1938 dirigido a miembros de la Escuela Esotérica de la ST, Jinarajadasa expone lo siguiente:

The visit of Krishnaji, accompanied by D. Rajagopal, to South America and Mexico in 1935, produced naturally a kind of shock to the work of the Theosophical Society. This was not due so much to his teachings, as to his emphatic declaration of the utter incompatibility of his teachings with those expounded by Theosophists [...]. In Brazil especially, the Society has been seriously weakened; my task, during the ten weeks in the country, has been not only to present Theosophy to the public, but also particularly to strengthen the small band who have remained faithful, but who have to battle against many unnecessary obstacles created by the unfortunate situation.⁸ (Ross, 2012: 259-260)

7 Para un mayor desarrollo del impacto de la visita de K a la Argentina y su recepción entre los sectores cultos (así como su rechazo entre conservadores y católicos, que lo tacharon de comunista y agitador social, *cfr.* la tesis doctoral de Sonia Betancort titulada *Oriente no es una pieza de museo. Jorge Luis Borges y las culturas de la India*, 2010, donde compara el silencio de Borges ante la visita de K a Argentina (patrocinada por su amiga Victoria Ocampo) frente a su afinidad entusiasta cuando fue Rabindranath Tagore.

8 "La visita de Krishnaji, acompañado por D. Rajagopal, a Sur América y México en 1935, naturalmente golpeó el trabajo de la Sociedad Teosófica. Esto no se debió tanto a sus enseñanzas, como a su

Jinarajadasa se queja de que en Brasil se creó “un nuevo e innecesario término”, el de “krishnamurtiano”, para distinguir a sus seguidores de los “teosofistas”. Debido a todos esos problemas, el propio K no estaba a gusto con los resultados obtenidos hasta entonces en su gira. Según señala su cercano amigo Sidney Field en sus memorias: “El viaje fue un gran desencanto para Krishnaji. Aunque habló en Chile, Uruguay, Brasil y Argentina, él sentía que en esos países no había suficiente preparación para oír sus pláticas y que dar una, dos o tres conferencias en cada ciudad que visitaba, no era bastante para captar sus enseñanzas. En la América Central y las Indias Occidentales el viaje fue cancelado” (Field, 1988: 94). Field, natural de Costa Rica, transcribe la carta de cancelación de K de su viaje al país, en la que sugería, para una eventual futura visita que nunca ocurrió, el que, para evitar lo ocurrido en Sudamérica, era necesaria “una preparación por la distribución del material escrito de mis recientes pláticas”, a lo que, con cierta amargura amistosa, Field responde:

Una preparación por medio de la distribución de sus pláticas traducidas era lo que se había hecho en Costa Rica durante dos años anteriores. Una de sus pláticas traducidas aparecía cada domingo en el suplemento literario de *La Tribuna*, el principal periódico de Costa Rica entonces. Cada envío de sus libros era rápidamente vendido y había grandes discusiones de grupo en San José, capital del país. A estos grupos asistían muchos profesionales, intelectuales, artistas. En ninguna

enfática declaración sobre la total incompatibilidad de sus enseñanzas con aquellas expuestas por los teósofos. Especialmente en Brasil, la Sociedad ha sido seriamente debilitada; mi tarea, durante las diez semanas en el país, ha sido no solo presentar la teosofía al público, sino también particularmente fortalecer al pequeño grupo que se ha mantenido fiel, y que ha tenido que batallar contra muchos obstáculos innecesarios creados por tan desafortunada situación”.

parte más en Latino América habían sido tan grandemente difundidas sus enseñanzas. (Field, 1988: 95)

Por lo menos desde 1904, año de la fundación de la primera logia, Costa Rica había sido una pieza clave del movimiento teosófico en Centro América, el Caribe e incluso Colombia. Fue un país en el que el mensaje teosófico caló hondo entre varios de sus intelectuales y artistas más destacados. La Orden de la Estrella tuvo ahí un bastión importante, por lo que K era conocido desde mucho tiempo atrás, y, tras su disolución, los krishnamurtianos se reorganizaron y siguieron trabajando fuerte, como bien señala Field. Desgraciadamente, nada de esto supo Krishnamurti, o no le importó, y en su deseo de alejarse de las aguas turbulentas, despreció el que pudo haber sido su remanso de paz, lo que generó gran frustración entre sus seguidores ticos. Krishnamurti apenas se dignó detener su barco en el puerto de Puntarenas y recibir una delegación de sus allegados en cubierta. Parece que después caminaron un poco por la playa.

Pero todavía faltaba lo más duro de su viaje, en territorio mexicano.

La crisis azteca

A pesar de que casi en todas sus pláticas latinoamericanas K comenzaba señalando que no era teósofo, ni estaba afiliado a su organización, la prensa y la mayor parte de la gente lo seguía viendo como tal, lo que lo molestaba, aunque se controlara. Ya vimos cómo en Uruguay le preguntaron sobre su alejamiento de Adyar, a raíz del arribo de Arundale a la presidencia mundial de la ST, y cómo él mismo confirmó tal estado de cosas, que algunos describieron como un “pleito entre perros y gatos” (Ross, 2012: 248). Por supuesto

todo sobrellevado lo más fraternalmente posible, pese a fricciones y raspones, hasta que en México estalló la tensión acumulada. El 25 de octubre de 1935 Krishnamurti, tras varios días en México, y hasta con pláticas ya dadas, sostuvo una reunión privada con miembros de la Sociedad Teosófica, en la que les reclamó, sobre todo a uno de sus jerarcas, Adolfo de la Peña Gil (desde varios puntos de vista un teósofo notable), su animadversión a su principal acompañante, su casi hermano sustituto (tras la muerte de Nitya), D. Rajagopal, con el argumento de que él, K, estaba siendo usado como un instrumento en sus manos para enriquecerse y atacar a la Sociedad Teosófica; en síntesis, que Rajagopal lo dominaba: “They believe that I am the instructor of the world and he is not. I have observed this not only among the theosophists of Mexico, but also everywhere” [Ellos creen que yo soy el instructor del mundo y que él no lo es. He observado esto no solo entre los teósofos de México, sino también de muchas partes]. Mr. de la Peña Gil “thinks that putting himself in direct contact with me, he would know what Krishnamurti really wants. And as a consequence he has not paid attention to that which Mr. Rajagopal says or wants. This same thing has happened in India and in other part of the earth” [Mr. de la Peña Gil piensa que poniéndose en contacto directo conmigo, el conocería lo que Krishnamurti necesita realmente. Y en consecuencia él no pone atención a lo que Mr. Rajagopal dice o necesita. La misma cosa ha pasado en India y en otras partes del mundo] (Ross, 2012: 227).

Qué raro que Krishnamurti, tan atento al cosmos y a la psique, no considerara en esos momentos que quizá algo de razón podría haber en los casi unánimes alegatos y reclamos de los teósofos de México, Uruguay, India y otras partes del mundo, a pesar de que él no viera las cosas así.⁹

9 Aparte de las tensiones externas con los teósofos, estaban las internas entre K y Rajagopal: “Quarrels due to what Raja[gopal] remembers as Krishna’s frequent lying and undercutting of him, Krishna’s

Con el tiempo, pasados muchos años, ya en los años sesenta, Krishnamurti lo comprendió perfectamente y hasta entabló pleito judicial para recuperar derechos sobre su obra controlada financieramente por Rajagopal. Quizás en ese año de 1935 K era incapaz, pese a tanto testimonio adverso, de atribuir a su amigo Raja malas intenciones, sobre todo en esos meses en que era el propio K quien estaba faltándole al haber establecido un romance secreto con su esposa Rosalind, a la que incluso había dejado embarazada.¹⁰ De forma discreta ella acudió al aborto bajo justificaciones de salud, igual que lo haría en dos ocasiones más, para suerte de Krishnamurti, cuya imagen ascética de maestro casto se habría visto afectada si en aquel tiempo se hubiera sabido de tal relación, que duró dos décadas y media. Por entonces, Rajagopal ignoraba tal asunto y solo lo sabría muchos años después. Quizá algo de la aparente lucha financiera entre K y Rajagopal en los sesenta ventilara subrepticamente antiguas querellas románticas.

Por enésima vez K aclara al Sr. De la Peña Gil y a los demás, que él no es teósofo, que su trabajo es opuesto al de la ST, que él está contra toda autoridad. Fue entonces cuando usó

agreeing to proposals behind Raja's back, and making promises that could not be kept, became so severe after several months in South America that once Krishna, who could only take so much criticism, slapped Raja. This was not the only time that would happen, but it was the first" [Querellas debidas a lo que Rajagopal recuerda como frecuentes mentiras de Krishna y subvaloraciones de él, acuerdos de Krishna tomados a espaldas de Raja, hacer promesas que no se podían cumplir, todo esto se volvió tan fuerte después de varios meses en Sur América, que una vez Krishna, que no podía aceptar tanta crítica, abofeteó a Raja. Esta no fue la única vez que esto pasó, apenas la primera] (Rajagopal Sloss, 2011: 153). Como se ve, K. aprendió bien la lección de Leadbeater cuando lo abofeteó por su hábito de tener la boca abierta.

10 Todo este pasaje desconocido del romance entre K y Rosalind, la esposa de su socio y amigo Rajagopal, fue revelado por la propia hija de Rosalind en su biografía *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti* (1991), lo que causó cierto revuelo entre el público krishnamurtiano. Una de las biógrafas "oficiales" de K, Mary Lutyens, respondió al libro de Radha Rajagopal (la otra biografía "oficial" es la de Pupil Jayakar). Para mi gusto, la mejor biografía es la de Vernon, más balanceada, más crítica con el personaje, sin caer en la descalificación.

una célebre metáfora: que él no podía dar con una mano el veneno (la organización, las instrucciones, los maestros) y con otra el remedio contra el miedo, contra la falta de comprensión espiritual. Además, K se queja de la falta de organización de los teósofos mexicanos, y no muestra la menor consideración al cancelar sus conferencias en otras ciudades de la república, con el mismo argumento de otras partes: que no existen las condiciones previas para una adecuada comprensión del público. De nuevo, parece decir, si no me entienden, la culpa es de los otros. En esa reunión K notifica la destitución de De la Peña Gil por sus preferencias teosóficas y anuncia su sustitución por otro teósofo de renombre, el Sr. Garza Galindo, lo que muestra que no le era posible, pese a su voluntad, prescindir de los teósofos, pues eran éstos quienes lo rodeaban. Y otra vez sugiere que, para una posible próxima visita, deberá haber suficiente dinero y preparación (previa traducción de sus pláticas), y así “the people of the Theosophical Society will not bother me” [la gente de la Sociedad Teosófica no me molestará] (Ross, 2012: 228). ¡Pobre Krishnamurti!: no solo los católicos lo molestaban; también los teósofos.

Ante los alegatos de Krishnamurti, De la Peña Gil no se amilana, y responderá que de los 7000 dólares que había costado el viaje, 5000 habían sido donados por los teósofos o sus allegados, a los que, por supuesto, no les habían gustado lo que ellos consideraron ataques contra la Sociedad Teosófica. En una carta escrita apenas unos días después al Secretario General de la ST en México, De la Peña Gil sostiene que Rajagopal tenía un profundo rencor hacia sus representantes, en especial al presidente y vicepresidente mundiales (Arundale y Jinarajadasa), con base en asuntos de dinero y propiedades. Que tales ataques (de causa material y expresión supuestamente espiritual) habían ocasionado divisiones en otros países como Uruguay y Argentina (no menciona a Brasil, sobre el que después insistirá tanto

Jinarajadasa), pero que en México el daño había sido menor, sin ninguna renuncia de miembros. Señala la cancelación de pláticas de K en Tampico y Guadalajara y manifiesta que “if for a reduced number in this city of Mexico, the work of Krishnaji was really illuminating, for the majority of the inhabitants of the country who obtained information only through the press (sad to confess it) it was almost a failure” [si para un reducido número en esta ciudad de México, el trabajo de Krishnaji fue realmente iluminador, para la mayoría de los habitantes del país, que obtuvo información sólo a través de la prensa (triste es confesarlo), fue casi un fracaso] (Ross, 2012: 230-231), para a continuación aclarar que no hubo tiempo para contrarrestar el insidioso trabajo de la prensa católica.

Como puede apreciarse, el balance de la visita de K es más bien negativo, tanto para unos, los teósofos, como para los otros, K y Rajagopal, no solo en México, sino en el resto de América Latina, en unos países más que en otros. Con razón K nunca volvió a la región, apenas a Puerto Rico en 1968, pero ya era otra época, con otras condiciones y otros oyentes, ya no de origen teosófico.¹¹ Para entonces, el mensaje de Krishnamurti alcanzaba a un nuevo público, deudor más bien del ambiente de nuevas perspectivas espirituales que abrieron el hippismo y la *New Age* a partir de la década de los sesenta, y que es el que asociamos sobre todo con el Krishnamurti de la etapa madura y librepensadora. No obstante, básicamente es el mismo

11 Algunos hablan de otros viajes de K a la región. La propia Fundación Krishnamurti Hispanoamericana, en su sitio web, lo menciona rápidamente, pero sin ningún apoyo documental, a diferencia de la gira de 1935, de la que da cuenta con cierto detalle. Por su parte, Marta Elena Casaús (2002) habla de dos viajes de K, el de 1935 y uno anterior en 1926. Afirma que estuvo en dos ocasiones en Guatemala, bajo la dictadura de Ubico (1931-1944). Ya hemos visto que en 1935 K no llegó a Guatemala. Tampoco hubo viaje a América Latina en 1926, si se observa la cronología de ese año que aparece en el primer libro biográfico de Mary Lutyens sobre K, *Los años del despertar*. Tampoco en otra cronología consultada de viajes y lugares visitados hasta 1971 aparecen viajes de K a América Latina, con excepción del de 1935 y el de 1968 a Puerto Rico. Todo esto de otros viajes de K a Latinoamérica suena más a suposiciones y confusión que a hechos reales.

K de los primeros años del quiebre con la ST, durante el primer quinquenio de los años treinta, como puede apreciarse si comparamos sus pláticas y escritos de ambos momentos. Es lo mismo en términos de enseñanza, aclaro, no tanto en cuanto a organización y poderío económico, que comenzaba a consolidarse, tanto que llevó a la separación de K y Rajagopal.

De vuelta a Adyar

Es significativa la “reconciliación” entre la ST y K al final de sus días, cuando en 1983, apenas tres años antes de morir, K vuelve a Adyar de la mano de Radha Burnier, su amiga y por entonces presidenta mundial de la ST. Radha provenía de estirpe krishnamurtiana, pues su padre, Sri Ram, quien también había sido presidente mundial, había estado cercano en sus años maduros a K y puesto énfasis, en sus escritos y pláticas, en el cambio psicológico para el logro espiritual, no tanto en el estudio metafísico. La revista de la ST, *The Theosophist*, dio cuenta del reencuentro K-ST y hasta publicó una fotografía de Radha y Krishnaji, lo que habla de que fue considerado algo importante. Uno de sus seguidores escribió: “esta visita de Krishnamurti a Adyar puso fin a una etapa de distanciamiento entre K. y la S.T. y ahora no importa que cada cual siga su rumbo y proclame su propia vía de realización” (Sendra, 1987: 120).

Esto es lo que quisieron desde siempre los teósofos, tal como vimos con las declaraciones de Jinarajadasa y Leadbeater de muchos años atrás, que cada quien siguiera su rumbo y proclamara su propia vía de realización, y no la vía única e iconoclasta de Krishnamurti. Medio siglo después se afirmaba lo mismo, en un ambiente más cordial: la tolerancia recíproca. Pero tolerancia no es claudicación de las diferencias. En un artículo Radha Burnier escribió:

La conexión entre J. Krishnamurti —Krishnaji, tal como cariñosamente se le conocía— y la Sociedad Teosófica, se rompió, no porque él la abandonara —tal y como muchos miembros creen— sino porque la gente no estaba preparada para escuchar un profundo mensaje dado en términos que no estaban acostumbrados a oír [...] los miembros de la Sociedad Teosófica deberían haber estado preparados para escuchar un nuevo mensaje. Pero cuando Krishnaji empezó a hablar de una manera radical, hubo muchos que no pudieron escucharle. (Sendra, 1987: 215)

Es interesante que Radha Burnier, presidenta de los teósofos, asuma una posición en la que éstos fueron los que fallaron en su encuentro con Krishnamurti, los que no lo entendieron, un poco el mismo argumento que K usaba para descalificar a su público latinoamericano. Era la gente la que no estaba preparada para tan sublime mensaje (pese a añejas traducciones de sus pláticas), para nada se pensaba que pudiese haber una falla en el maestro o en la enseñanza. Que esto fuera pensado por K se entiende; que lo dijera Radha, era una autodescalificación teosófica. En esto influyó que Radha nunca estuviera muy cerca de las enseñanzas doctrinales de Blavatsky, a veces las menciona de manera general, o habla de *La Doctrina Secreta* o de las *Cartas de los Maestros*, pero de forma más bien vaga. Lo suyo va por el lado de la ética y la psicología, siguiendo la tendencia abierta por su padre Sri Ram, no por la cosmogénesis y la antropogénesis de la rusa. El suyo era el camino de K., no el de HPB, aunque no lo dijera abiertamente por el puesto desempeñado.

Y es que el sendero señalado por HPB es necesariamente intelectual y sistemático, cargado de conceptos, tradiciones y culturas, con una erudición sobrecargada y no siempre bien calibrada. Es su propuesta para el estudiante occidental:

la *Jnana* Yoga, el Yoga del Conocimiento, del discurso metafísico. Hay también lugar para la psicología y la contemplación, para la intuición (*cf.* *The Inner Group Teachings of H. P. Blavatsky*, 1995), como en Krishnamurti, pero el aspecto intelectual es ineludible, no está en discusión su validez para la transformación espiritual, como sí lo está en K, para quien son estructuras que deben sucumbir para que se dé la percepción espiritual. Blavatsky es impensable sin muchas de las categorías despreciadas por K: los libros, los maestros, la tradición. En un nivel inmediato (el de la “verdad relativa” de los budistas), sus propuestas son inconciliables, como en el propio budismo lo son los caminos que hablan de iluminación en términos de logro súbito o de acceso gradual. En un nivel más profundo (el de la “verdad absoluta”), quizás ambas propuestas puedan conciliarse.

Flaco favor le hizo Radha Burnier al esoterismo teosófico al alabar de esa manera tan parcial al iconoclasta K, hijo pródigo de Adyar. Absuelve al tráfuga sin sopesar si había algún fundamento válido en esa teosofía que supuestamente ella representaba como presidenta mundial, no digamos la de Besant y Leadbeater, de suyo bastante endeble, cuando menos la de Blavatsky, la “original”. Claro, para esto habría tenido que conocerla mejor. Y en esto, como el propio K, ella nunca se aventuró muy lejos.¹² ¡Qué tumbos los de la ST!: después del dominio neoteosófico en su presidencia (de Annie Besant

12 Tampoco por el lado de la Escuela Esotérica (EE) de la ST hubo mucha claridad en la dirección a seguir después del periodo neoteosófico que terminó con la muerte de Jinarajadasa en 1953. Éste fue sucedido como Jefe Externo de la EE por Sri Ram, quien tuvo la lucidez de apoyar la publicación de los *Collected Writings* de Blavatsky, bajo la supervisión de Boris de Zirkoff, aunque él tampoco se distinguiera por una postura blavatskiana, más bien, como dijimos, cercana a K. A su muerte, fue reemplazado por el talentoso I.K. Taimni, quien sin embargo tampoco fortaleció las enseñanzas de HPB y se fue más bien por el estudio de la tradición hindú (en especial del shivaísmo de Cachemira). Tras su muerte en 1978, siguió Radha Burnier, quien si bien menciona a Blavatsky, se nota que no fue su orientación interior, sino más bien Krishnamurti. Murió en 2013 sin nombrar sucesor/a en la EE, algo que no había ocurrido antes.

a Jinarajadasa), llegó la “restauración criptokrishnamurtiana”, primero levemente con Sri Ram, luego más fuerte con Radha Burnier, quien hasta logró que K pisara de nuevo Adyar.¹³

Retomando el viaje de K a América Latina, visto a la distancia parece una incursión fallida de su parte en esta región del mundo. Todavía no se aplacaba el polvo de su separación de la ST, muchos lo seguían viendo entre nubes como el Instructor Mundial, él no lograba plasmar en la mente del público su nuevo estado. Con el abandono del papel mesiánico, mucha de su vieja feligresía decayó por un tiempo, aunque con los años se repusiera, sobre todo a partir de la década de los sesenta, con la renovación religiosa y espiritual que se dio. Ya no eran teósofos posvictorianos quienes lo seguían, sino jóvenes rebeldes, más existencialistas. El que la gira de 1935 haya resultado casi un fracaso en su momento, tanto que no quiso repetirla, no significa que pasara lo mismo con la trayectoria total de K, a la que considero sin duda como valiosa y positiva. En los términos de Schüller, que agrupó las perspectivas sobre el “proyecto K” con base en lo genuino (o no) y exitoso (o no) de la empresa, yo la juzgaría como no genuina (nacida de la fantasía clarividente de Leadbeater, y no de una “necesidad cósmica”) aunque exitosa, en la medida en que de aquello resultó un personaje (K) y un mensaje espiritual notables, aunque de escasa aplicación para la mayoría de la gente, como él mismo lo reconocería, quizá no

13 Sobre esta veta krishnamurtiana más que blavatskiana de Burnier, viene a cuento el testimonio del destacado teósofo Geoffrey Farthing, en carta a José Ramón Sordo, de la Fundación Blavatsky de México: “Después de nuestra escuela de verano aquí [en Inglaterra], estuve charlando por una hora con Radha, muy amigablemente. Traté de que ella viera mi punto de vista acerca de la Teosofía, pero no tuve éxito. Entonces ella me preguntó: ‘¿Para qué estudiar Teosofía?’ (de los Maestros, desde luego). Yo me quedé atónito. Luego me di cuenta de que ella hacía la pregunta de manera inocente y sincera, y también comprendí después que ella ¡nunca ha sabido lo que es! [...]. Le dije a Radha que ¡Krishnamurti nunca conoció lo que era la Teosofía! Ella ni siquiera pareció sorprenderse por esto. Pienso que Radha es una política muy circunspecta, que se siente obligada a mantener una tradición que ella heredó. Su pensamiento privado parece ser más liberal” (Farthing, 2005).

sin cierta amargura, al final de sus días: “as an old man he complained that not a single person, despite his sixty years of work, had actually lived the teachings and attained the liberation of which he spoke” [como un hombre viejo se lamentó de que ni una sola persona, pese a sus sesenta años de labor, hubiera realmente vivido las enseñanzas y obtenido la liberación de la que él hablaba] (Vernon, 2002: 199). La notable discípula de Gurdjieff, Jeanne de Salzman, acertó al decir que, pese a la gran libertad interior de K, carecía de una “ciencia del ser” (Ravindra, 2005: 27), es decir, de una metodología del despertar, lo que no permitía el acceso de otros a ese estado de libertad. Hay mucho de cierto en esto y, sin embargo, quien logra siquiera una vislumbre de dicho despertar, sabe que Krishnamurti, en lo esencial tiene razón, pero sólo en lo esencial. La verdad, sin embargo, no es sólo esencia, también es expresión y diversidad; habita no sólo en lo infinito, también en lo contingente.

Bibliografía

- Betancort, S. (2010). *“Oriente no es una pieza de museo”*. Jorge Luis Borges y las culturas de la India. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca, Facultad de Filología.
- Blavatsky, H. P. (1993). *La clave de la teosofía*. Buenos Aires, Kier.
- . (1995). *The Inner Group Teachings of H. P. Blavatsky*. Compilado y anotado por Henk J. Spierenburg. San Diego (California), Point Loma.
- . (2012). *Los comentarios a la Doctrina Secreta. Las instrucciones de 1889 no publicadas*. Traducción de José Ramón Sordo. México, Blavatsky.
- Casaús, M. E. (2002). “La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX: la influencia de redes teosóficas en la opinión pública centroamericana”, en *Revista Universum*, n° 17, pp. 297-332. Chile, Universidad de Talca.
- Chaves, J. R. (2013). *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. México, Bonilla Artigas - UNAM - Iberoamericana.

- Faivre, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. New York, State University of New York Press.
- Farthing, G. (2005). "Carta a José Ramón Sordo", *Noticias de la logia*, vol. V, n° 2, abril-junio, pp. 1-2. Cuernavaca (México), Fundación Blavatsky.
- Field Povedano, S. (1988). *El cantor y la canción. Memorias de una amistad*. México, Orión.
- Jayakar, P. (2011). *J. Krishnamurti. Biografía*. Madrid, Gaia.
- Jinarajadasa, C. (1930). *Un año de viaje por la América Latina*. Barcelona, Biblioteca Orientalista R. Maynadé.
- Krishnamurti, J. (2004). *Diario I*. Barcelona, Kairós.
- . (1995). *Obras completas. Tomo II (1934-1935)*. Traducción de Armando Clavier. Buenos Aires, Kier.
- Larrea López, J. F. (1993). *Modernismo y teosofía. Viriato Díaz-Pérez*. Madrid, Libertarias - Prodhufi.
- Rajagopal Sloss, R. (2011). *Lives in the Shadow with J. Krishnamurti*. Blomington, iUniverse.
- Ravindra, R. (2005). *Un corazón sin medida. El trabajo con la señora de Salzmann*. Venezuela, Ganesha.
- Ross, J. E. (2012). *Krotona. Volume VI, 1932-1940. Krishnamurti's Departure from the Theosophical Society*. Ojai (California), Krotona Series.
- Schüller, G. (1997). *Krishnamurti and the World Teacher Project: Some Theosophical Perceptions*. Theosophical History Occasional Papers, vol. V.
- Sendra, S. (1987). *Impacto de Krishnamurti. Respuestas de España, Portugal e Iberoamérica*. México, Orión.
- Vernon, R. (2002). *Star in the East. Krishnamurti, the Invention of a Messiah*. Boulder (CO), Sentient.
- Wessinger, C. (2013). "The Second Generation Leaders of the Theosophical Society (Adyar)", en Hammer, O. y Rothstein, M., *Handbook of the Theosophical Current*, pp. 33-50. Leiden-Boston, Brill.
- Williams, S. L. (2010). "Did J. Krishnamurti Write *At the Feet of the Master?*", *Theosophical History*, vol. XIV, n° 3-4, julio-octubre, pp. 11-113. California State University.

Capítulo 6

A Antroposofia e a demanda pela alma brasileira

Daniel R. Placido

Introdução

Neste artigo investigaremos a inserção de uma corrente esotérica de origem europeia, a Antroposofia, criada pelo filósofo e esoterista Rudolf Steiner (1861-1925), na realidade histórica, cultural e social de um país latino-americano, o Brasil. A Antroposofia, introduzida no Brasil por imigrantes europeus desde a primeira metade do séc. XX, tem sido uma corrente majoritariamente exógena, ou se adaptado e dialogado com a realidade brasileira? Como conciliar a cosmovisão antroposófica, fundamentada no evolucionismo, na filosofia moderna e no cristianismo esotérico, com a realidade cultural e social do Brasil? E qual a contribuição dos antropólogos brasileiros nessa discussão: reproduzindo modelos eurocêntricos de pensamento, ou procurando realizar uma síntese própria, desde o âmbito latino-americano e brasileiro? Nosso texto se dividirá em duas partes, a saber: a) uma histórico-social, sobre a história e organização das principais instituições e iniciativas antroposóficas no Brasil; b) uma antropológico-filosófica, analisando as reflexões e

elucubrações de alguns antropósofos a respeito da alma e do contexto cultural brasileiros.

A Antroposofia no Brasil

Rudolf Steiner ainda era vivo quando imigrantes europeus iniciaram o estudo/cultivo da Antroposofia em terras brasileiras (por conseguinte, a inserção deu-se por volta dos anos 1920-1925).¹ A primeira tradução de uma obra básica de R. Steiner foi feita antes da II Guerra. Em 1939 já era possível encontrar ramos da *Sociedade Antroposófica Universal* nas regiões Sudeste e Sul, nas cidades do Rio de Janeiro, Porto Alegre e São Paulo, nesta última ocorrendo a maior parte do desenvolvimento da época e ulterior. As atividades eram realizadas praticamente em alemão, e durante a II Guerra (1939-1945) os grupos existentes se dividiram em círculos pequenos, receosos de falarem este idioma, então proibido.

Um contato mais amplo do público brasileiro com a Antroposofia se dá a partir dos anos 50, com as palestras de um professor vindo da Áustria, O. J. Hartmann, organizadas pelo Dr. Rudolf Lanz.² Mais tarde, em 1982, por iniciativa do Dr. R. Lanz e de outros antropósofos, foi fundada a *Sociedade Antroposófica no Brasil*, a qual Lanz presidiu até aproximadamente 1995.

1 Ver a respeito: <<http://www.sab.org.br/portal/antroposofia2/no-brasil>> (último acesso: 05/02/15). Todos os dados históricos da primeira parte deste artigo foram tirados do site acima.

2 Infelizmente só dispomos por ora de informações biográficas de algumas das lideranças pioneiras da Antroposofia no Brasil, não tendo condições de fornecer dados biográficos sobre a maioria das pessoas citadas nesta primeira parte do nosso artigo; trata-se de material que terá ainda de ser construído, com base em entrevistas e consultando-se familiares dessas pessoas. Pequena biografia de Rudolf Lanz: <<http://www.sab.org.br/portal/antroposofia2/biografias-de-destaque-no-brasil/99-rudolf-lanz>> (último acesso: 05/02/15).

Vamos abordar, separada e resumidamente, a história e o desenvolvimento de algumas das iniciativas antroposóficas:

a) *Pedagogia Waldorf*

Uma escola Waldorf foi criada em 1956 na cidade de São Paulo, no bairro de Higienópolis, com o nome inicial de *Escola Higienópolis*, por iniciativa dos casais Selma e Dirk Berkhout (doadores da casa na qual funcionou a escola), Ernst Mahle e esposa, Paulo Bromberg e esposa, os quais chegaram à cidade no pós-guerra; essa iniciativa contou com o apoio de Melanie Schmidt, a qual tinha ligações com o movimento pedagógico Waldorf na Alemanha.³ Anos depois a escola mudou-se para o bairro de Santo Amaro, onde permanece até o presente. No início dos anos 1970 ela passou a dispor do ensino médio e foi batizada em 1976 de *Escola Rudolf Steiner de São Paulo* (depois *Escola Waldorf Rudolf Steiner de São Paulo*). No ano de 1970 foi fundado por Rudolf e Mariane Lanz nessa escola o *Seminário Pedagógico Waldorf*, depois *Centro de Formação de Professores Waldorf*, formando nessa linha pedagógica muitos docentes para o Brasil e América Latina; através do movimento pedagógico Waldorf a Antroposofia atingiu outros estados do país, tais como Bahia, Ceará, Goiás, Brasília, Mato Grosso, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, Santa Catarina, São Paulo e Sergipe.

b) *Farmacologia e Medicina Antroposóficas*

A introdução no Brasil da medicina antroposófica, da Weleda (e da euritmia)⁴ ocorreu em 1957, com a iniciativa

3 Chamamos de "movimento pedagógico Waldorf" ao movimento de âmbito internacional de disseminação desta corrente educacional humanista e integral criada por Rudolf Steiner. Sobre as escolas Waldorf no Brasil, indicamos este link:

<<http://www.idwaldorf.com.br/site/historico/>> (último acesso: 05/02/15).

4 A medicina antroposófica se propõe a ser uma ampliação da medicina acadêmica tradicional, a partir dos princípios antroposóficos; mais informações:

do casal de médicos antroposóficos Alexander e Rita Leroi, vindos da Suíça.

A *Weleda do Brasil* foi fundada por Pedro Schmidt⁵ em 1959, para fabricação de medicamentos empregados na medicina antroposófica, chás e cosméticos. Em 1960 é construído seu primeiro laboratório; em 1967 começou com o plantio próprio de ervas medicinais; e em 1985 é construído seu laboratório atual. Atualmente possui sete farmácias na cidade de São Paulo e mais oito farmácias em várias outras cidades do país, sendo seus produtos vendidos em cerca de mil farmácias e receitados por cerca de 700 médicos.

Por iniciativa de Flavio e Marilda Milanesi, em 1985 é fundado o *Centro de Pesquisas Farmacêuticas*, o qual, em colaboração com médicos antroposóficos, vem desenvolvendo novos medicamentos, ademais se levando em conta a flora nacional; em 1991 foram iniciados cursos de farmacêutica antroposófica.

Em 1969 Gudrun Schmidt fundou com Pedro Schmidt (então seu marido) a *Clínica Tobias*, a primeira clínica antroposófica nas Américas, mantida pela *Associação Beneficente Tobias*. Devido à clínica, o movimento médico-antroposófico se desenvolveu e expandiu, promovendo paulatinamente cursos e seminários especializados de medicina antroposófica ministrados por diferentes profissionais e entidades.

Em Juiz de Fora (MG) vários médicos interessados

<<http://www.vivendasantanna.com.br/artigos/medicina-antroposofica/81-o-que-e-medicina-antroposofica>> (último acesso: 05/02/15). A Weleda é um grupo de internacional, produzindo medicamentos e cosméticos com substâncias extraídas da natureza e de forma muito peculiar, com base nos princípios antroposóficos; mais informações:

<<http://www.weleda.com.br/weleda/missao.asp>> (último acesso: 05/02/15). Já a euritmia é uma nova forma de dança ou nova arte do movimento inspirada na Antroposofia; mais informações:

<<http://www.sab.org.br/portal/euritmia/91-euritmia>> (último acesso: 05/02/15).

5 Biografia de Peter (Pedro) Schmidt:

<<http://www.sab.org.br/portal/antroposofia2/biografias-de-destaque-no-brasil/98-peter-schmidt>> (último acesso: 05/02/15).

formaram o *Therapeuticum Raphael* e a *Vivenda Santanna*, onde é praticada a medicina antroposófica.

c) Editora

Em 1981 foi fundada a *Editora Antroposófica*, por Rudolf Lanz e Jacira Cardoso,⁶ dirigida praticamente desde o princípio por esta última, até 2007. Em 1994 a Editora abriu sua livraria em Santo Amaro, zona sul de São Paulo. Estão publicados em vernáculo muitos dos principais livros e ciclos de palestras de Rudolf Steiner (totalizando cerca de vinte e cinco obras) além de trabalhos de seus continuadores. Grande parte das traduções deve-se ao esforço feito pelo Dr. R. Lanz, sem omitir o trabalho paralelo de Frederico Müller, no Rio de Janeiro, realizando traduções *sui generis* de obras de Steiner e fundando vários grupos de estudo. A Editora conta mais de cento e cinquenta títulos em seu catálogo.

d) Agricultura Biodinâmica

A agricultura biodinâmica⁷ teve início no Brasil em 1973 por iniciativa de Joachim e Peter Schmidt através da *Estância Demétria*, localizada em Botucatu-SP. Ademais, existe o *Instituto Biodinâmico de Desenvolvimento Rural*, fundado em 1984 por Alexandre Hárkaly e Marco Bertalot, realizando pesquisas sobre agricultura biodinâmica, promovendo cursos sobre o tema e fornecendo certificação de produtos orgânicos e biodinâmicos.

6 Pequena Biografia de Jacira Cardoso:

<http://www.ad-verbum-editorial.com.br/jacira_cardoso_6.html> (último acesso: 05/02/15)

7 A agricultura biodinâmica é um modelo agrícola de produção que não utiliza produtos químicos, veneno, herbicidas, hormônios, etcétera, criado a partir de concepções de R. Steiner; mais informações: <<http://www.feirabiodinamica.com.br/agricultura-biodinamica>> (último acesso: 05/02/15).

e) *Iniciativas Sociais*

A pedagogia social foi introduzida no Brasil em 1972 pelo holandês Dr. Lex Bos, o qual passou a visitar com frequência o país, ministrando cursos e tendo livros traduzidos para o vernáculo. A partir dessa iniciativa, nasceram várias instituições prestadoras de consultoria em organização empresarial, como o *Instituto Christophorus de Desenvolvimento Organizacional* e a *Adigo Consultores*, fundadas, respectivamente, em 1973 e 1988, em São Paulo.⁸

Em 1975 Ute Craemer,⁹ no Brasil desde 1970, começou um trabalho social na favela Monte Azul, na zona sul de São Paulo, sob inspiração da pedagogia Waldorf e da Antroposofia, envolvendo também alunos da escola Rudolf Steiner. Este trabalho provocou um impacto na favela, intensificado pela criação, em 1979, da *Associação Comunitária Monte Azul*. Na favela foram criadas várias instituições básicas, desde creches e pré-escola, até oficina de reciclagem, passando por padaria, oficina elétrica etcétera. Esse trabalho social se irradiou para a favela Peninha e o bairro Horizonte Azul, ampliando seu arco de influência e alcançando reconhecimento dentro e fora do Brasil.

f) *Sociedade Antroposófica*

Como dissemos acima, a *Sociedade Antroposófica no Brasil* foi fundada em 1982, tendo sua sede no *Espaço Cultural Rudolf Steiner*, no bairro de Santo Amaro, São Paulo-Capital; ela está vinculada à *Sociedade Antroposófica Universal*, sediada no *Gotheanum*, em Dornach, Suíça.

8 Um pouco da história da Adigo: <<http://www.adigo.com.br/biografia/>> e do Instituto Christophorus: <<http://institutofonte.org.br/conteudo/historia>> (último acesso: 05/02/15).

9 Biografia de Ute Craemer: <<http://www.sab.org.br/porta/antroposofia2/biografias-de-destaque-no-brasil/100-ute-craemer>>.

Coerente com a filosofia da liberdade de R. Steiner, a filiação à Sociedade é completamente livre para qualquer pessoa, independentemente de convicções filosóficas, religiosas, científicas, políticas ou estéticas, não exigindo adesão “ad hoc” a algum dogma ou atitude específica, não aceitando em seu seio sectarismo, proselitismo e engajamento político. A condição de membro dá direito ao afiliado de participar dos eventos especificamente voltados para os integrantes da Sociedade.

A *Sociedade Antroposófica no Brasil* tem cerca de 1000 membros hoje.¹⁰ Ela se organiza basicamente através de ramos, espécies de “núcleos” representando-a em determinada localidade. Os ramos são grupos de estudos contínuos e semanais, com a função de organizar palestras públicas, apresentações, entre outros. Apesar de todos serem abertos aos interessados, determinadas reuniões podem se restringir apenas aos membros da Sociedade. Afora os ramos oficiais, existem diversos grupos de estudos espalhados pelo país; mais de setenta, segundo o site da Sociedade.¹¹ Nesta tabela está a lista de ramos presentes em muitas cidades do Brasil:

Alguns nomes dos ramos têm visível inspiração antroposófica, por exemplo, “Rudolf Steiner”, nome do fundador da Antroposofia, e “Micael”, nome do arcanjo que, entre outras coisas, expressa nossa época como uma era de liberdade, segundo a concepção antroposófica.¹²

10 Informação obtida através do antropósofo Dr. Valdemar W. Setzer e da antropósofa Dra. Sonia Setzer, em entrevista pessoal concedida ao autor em 31/01/2015; sou imensamente grato ao casal Setzer pela colaboração e auxílio prestados.

11 Relação dos Grupos de estudo da Antroposofia no Brasil:
<<http://www.sab.org.br/portal/grupos-de-estudo/18-gruposdeestudo>> (último acesso: 05/02/15).

12 Sobre a questão da Era de Micael, confrontar este texto de R. Steiner:
<<http://www.festascristas.com.br/micael/micael-textos-rudolf-steiner/285-o-misterio-de-micael-apostila-a-liberdade-do-homem-e-a-era-de-micael>> (último acesso: 05/02/15).

Cidade/Estado	Ramos
Aracaju/SE	Ramo Micael
Recife/PE	Ramo Cristalos
Brasília/DF	Ramo João Evangelista
Cuiabá/MT	Ramo Maitreya
Belo Horizonte/MG	Ramo Francisco de Assis
Juiz de Fora/MG	Ramo Sofia
Rio de Janeiro/RJ	Ramo Rudolf Steiner
Nova Friburgo/RJ	Ramo João Batista
Petrópolis/RJ	Ramo Mikhael
Bauru/SP	Ramo Micael
Botucatu/SP	Ramo Jatobá
Campinas/SP	Ramo Cristóforos
São Paulo/SP	Ramo Ictus Ramo Paulus Ramo Tobias Ramo Rudolf Steiner
Piracicaba/SP	Ramo Novalis
Ribeirão Preto/SP	Ramo Pés Vermelhos
Curitiba/Paraná	Ramo Sofia
Florianópolis/SC	Ramo Garibaldi

Conforme a tabela acima, os ramos estão concentrados, sobretudo, na região Sudeste, em especial no estado de São Paulo e na Capital, polo irradiador da Antroposofia para outras regiões do país e até mesmo da América do Sul,¹³ e ainda

13 Informação obtida através do Dr. Valdemar W. Setzer e da Dra. Sonia Setzer, em entrevista concedida a autor em 31/01/2015. É ainda difícil aventar hipóteses sobre a confluência de fatores e motivos

um dos grandes centros econômicos, políticos e culturais do país. Não existe nenhum ramo na Região Norte.

A Antroposofia e a demanda pela alma brasileira

Como vimos acima, a Antroposofia foi introduzida no Brasil por imigrantes europeus, no início sendo cultivada exclusivamente por estes, em idioma alemão, se abrindo ulterior e paulatinamente para os demais brasileiros, *pari passu* com a disponibilidade de traduções, palestras públicas, etcétera. Muitas das iniciativas antroposóficas presentes no Brasil nasceram a partir da atuação de estrangeiros e seus familiares que vieram residir no país, ou estavam apenas de passagem por estas plagas. A Antroposofia tem uma presença mais marcante na região Sudeste do país (especialmente no estado de São Paulo e, sobretudo, na sua Capital), na qual a imigração europeia foi mais intensa, junto com o Sul.

Não obstante, seria injusto e incorreto afirmar que o movimento antroposófico brasileiro não tem procurado uma interlocução e adaptação com a realidade social e cultural do país e da América, sem cair no “nacionalismo” estreito e sem abrir mão de uma perspectiva universalista. Pelo menos desde os anos 1980/1990, existiu no meio antroposófico brasileiro uma problematização fecunda acerca da “brasilidade”, na qual se destacam os trabalhos de Bernardo T. Sixel e Ralf Correia-Rickli, prosseguindo com o trabalho sobre a alma brasileira do “Grupo de estudos Pindorama”, ligado à Sociedade Antroposófica no Brasil,¹⁴ e também o trabalho de

que levaram a Antroposofia no Brasil a ter uma maior desenvolvimento em São Paulo, sendo essa última o seu polo irradiador. De qualquer forma, seja coincidência ou não, para São Paulo migraram as figuras que se tornaram importantes lideranças antroposóficas, como R. Lanz, U. Craemer e P. Schmidt.

14 Site do Grupo de Estudos Pindorama: <<http://www.pindorama.art.br/>>. Algumas das contribuições, neste link: <<http://pindorama.art.br/curso-set13.shtml>> (último acesso: 05/02/15).

Wesley A. de Moraes. Não desconectada dessa discussão, existe em paralelo uma reflexão no meio antroposófico americano sobre a missão das Almas dos povos neste contexto, presente, por exemplo, na quinta e sexta edição do “Congresso Pan-Americano de Antroposofia”, em 2011 e 2014.¹⁵

Não temos condições de analisar aqui em pormenores as diversas contribuições antroposóficas sobre um tema em si complexo e multifacetado, e, além disso, em certo sentido, uma discussão antiga no âmbito das ciências sociais no Brasil;¹⁶ no entanto, vamos recortar algumas reflexões e elucubrações dos antropósofos brasileiros para nosso escopo, as quais consideramos *ilustrativas da discussão*, selecionando para tal um trabalho mais antigo, o de Bernardo T. Sixel, e um trabalho mais recente, o de Wesley Aragão de Moraes. Infelizmente muita coisa ficará de fora neste momento, como as reflexões e críticas incisivas do educador e filósofo Ralf Correia-Rickli sobre a questão da brasilidade e do

15 Relatório sobre o V Congresso Pan-Americano: <<http://www.pindorama.art.br/file/RelCongrBA.shtml>> (último acesso: 05/02/15); chamada para o VI Congresso Pan-Americano de Antroposofia: <<http://www.sab.org.br/portal/sabeventos/195-iv-congresso-panamericano>> (último acesso: 05/02/15). Amiúde, o ponto de partida das reflexões acima aludidas costuma ser as considerações esotérico-antroposóficas de R. Steiner sobre a “A missão das Almas dos Povos” (1910), In: <<http://www.pindorama.art.br/file/primeira-conferencia.shtml>> (último acesso: 05/02/15). De forma resumida, segundo Steiner, o “espírito de um povo” é uma entidade espiritual real. Cada povo, com suas qualidades, hábitos, idiossincracias, variedade linguístico-cultural, é conduzido por um ser da hierarquia espiritual em evolução conhecido como “Arcanjo”, trabalhando ademais em conjunto com os “Anjos”, tutores dos indivíduos, e também com um ser espiritual superior denominado “Arqueu”, espírito de toda uma época. O atuar dos seres arcangélicos também é perceptível ao “clarividente” naquilo que pode ser chamado de “aura etérica” de cada lugar, por assim dizer, a nebulosa espiritual de determinada região. A concepção de hierarquias espirituais remonta ao pensamento neoplatônico cristão do Pseudo-Dionísio, o Areopagita, no séc. V Dec. Steiner fala em três hierarquias: primeira, composta por Serafins, Querubins e Tronos; segunda, composta por Kyriotetes, Dynameis, Exusiai; terceira, composta por Arqueus, Arcanjos e Anjos. Estes seres espirituais, assim como a humanidade e a Terra, estão em processo de evolução contínua. Neste quadro de pressuposições, uma primeira interrogação seria: qual a essência e a “missão” da alma do povo brasileiro?

16 *Cfr. Cultura brasileira & identidade nacional*, Renato Ortiz, Brasiliense, 1986.

“eurocentrismo” (Correia-Rickli, 1993), demandando uma análise mais pormenorizada e específica, por ora inviável.

Em um pequeno e instigante ensaio de 1983, “Mazombismo só poderemos extrair alguns elementos, o antropósofo e paisagista brasileiro Bernardo T. Sixel, de certa forma um pioneiro deste debate todo no contexto antroposófico, propunha os conceitos contrastantes de *mazombismo* e *quilombismo* para a compreensão e apreensão da natureza intrínseca brasileira.¹⁷

O *mazombo* designava originalmente o descendente imediato do português, conquistador ou imigrante. Com o choque entre as suas representações habituais e as imagens/impressões produzidas no contato com o ambiente natural e a terra brasileira, o imigrante sente-se ameaçado em sua natureza interior, e na nostalgia da terra natal procura um refúgio para salvaguardar o seu si-mesmo, mantendo suas tradições, costumes (alimentação, vestuário, etcétera) e formas culturais. De modo amplo, trata-se da tendência inercial dos imigrantes (não só portugueses, mas de outras regiões da Europa, da Ásia etcétera) de manter seu modo de vida e formas culturais, as quais ao longo do tempo ficam como que estacionárias, e por fim decadentes, sem acompanhar a dinâmica de seus próprios países-matrizes. Apesar disso, esses estrangeiros não conseguiram se manter de todo isolados, e acabaram se misturando com os nativos e outros grupos de imigrantes. Na metáfora botânica do autor, dessa miscigenação emerge um “estrume cultural”, um composto indefinido esperando ainda uma semente. Porém, ele

17 O escritor brasileiro Viana Moog definia o mazombismo como “a ausência de determinação e satisfação de ser brasileiro, na ausência de gosto por qualquer tipo de atividade orgânica, na carência de iniciativa e inventividade, na falta de crença na possibilidade do aperfeiçoamento moral do homem, em descaço por tudo quanto não fosse fortuna rápida, e, sobretudo, na falta de um ideal coletivo, na quase total ausência de sentimento de pertencer o indivíduo”. Apud: <<http://www.cartamaior.com.br/?/Coluna/Criollos-mazombeiros-e-reis-por-que-nao-se-calam-/20186>> (último acesso: 05/02/15).

está convencido de que os elementos culturais europeus são, no fundo, alheios ao Brasil, mesmo quando misturados: povos europeus só podem formar Europa, apesar do “brasileiro” culto se sentir como um europeu (ou se ressentir de não conseguir ser um...). Isso é o mazombismo, algo alheio à entidade espiritual Brasil (Sixel, 1983: 2).

A consciência unitária, portadora do “Ser Brasil” como entidade espiritual, segundo o autor não se expressa propriamente pelo sentimento nacionalista ou patriótico (isso seria ainda mimetizar o pensar europeu, ie. mazombismo), e sim por uma unidade mais frouxa na qual as partes e individualidades têm um relevo importante: o brasileiro primeiro sente-se orgulhoso de ser gaúcho, mineiro, carioca, capixaba, etcétera. Ao invés do sentimento nacional-patriótico garantindo a unidade étnica, existe o quilombismo.

O quilombismo pode ser compreendido como a tendência a manter e retornar às verdadeiras raízes culturais, e a disposição a arriscar tudo por isso, assim como o elemento vital estruturador da unidade no diverso da cultura brasileira. Todos os brasileiros, sem exceção, têm uma ascendência tanto africana quanto ameríndia; esses elementos, contudo, são constantemente hostilizados e depreciados pelo componente europeu, ocorrendo doravante uma polarização entre eles. As pessoas oriundas da África não eram imigrantes nem conquistadores, porém escravos trazidos à força, desenraizados e arrancados brutalmente de sua vida tribal. A fuga constante dos escravos para redutos de resistência conhecidos como “quilombos”, segundo o autor se dava menos pelo anelo de liberdade do que pela necessidade vital de retornar às práticas de sua cultura tribal (inviável em um mundo social regido pela moralidade católica), um exercício mágico-mítico, a ponto de arriscar a própria vida, em um profundo e mortal jogo com as condições existenciais. O quilombismo, mesmo inconscientemente, vive em cada brasileiro, garantindo a unidade

brasileira e a resistência à homogeneização niveladora. Está presente e vivo no carnaval, no futebol, na política, na MPB (Música Popular Brasileira), e outrossim, negativamente, no apreço pelos jogos de azar (Sixel, 1983: 3-4). Nem mesmo a extinção formal da escravidão no Brasil, com a promulgação da Lei Áurea (em 1888), liberou o autêntico quilombismo, porquanto os cultos afro-brasileiros continuariam sendo duramente perseguidos, ou então adquiririam uma natureza religiosa e artificial, sincretizados com o cristianismo (caso da umbanda), segundo o autor.

No quilombismo vive algo instintivo, uma potência primordial da alma; tudo que está diretamente a serviço da vida e intensifica o seu sentimento é válido; visa um cultivo dos instintos para torná-los dignos de confiança plena e irrestrita. Já o mazombismo hostiliza e tolhe a vida instintiva, vendo-a como algo animal, perigoso e caótico, a ser dominado pelo entendimento intelectual, sublimado na forma de cultura; sua educação é a do bom cristão, do cidadão obediente, etcétera. O mazombo só aceita o verdadeiro, belo e bom sob a forma de uma revelação divina ou da pesquisa científica, estabelecendo normas e metas para seu agir. O homem quilombístico, em contrapartida, precisa de condições (sua forma de vida e habilidades) e exemplos práticos para manifestar aquilo que emerge de sua alma, buscando antes o puro brincar, e não alvos preestabelecidos. O mazombo pode até admirar (ou invejar) e tolerar tais qualidades, porém no fundo não vê nelas real valor (Sixel, 1983: 5).

Recorrendo aos célebres conceitos nietzschianos de “dionisíaco” e “apolíneo”,¹⁸ o autor compreende o primeiro como o

18 Para Nietzsche, o apolíneo tem relação com a experiência onírica, com a geração das formas, a adivinhação, com uma ilusão ou aparência de beleza, com as artes plásticas, com a luz resplandecente, a exatidão e objetividade (racionalidade); já o dionisíaco, em contrapartida, tem relação com a vida, a metamorfose, a morte, o auto-esquecimento, o sexo, a dor existencial e a música (Nietzsche 1992: 27-41).

instintivo e o segundo como o espiritual, respectivamente; haveria, então, no quilombismo uma tendência ao dionisíaco (podendo ser unilateral, ou seja, instintos sensuais sadios, mas com “instintos espirituais” fracos) enquanto no mazombo haveria um tipo de personalidade com uma capacidade espiritual altamente desenvolvida, todavia com instintos sensuais fracos e deficitários, reconhecendo a complementação entre apolíneo e dionisíaco: através da fantasia moral (Steiner), a ideia, o apolíneo, é tornada assimilável ao dionisíaco, o impulso para o agir (Sixel, 1983: 9).

Apesar do ensaísta no epílogo do seu texto reconhecer que a vida anímica brasileira, de substância dionisíaca, não poderia prescindir da recepção de uma forma, conquanto aberta e nunca acabada, sendo o mazombismo a tendência a informar isso com padrões alheios (Sixel, 1983: 12), a nosso ver seu tratamento negativo do componente cultural europeu não é de todo consistente e adequado. Ora, este componente europeu também é parte essencial da cultura e da alma brasileiras (carnaval e futebol são invenções europeias por nós assimiladas), a partir do momento de sua relação sincretizadora com as outras matrizes étnicas; aquém-mar, este componente foi transmutado, abrazeirado e adaptado (por exemplo, o português falado no Brasil é bem diferente do de Portugal), e tem, assim, sua contribuição positiva. Dessa forma, poderíamos recolocar o conceito de *mazombismo* não como o elemento europeu ou estrangeiro em si, como se este fosse sempre o Outro, e sim como uma tendência deste a não-adaptação, sua força de inércia para permanecer estrangeiro e exógeno, sem ser assimilado verdadeiramente pela realidade local, abarcando também as formas de imitação tosca e transplantação acrítica dos modelos e ideias europeias. Além disso, faltou no ensaio supracitado, a nosso ver, uma alusão crítica mínima às bases eurocêntricas ou “mazômicas” da própria Antroposofia,

inspirada na filosofia moderna (Kant, Fichte, Nietzsche), no goethenismo, no evolucionismo teosófico e no rosacru-
cianismo, e que foi introduzida no Brasil por europeus e se desenvolveu inicialmente nos círculos de imigrantes; de qual-
quer maneira, é um ensaio cuja originalidade e pioneirismo
devem ser reconhecidos.

Em reflexões mais recentes, em seu livro “Alma brasi-
leira, alma sul americana”, publicado pela Editora Barany,
o antropósofo e antropólogo brasileiro Wesley Aragão de
Moraes propõe reflexões interessantes e mais detalhadas
sobre esta questão da “alma brasileira”; vamos recortar e
analisar algumas delas, mais centrais para o desenvolvi-
mento do nosso tema.

O indígena brasileiro teria uma forte propensão à religio-
sidade, facilmente se convertendo ou desconvertendo a qual-
quer credo (isso facilitou a catequese dos jesuítas); sua espí-
ritualidade está presente em tudo, em cada ato no dia-a-dia.
No biótipo do mameluco, mestiço de português e índio, per-
sistiria a língua e o modo de pensar imaginativo da sua mãe
indígena, origem do folclore (Moraes, 2014: 93-94). O índio
trabalha em função do grupo, de forma cooperativa, sem
a preocupação instrumental com dinheiro ou salário
(Moraes, 2014: 98). No Brasil e nas Américas o índio foi re-
legado, em menor ou maior grau, à condição de pária, ex-
cluído ou sub-integrado socialmente, exilado nos vestígios
de sua própria terra; a riqueza mitológica indígena, ainda
viva, é pouco conhecida e explorada nos meios escolares e
culturais (Moraes, 2014: 101).

Na África e alhures manteve-se uma “astralidade” arcaica
ambiente ainda forte, emblematizada na megafauna, com a
qual a alma humana coletiva das pessoas nascidas nesses
lugares deve se confrontar —isso se traduz, por exemplo,
em culturas que veneram ou receiam os espíritos dos ani-
mais—. Ademais, tal condição anímica interna e externa

da África tradicional é propensa a criar dramas e conflitos humanos e sociais de toda sorte, pobreza, guerras, etcétera, intensificados pela ingerência colonialista e imperialista, segundo o autor (Moraes, 2014: 159-160). O tráfico de escravos negros, em especial para o Brasil, tendo recebido entre quatro ou cinco milhões de escravos durante quatrocentos anos (Moraes, 2014: 169), pode ser comparado ao que, evidentemente por analogia, acontece com o transplante de espécimes vegetais para outro ambiente: ou existe adaptação ou morte (Moraes, 2014: 163). Segundo o autor, almas coletivas de etnias negroides têm um humor alegre e uma disposição dançante; são povos fortes, ligados a terra, ao chão, mesmo sob condições árduas de vida (Moraes, 2014: 165-166). A alma africana teria uma feminilidade em parte similar à da alma sul-americana, expressa no culto às deusas e em outros atributos, e isso teria, segundo o autor, diminuído sua resistência à escravização (Moraes, 2014: 166-167).

As diversas etnias africanas trazidas ao Brasil carregaram consigo suas tradições, línguas, costumes, religião, musicalidade; as diversas línguas, mesmo tendo desaparecido paulatinamente, misturaram palavras com o português (e antes, com o *nhengatu*, língua da família tupi-guarani modificada por influências europeias), transformando a “última flor do Lácio, inculta e bela” bem como o perfil da alma coletiva (Moraes, 2014: 170). As condições de vida dos escravos eram as mais desumanas possíveis, com requintes de crueldade, barbarismo e sadismo da parte dos senhores de engenho (Moraes, 2014: 174-179); ocorreram, em contrapartida, várias formas de resistência à escravidão, como suicídios, revoltas e fuga para os quilombos, assim como o pensamento abolicionista foi ganhando força, no lastro do Iluminismo europeu. Do contato entre negro e senhor branco nasceu o mulato, e entre negro e índio nasceu o cafuzo, não só implicando uma mistura

intensa de biótipos, porém de almas, culturas, sensibilidades (Moraes, 2014: 174).

Entre os inúmeros contributos do africano para a alma brasileira, podemos destacar a musicalidade e espiritualidade alegres —a capacidade de rir quando se tem tudo para chorar—, conjunto dionisíaco de dança, religião e sensualidade (similar aqui à leitura de B. T. Sixel); uma fala peculiar, cheia de diminutivos; na música popular, no carnaval, na culinária, etcétera (Moraes, 2014: 192-193). O aspecto dionisíaco se manifesta acentuadamente na espiritualidade africana, voltada para a natureza e o mágico, sendo explícito no candomblé (com traços mais africanos) e na umbanda (sincretismo tipicamente brasileiro, aqui visto de forma positiva, ao contrário de B. T. Sixel), que acabaria a entrar em choque com a espiritualidade do colonizador; inclusive o próprio aspecto festivo do catolicismo brasileiro colonial foi colocado sob suspeita (Moraes, 2014: 210).

Quanto aos portugueses, trata-se de uma etnia mestiça há muito tempo, acostumada a lidar com o Outro, descendendo de celtas, de norte-africanos mestiços, romanos, godos e visigodos, moçárabes (cristãos amestiçados com mouros, sendo estes mouros da Península Ibérica em si já rebentos de intensa mestiçagem). Os portugueses inicialmente vindos ao Brasil eram na maioria moçárabes, homens, burgueses e católicos, e inclusive padeciam de baixa autoestima em função dessa natureza mestiça, diante dos “louros e puros” do Norte da Europa (Moraes, 2014: 217-218). O português foi mudando, inclusive no seu biótipo, e se tornou uma forma do caipira. O lusitano aclimatado foi ficando parecido cada vez mais com o mameluco e com o mulato, cultural e fisicamente, se ligando a esta terra. Foram surgindo os primeiros “brasileiros” propriamente ditos, nascidos aqui e desligados do governo português, distante em demasia do Brasil. A rigor, antes do final do século XVIII inexistia um sentimento de

nação ou povo, surgindo doravante com rebeliões a culminar na Independência (1822). Através do português e seus descendentes tomamos conhecimento de noções como “país”, “estado”, “povo”, “nação”, “colônia”, “governo”, “religião” e “capital”, sendo o liame entre o Brasil e o mundo ocidental-cristão (Moraes, 2014: 225).

A partir de meados do século XIX, uma realidade sul-americana e não tão-somente brasileira, houve uma onda imigratória centro-europeia, em uma tentativa racista de “branquear” a população, no afã de tornar o Brasil uma nação consoante ao mundo industrializado (Moraes, 2014: 233); apesar disso também vieram para cá imigrantes “indesejados” da Ásia e do Oriente Médio. Diferente de B. T. Sixel, a leitura de Wesley A. de Moraes considera imprescindível o contributo europeu, apesar dos seus problemas, sendo a ponte entre nós e a cultura do hemisfério norte, conquanto fique claro isto: nestas plagas, apesar do verniz da cultura europeia ser mais denso ou menos denso dependendo da região (é mais forte no Sul e Sudeste), temos outra terra, outra alma, outra história, uma civilização distinta daquela de além-mar, ainda por fazer-se e descobrir-se (Moraes, 2014: 238-239).

O autor considera a existência de um “carma coletivo”, o qual pode ser negativo ou positivo, em relação às nossas matrizes étnicas e herança cultural-espiritual. Existe e continua atuando um carma negativo com relação aos índios, não apenas em relação ao passado, com a destruição físico-cultural e a expulsão de suas terras, mas em relação ao presente, desdobrando-se na situação marginalizada dos índios restantes (hoje, cerca de novecentos mil), sendo de vital relevância valorizar sua rica e viva cultura (por exemplo, nas escolas) e encarar sem rodeios a questão das terras indígenas (Moraes, 2014: 241-243). O mesmo no caso dos africanos, com a existência do carma coletivo da escravidão, o qual ainda ressoa na exclusão e marginalização social dos descendentes

dos escravos negros, vivendo em situação de desigualdade (Moraes, 2014: 243-245). Haveria ainda uma questão ambivalente defronte o feminino e a natureza: de um lado, a carga pesada do patriarcalismo e machismo, presente na violência contra a mulher, contudo também na tentativa de sufocar o culto à Deusa/Feminino; do outro, a grande e intensa força do feminino no brasileiro, presente no culto à Mãe Natureza, porém tendo de lidar com o ônus cármico da destruição intensa desta em séculos de industrialização, desmatamento, etcétera (Moraes, 2014: 248-252). Por fim, no carma positivo, o autor situa a questão da mestiçagem (parcialmente herança portuguesa), como disposição em aceitar e lidar de maneira harmônica com o diferente, tratá-lo com dignidade e respeito, legado com o qual o Brasil, inclusive, pode inspirar outros povos e etnias (Moraes, 2014: 247-248). Segundo o autor, entraria no saldo cármico positivo a propensão e abertura natural da alma brasileira para o esotérico, evidenciada, por exemplo, na crença difundida na “reencarnação”, mesmo com a oposição das religiões exotéricas tradicionais como catolicismo e protestantismo (Moraes, 2014: 254).

Em certas passagens de sua obra citada, Wesley A. de Moraes faz observações e críticas pertinentes ao pensamento de R. Steiner: a inadequação da noção teosófico-ocultista de “quatro raças”, hoje antropologicamente em desuso e permutada pela noção de “biótipo” (p. 40); não obstante o seu inegável eurocentrismo —a Europa é considerada o ápice da evolução espiritual mundial, ideia comum a muitos grandes filósofos europeus—, o seu pensamento aceitava uma “reencarnação inter-racial”, sendo assim dinâmico, e acabou por permutar a noção de “raça” pelas de “povo” e “etnia” (pp. 185-186); o equívoco da polarização entre espiritualidade atávica de transe, considerada do passado, e espiritualidade cognitiva, considerada do presente, impedindo uma compreensão mais abrangente da complexa diversidade étnica do mundo

(p. 209; 255); o caráter simplista e generalizante da tipologia planetária das qualidades dos povos proposta por Steiner (pp. 226-227); a dificuldade em se atribuir o *leitmotiv* da alma da sensação para os povos sul-americanos e o da alma da consciência para os povos da Europa central, como se aqueles fossem menos maduros e estes últimos mais maduros, pois isso depende muito do aspecto em questão (pp. 234-235). Apesar destas críticas e colocações producentes, faltou, a nosso ver, o apontamento para uma análise crítica mais ampla das bases filosóficas eurocêntricas da Antroposofia — decerto, uma tarefa imensa e de fôlego, e mesmo assim necessária—.

Conclusão

Não obstante o valor original e profícuo destas reflexões e pesquisas antroposóficas a respeito da alma brasileira, inclusive dignas da atenção e do respeito de pessoas de orientação estritamente acadêmica e culta, sem qualquer interesse pelo esoterismo, a nosso ver os autores analisados não fizeram uma crítica mais ampla e estrutural das bases “eurocêntricas” da própria Antroposofia, porventura uma tarefa propedêutica a esta discussão. Tampouco vamos fazê-la aqui, nos restringindo a apontar alguns direcionamentos e balizamentos possíveis para a mesma.

Para R. Steiner a Antroposofia é sinônimo de Ciência Espiritual ou Ciência do Espírito, sendo considerada, por conseguinte, uma “ciência” (Prokofieff, 2006: 12). Por um lado, a época de R. Steiner foi um período de ebulição do materialismo e do fisicalismo, no lastro do desenvolvimento filosófico-científico, e não é de se estranhar que uma alternativa a estes procurasse também uma via científica; por outro lado, foi um período de crescimento do espiritismo, do ocultismo e do movimento teosófico, por vezes

com um caráter subjetivo e nebuloso, não sendo surpreendente a Antroposofia pretender se fundamentar em uma metodologia rigorosa para se diferenciar dessas correntes esotérico-espirituais.

Para Steiner, o pensamento objetivo, auto-educado e exato, vivenciado com a força da alma, conduz o sujeito ao mundo das essências espirituais, isto é, ao mundo espiritual. Esse mundo, “visto” pelo “clarividente” como uma realidade inegável, pode ser apreendido metodicamente, em analogia ao mundo natural; muda-se o “objeto” de conhecimento e o método, entretanto não o estatuto de ciência; o mundo espiritual, ao qual o homem pertence por seus pensamentos e espírito, constituídos da mesma “substância”, é tão factível (ou mais) de ser conhecido quanto o natural, conquanto sob os parâmetros de uma ciência espiritual. Qual a condição para isso?

Conjugando a metodologia científico-espiritual ao desenvolvimento equilibrado da “clarividência” —quer dizer, dos órgãos suprassensíveis de percepção, análogos aos órgãos dos sentidos físico-exteriores—, o homem pode adentrar diretamente no mundo ideativo dos arquétipos, certo de não estar sofrendo alucinações, autossugestão, devaneio, etcétera, podendo, então, em linguagem adequada, comunicar a toda inteligência humana o que objetiva e verdadeiramente ali se passa, como um autêntico “pesquisador espiritual”, analogamente ao naturalista, o qual, pelo treinamento árduo da observação e do pensamento, expõe ao leigo em ciência naturais as leis, características e pormenores da natureza.

Alguns críticos como N. Berdiaev (Berdiaev, 1916) pretenderam ver aí uma transposição indevida e equivocada do método das ciências naturais para o âmbito espiritual, uma espécie de positivismo espiritualista mitigado. Mas isso seria justo com Steiner, o qual sempre foi enfático quanto à inviabilidade de se definir de forma categórica e unilateral

os entes e fatos espirituais, podendo fazer deles uma caracterização meramente aproximativa? Não seria irônico atribuir a Steiner uma visão “positivista”, quando, sabidamente, sustentou o caráter relacional e dinâmico de todo conhecimento, sobretudo em suas obras pré-antroposóficas (Welburn, 2005: 51-76)? Seja como for, hoje em dia, com todo o avanço na discussão entre ciência e espiritualidade, e o surgimento de propostas epistemológicas de *diálogo* entre ambas, um tanto diferente de se atribuir à própria espiritualidade um *status* científico, até que ponto podemos aceitar que a Antroposofia seja considerada uma “ciência”, sem uma discussão mais detida e aprofundada?¹⁹ Teóricos contemporâneos como Ken Wilber (Wilber, 2007: 212) tem insistido que os conhecimentos relativos ao espiritual e aos estados de consciência “transpessoais” são, em certo sentido, realidades subjetivas, porquanto elas não podem ser experimentadas a não ser subjetiva e pessoalmente, não podendo ser transferidas a outrem nem objetivadas; isso, contudo, não significa que sejam meras fantasias, alucinações ou delírios, sem valor cognitivo e epistemológico.

Outro ponto, entrelaçado com o anterior: na época de Steiner, com os ecos do darwinismo e do positivismo, assimilados pelo espiritismo e pelo teosofismo, era difícil encontrar uma concepção filosófica, antropológica ou histórica que não estivesse influenciada, direta ou indiretamente, pelo evolucionismo; mesmo com diferenças e adaptações importantes, a concepção de Steiner não escapa dessa influência, sendo uma forma de evolucionismo espiritual (Toncheva, 2013: 82-85). Em contrapartida, hoje temos condições nas ciências humanas de iniciar um questionamento

19 Uma tentativa de justificar a caracterização da Antroposofia como um espiritualismo científico está presente neste texto de Valdemar W. Setzer, “Ciência, religião e espiritualidade”, 21/06/2010, o qual recomendamos: <<http://www.ime.usp.br/~vwsetzer/ciencia-religiao-espiritualidade.html>> (último acesso: 05/02/15).

mais profundo e amplo do evolucionismo e suas variadas vertentes, como o evidenciam as obras de autores contemporâneos como G. Durand (1995: 41-42; 2008) e outros.

Bibliografia

- Berdiaev, N. (1916). *Theosophy and Antroposophy in Russia*. Disponível in: <http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1916_252b.html> (último acesso: 05/01/15).
- Correia-Rickli, R. (1993). *Três raízes, dez mil flores: 500 anos e cultura brasileira, contribuições para uma reflexão livremente antroposófica*. São Paulo, Trópis.
- Durand, G. (1995). *A fé do sapateiro*. Brasília, UnB.
- . (2008). *Ciência do Homem e Tradição*. São Paulo, Triom.
- Lanz, R. (1977). "Antroposofia, um caminho difícil", *Revista Planeta*, n° 56, pp. 43-47.
- Moraes, W. A. de (2014). *Alma brasileira, alma sul americana*. São Paulo, Barany.
- Nietzsche, F. W. (1992). *O Nascimento da Tragédia: ou helenismo e pessimismo*. São Paulo, Cia. das Letras.
- Ortiz, R. (1986). *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense.
- Prokofieff, S. O. (2006). *O que é Antroposofia*. São Paulo, João de Barro.
- Setzer, V. W. (2010). *Ciência, religião e espiritualidade*. Disponível in: <<http://www.ime.usp.br/~vwsetzer/ciencia-religiao-espiritualidade.html>> (último acesso, 05/02/15).
- Sixel, B. T. (1983). *Mazombismo e quilombismo: duas categorias fundamentais para pensar o Brasil e sua relação com as concepções de liberdade de Nietzsche e Rudolf Steiner* (infelizmente este texto por ora não se encontra na internet nem impresso, devido ao falecimento do autor; obtivemos uma cópia revisada por Ralf Correia-Rickli, ao qual somos gratos pela colaboração).
- Steiner, R. (1988). *A Filosofia da Liberdade*. São Paulo, Antroposófica.
- . (1994). *Teosofia*. São Paulo, Antroposófica.

———. (1998). *A Ciência Oculta*. São Paulo, Antroposófica.

———. *A Missão da Alma dos Povos*. Disponível in:
<<http://www.pindorama.art.br/file/primeira-conferencia.shtml>>
(último acesso: 05/02/15).

Toncheva, S. (2013). “Anthroposophy as Religious Syncretism”, *Soter*, n° 48, pp. 81-90.
Disponível: <http://senas.vdu.lt/Leidiniai/SOTER/soter_48.pdf>
(último acesso: 05/02/15).

Welburn, A. (2005). *A filosofia de Rudolf Steiner e a Crise do Pensamento contemporâneo*.
São Paulo, Madras.

Wilber, K. (2007). *Espiritualidade Integral: uma nova função para religião neste início de milênio*. São Paulo, Alef.

Capítulo 7

Utopia, Modernidade e Magia

O nascimento do Movimento Gnóstico na Colômbia¹

Marcelo Leandro de Campos

Introdução

Nosso propósito, neste trabalho, é fazer uma breve análise histórico-cultural dos primeiros anos de uma escola esotérica colombiana, o Movimento Gnóstico Cristão Universal, fundado por Samael Aun Weor. O estudo acadêmico sobre o gnosticismo samaeliano é constituído, basicamente, de trabalhos antropológicos baseados em observação participante; merecem destaque, aqui, a monumental obra do espanhol José Álvaro Lopez Bellas, *Un estudio de Antropología Social de las organizaciones: el caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)*, de 2008; a tese de Carolina Maria Tamayo Jaramillo, orientada pelo professor Johann F. W. Hasler, *Gnosce Te Ipsum:*

1 O presente trabalho é fruto de pesquisa para o Mestrado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, linha de pesquisa Fenômeno Religioso: Instituições e Práticas Discursivas, sob a orientação da Profa. Dra. Ana Rosa Clochet da Silva e com patrocínio da CAPES; o projeto visa estudar os impactos da modernidade e da secularização sobre o campo religioso, em especial a explosão de novas religiosidades que se verifica a partir da segunda metade do século XX, especificamente na América Latina, que se torna progressivamente um importante centro de irradiação de novas doutrinas.

uma análise antropológica de la Iglesia Cristiana Universal de Colômbia desde la perspectiva de la Esoterología, e a pesquisa do norte-americano Andy Dawson sobre a Igreja Gnóstica em Curitiba, *A Phenomenological Study of the Gnostic Church of Brazil*. Uma análise sociológica é oferecida por dois pesquisadores do CESNUR (Centro Studi Sulle Nuove Religioni), Pierluigi Zocatelli e Massimo Introvigne,² a quem devem ser creditados os primeiros esforços para situar historicamente o pensamento de Samael Aun Weor; ambos autores, no entanto, fazem uso do conceito de Novos Movimentos Religiosos (NMR) para sua análise, um guarda-chuva conceitual que busca abarcar uma série muito ampla de movimentos diferenciados, sem dar conta de suas especificidades, como acreditamos ser o caso das escolas esotéricas.

Nossa análise sobre a história do Movimento Gnóstico parte de um campo específico de estudos, a História do Esoterismo Ocidental. O esoterismo, a despeito de sua pluralidade institucional, é assumido com um fenômeno histórico-cultural com especificidades próprias e uma trajetória histórica comum,³ onde destacamos as relações reversivas entre o esoterismo esotérico e os modernos processos de secularização e laicização da sociedade; o esoterismo opera uma curiosa combinação entre magia e iluminismo, conciliando um universo mágico-encantado pré-iluminista e romântico, que é, no entanto, legitimado através de um

-
- 2 Zocatelli é autor de dois artigos importantes sobre a obra de Samael: "Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione. Note sul movimento gnostico di Samael Aun Peor". *La Critica Sociologica*, n° 135, autunno 2000 (ottobre-dicembre), pp. 33-49; e "Note a margine dell'Influsso di G.I. Gurdjieff su Samael Aun Weor", *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, Brill, vol. 5, n° 2 (2005), pp. 255-275. Introvigne estuda Samael dentro de um fenômeno mais amplo, que ele intitula de renascimento gnóstico, em sua obra *Il Ritorno dello Gnosticismo*, Milão: SugarCo, 1993.
 - 3 Basicamente, a reapropriação de elementos das escolas pagãs de mistérios, do neoplatonismo e do gnosticismo, que ocorre a partir do Renascimento e vai se institucionalizar a partir do século XVIII, na forma de grupos rosacruzes e de teosofia cristã. À respeito consultar Faivre (1994), Goodrick-Clarke (2008) e Hanegraaff (1996).

discurso racionalista que prega a compreensão das leis naturais que o regem e o acesso à sua realidade por meio de métodos empíricos de experimentação (Hammer, 2001: 2); sua relação com a cultura moderna é tão visceral⁴ que o esoterismo apenas se institucionaliza em ambientes sociais secularizados, e sua análise não pode ser dissociada do contexto histórico que envolve estes processos. Nesse sentido, a secularização não implica uma diminuição quantitativa da religião, mas sim uma recomposição do campo religioso para lidar com esse novo cenário em que os grandes sistemas religiosos perdem o monopólio sobre os bens de salvação (Stefano, 2008: 162). Historicamente, os complexos temáticos que se referem à modernidade e à secularização esgarçam a possibilidade de combinações múltiplas entre mentalidade cristã, tradições místico-esotéricas e o racionalismo secular. Constatação que tem estabelecido o consenso entre estudiosos de diferentes áreas sobre o fato de que a secularização não implica desaparecimento da religião, senão sua adaptação e reformulação em novos termos, o que empresta inegável historicidade ao fenômeno em causa (Hervieu-Leger, 2004: 37).

Historiadores como Frances Yates, Pierre Riffard, Antoine Faivre e Wouter Hanegraaff chamam a atenção para a íntima relação entre o imaginário hermético e a cultura humanista renascentista, e sua importância na formação de um ambiente cultural favorável ao desenvolvimento científico. Ao mesmo tempo, procuram demonstrar que as escolas esotéricas somente se institucionalizam e desenvolvem à medida que encontram um ambiente social onde estejam presentes processos

4 A Modernidade é aqui entendida como uma dinâmica cultural multifacetada, que comporta entre suas dimensões estruturantes não apenas uma concepção racionalista do mundo, mas, também, uma concepção mágico-hermética, esotérica, que permeia todo o processo histórico do moderno ocidente, desde a Reforma e Contra-Reforma, passando pelas utopias político-sociais e manifestações culturais como o romantismo alemão e a contracultura dos anos de 1960 (Stuckrad, 2005: 117-120; Goodrick-Clarke, 2008).

de secularização e laicização. Isso explica, em grande medida, que as primeiras escolas esotéricas europeias tenham seu berço em países protestantes, como Alemanha e Inglaterra, ou em países católicos onde a burguesia teve êxito em operar uma forte secularização de suas instituições político-sociais, quebrando assim o monopólio sobre práticas e idéias religiosas exercido pela Igreja Católica. O exemplo europeu clássico é a França, berço do Martinismo e de grandes esoteristas como Martines de Pasqualis e Eliphas Levi.

Esse modelo estrutural se repete nas Américas: as instituições esotéricas se institucionalizam a partir dos Estados Unidos protestante, desde a segunda metade do XIX, e no México após a revolução de 1910; a proximidade geográfica com os Estados Unidos e a precoce consolidação de uma sociedade laica farão com que México, Cuba e Porto Rico se tornem o trampolim a partir da qual o esoterismo institucionalizado chegará a toda América. Assim, nós temos a Sociedade Teosófica⁵ nascendo em Nova Iorque, em 1875; nessa mesma cidade surge, em 1915, uma das maiores instituições esotéricas da modernidade, a Antiga e Mística Ordem Rosacruz (AMORC), fundada por Harvey Spencer Lewis (1883-1939); Max Heindel (1865-1919), outro pioneiro do esoterismo americano, após alguns anos de participação intensa em sociedades teosóficas, fundou em 1909 a Fraternidade Rosacruz, em Oceanside, Califórnia. No casoda AMORC, a loja de Porto Rico é fundada em 1916; a primeira loja mexicana surge em

5 Goodrick-Clarke assim resume o pensamento teosófico: "A Teosofia é uma reação (ao discurso científico); longe de desacreditar a ciência, no entanto, os teósofos propõem uma adaptação das idéias científicas contemporâneas para corroborar a idéia de evolução espiritual através de inúmeros mundos e épocas, restaurando a dignidade e o propósito da vida humana dentro de um contexto cósmico. A mitologia greco-romana e egípcia e os elementos tradicionais da maçonaria e do rosacrucianismo foram combinados com a fascinação romântica com o oriente, assimilando elementos do budismo e do vedanta. A idéia renascentista de *prisca theologia* foi ambientada num cenário idealista de adeptos imortais vivendo nos Himalaias" (Goodrick-Clarke, 2008: 30).

1919; a rápida expansão pela América Latina vai levar à constituição de uma Seção Hispano-Americana na sede mundial, em 1926. A Sociedade Teosófica chega à Cuba em 1905, e no ano seguinte a Porto Rico e México (Vallejo, 2001).

A chegada e circulação das idéias esotéricas na América Latina segue basicamente o mesmo roteiro das idéias iluministas e das utopias político-sociais que agitam o Velho Continente a partir do século XVIII: o esoterismo é acolhido e se expande em círculos burgueses fortemente comprometidos com as novas idéias vindas da Europa e Estados Unidos; seu espaço natural são os grandes centros urbanos, onde ocorre intensa circulação de idéias e se constitui, com relativa liberdade, um espaço de pluralidade religiosa. Em suas primeiras décadas as instituições esotéricas vão se desenvolver principalmente nos círculos maçônicos, constituídos em sua maioria por comerciantes, profissionais liberais, funcionários públicos, militares e acadêmicos.⁶

O esoterismo chega à Colômbia

A Colômbia, no início do século XX, reproduz em linhas gerais uma situação comum a toda América Latina: a presença quase onipresente da Igreja Católica em termos demográficos; o censo nacional de 1916, por exemplo, registrou a presença de 326 evangélicos no país, em sua maioria estrangeiros (Roux, 1992: 428); um censo no estado de Antioquia, um dos mais urbanizados do país, em 1929, indicou que 99% da população se definia como católica; apenas 1.477 pessoas declararam pertencer a outras denominações; é tradicionalmente apontado como um dos países

6 "CAMPOS, Marcelo. *Esoterismo, Modernidade e Secularização: a Gnose de Samael Aun Weor. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião*. Campinas, PUCC, 2015, p. 61 (tese inédita)"

mais católicos da América Latina, onde estariam alguns de seus bastiões mais fanáticos (Londono-Vega, 2002: 27-30). A especificidade do caso colombiano reside no enorme poder político que a igreja exerce diretamente sobre instituições republicanas; entre 1885 e 1930 o clero católico controlou importantes segmentos do estado colombiano, durante sucessivos governos conservadores; o período chega a ser conhecido como “a república dos padres” (*idem*, p. 31; Safford-Palacios, 2002: 266); o nível de ingerência da igreja nos assuntos políticos do país, e sua íntima aliança com os grupos políticos dominantes, é muito maior que aquele observado no restante do continente (Roberts, 1993: 16). Por conta disso, a constituição de um espaço reconhecido de pluralidade religiosa e liberdade de pensamento não só ocorre tardiamente, na Colômbia, em comparação com seus vizinhos, como permanece durante décadas ameaçada pelo clima de violência política que assola o país ao longo do século XX.

A Sociedade Teosófica é uma das pioneiras entre as instituições esotéricas na Colômbia, e a história de sua chegada ao país retrata bem as condições sócio-culturais em que o esoterismo viceja: a primeira loja colombiana foi fundada pelo pedagogo Ramon Martinez Rodrigues; adepto das idéias liberais, Ramon combateu na chamada Guerra dos Mil Dias, onde atingiu o posto de coronel; a derrota do movimento o forçou a exilar-se na América Central; conheceu a Sociedade Teosófica na Nicarágua, em 1909, e tornou-se então um entusiasta pelas idéias teosóficas. Dez anos depois, atraído pela reorganização dos grupos liberais no país, regressou à Colômbia, e em 1921 fundou a Loja Arco Iris, em Bogotá, com o apoio do Centro Espirita Leon Denis. Ramon é também o criador da primeira publicação teosófica colombiana, a Revista Hermes (Sanders, s/d: 1).

A chegada das instituições esotéricas coincide com um importante esforço liberal de secularização da sociedade

colombiana;⁷ a década de 1920 assistiu importantes iniciativas liberais na sociedade colombiana, como a proposta de criar a primeira universidade laica do país (Molina, 1978: 245).

A Antiga Fraternidade Rosacruz (FRA)

Na esteira dos teósofos, chegaram à Colômbia os rosacruzes. O médico alemão Arnold Krum-Heller (1876-1949), que chegara em 1908 ao México como delegado das mais prestigiosas escolas ocultistas européias, e que constituiu na Cidade do México um importante círculo de iniciados que incluía o célebre poeta Amado Nervo, fundou em 1927 sua própria instituição, a *Antiga Fraternidade Rosacruz* (Fraternitas Rosicrucianum Antiqua - FRA); seus contatos, sobretudo entre as lojas maçônicas latino-americanas, permitiram que sua instituição conhecesse um crescimento vertiginoso.⁸

Visitando a Colômbia, durante um giro internacional pela América do Sul, Krum-Heller assistiu à fundação da primeira loja colombiana, *Aula Lucis Rasmussen*,⁹ em 27 de abril de 1928, na cidade de Bogotá, dirigida desde então pelo professor Israel Rojas Romero (1901-1985) (Grajales, 2010: 1).

Em pouco tempo formam-se quatro grupos de estudos, ou *aulas lucis*, na cidade de Bogotá, e a instituição logo se expande para as cidades vizinhas, como Honda e Girardot e

7 "Secularization was irresistibly invading the society. The Liberal press was beginning to recover after 1910. Theosophy societies, Masonic lodges, Spiritualists, and Rosacruicians, with their rites and periodicals, were appearing through much of the country, but principally in Liberal cities and towns. Even the Conservative press, increasingly attentive to the tastes and inclinations of its readers, imperceptibly was becoming secularized" (Safford, Palacios, 2002: 287).

8 Um resumo da vida de Krum-Heller pode ser visto em:
<<http://www.fravenezuela.com/maestro.htm>> (consultado em 10/10/14).

9 O nome é uma homenagem a um personagem do livro *Rosa-Cruz: novela de ocultismo iniciático*, escrita por Krum-Heller em 1926.

para o litoral, em Cartagena e Barranquilla. Em fevereiro de 1934 Israel passa a publicar a *Revista Rosacruz*,¹⁰ um pequeno opúsculo, inicialmente quadrimestral, distribuído gratuitamente pelo correio; já havia, então, um total de nove grupos em funcionamento. O editorial da revista assim define a instituição:

La Fraternidad Rosa-Cruz es un movimiento para la difusión de una enseñanza definida, lógica y continuada concerniente al origen, evolución y desarrollo futuro del mundo y del Hombre, que demuestra a la vez los aspectos espirituales y científicos. No busca el proselitismo, sino más bien el de hacer de las enseñanzas cristianas un factor viviente en la Tierra, animando a los hombres a permanecer en sus Iglesias, dándoles explicaciones que el Tiempo ha oscurecido. Y aquellos que han cortado toda relación con las Iglesias, les ofrece un anclaje temporal hasta el momento en que despierten en una comprensión más profunda del poder del perfeccionamiento y de la inefable belleza de las enseñanzas filosófico-cristianas. (Rojas, *Revista Rosacruz*, n° 1, abril de 1934, p. 1)

A Revista Rosacruz é, principalmente, um veículo de divulgação da nova instituição; seus artigos dão uma noção clara do público visado, que pode ser resumido em dois tipos: o primeiro público é formado por pessoas que já estão integradas a instituições de caráter espiritualista e teosófico; para estes a revista oferece artigos de autores da Teosofia, como Blavatsky, e de luminares rosacruzes como Max Heindel; o segundo público, mais geral, pertence ao novo ambiente

10 A revista teve seu nome alterado para *Revista Rosacruz de Oro*, em 1940, e é normalmente conhecida exclusivamente por esse nome.

urbano laicizado, onde há uma enorme curiosidade por descobertas científicas sobre o ser humano e sobre curiosidades de cunho cultural sobre a religiosidade oriental; destacam-se artigos sobre hipnotismo, forças mentais, ioga, as novidades da psicologia e, principalmente, longos artigos sobre as novas descobertas da medicina natural (cromoterapia, homeopatia, etcétera).

O interesse por estes temas é despertado por figuras carismáticas que circulam pelo ambiente cultural das grandes cidades colombianas, proferindo palestras e fazendo demonstrações públicas de seus conhecimentos. Além do próprio Krum-Heller, podemos destacar a passagem do austríaco Maximo Neumayer por Bogotá, em 1930, a convite da FRA,¹¹ onde realizou demonstrações públicas de “curas psicomagnéticas”; houve ainda a visita do então vice-presidente da Sociedade Teosófica, Jiddhu Jinarajadasa (1875-1953), em agosto de 1938, fartamente noticiada pela imprensa local.¹²

É uma figura estrangeira igualmente carismática, no entanto, quem vai desencadear uma importante crise na comunidade esotérica colombiana e em especial na FRA, e que conduzirá, entre outros desdobramentos, ao nascimento do Movimento Gnóstico: o “príncipe” Omar Cherenzi.

Cherenzi e a crise do ocultismo colombiano

O primeiro artigo de Omar Cherenzi aparece na Revista Rosacruz em julho de 1937. Os rosacruz estavam em plena expansão na Colômbia: já havia 35 grupos formalmente constituídos no país; a Revista Rosacruz agora é publicada

11 Neumayer vivia no Brasil e pertencia ao ramo brasileiro da FRA; sua passagem pela Colômbia é descrita no livro *Por los Senderos del Mundo*, de Israel Rojas, e num artigo da *Revista Rosa-Cruz de Oro* de setembro de 1968.

12 *Revista Rosacruz*, n° 32, agosto de 1938, p. 512.

mensalmente e tem uma tiragem de 5.000 exemplares; a FRA também patrocina a publicação de algumas obras esotéricas, incluindo alguns livros do próprio Israel Rojas.

Não são claras as circunstâncias em que Israel Rojas o conheceu; o fato é que ficou vivamente impressionado com ele. Cherenzi declarava ser um autêntico mago tibetano; essa e outras declarações suas foram prontamente endossadas pelo líder rosacruz (Weor, 1950: 8).

Os artigos do “príncipe” Cherenzi ocupam um espaço crescente na Revista Rosacruz; em junho de 1938, a revista traz uma importante revelação: Cherenzi é na verdade o veículo físico do mestre Kout-Humi.¹³ Após uma estada na Europa, ele estaria agora viajando pela América Central, e deveria em breve chegar à Colômbia.

A iminência de visita tão ilustre fez a revista aumentar sua tiragem para 6.000 exemplares.¹⁴ A visita de Cherenzi foi marcada pela confrontação: de um lado estavam principalmente os teósofos, acusando o suposto mago tibetano de ser uma farsa; ele seria na verdade um cidadão cubano. Do outro lado estavam Israel Rojas e diversas lideranças esotéricas, interessadas principalmente nas técnicas mágicas que Cherenzi afirmava trazer diretamente de seu mosteiro no Tibet. O apoio de Rojas foi fundamental para tornar

13 Os fundadores da Sociedade Teosófica, Helena Blavatsky e o Cel. Olcott, atribuem boa parte de seus conhecimentos a comunicações espirituais mantidas com dois mestres imortais que viveriam nos Himalaias, KH (Kouti-Humi) e M (Moria); parte das comunicações teriam sido enviadas na forma de cartas transmitidas fisicamente a partir do mundo astral. A. P. Sinnett também declara haver recebido comunicações; estes textos foram reunidos num livro, *The Mahatma Letters to A. P. Sinnett from the mahatmas KH & M*, publicado em 1926. Outro teósofo respeitável que testemunha as comunicações com os mestres é Charles Leadbeater; sua coletânea de cartas foi organizada e publicada por Jinarajadasa, em 1941 (Johnson, K. Paul -1994) *The Masters Revealed: Madam Blavatsky and Myth of the Great White Brotherhood*, Albany, New York: SUNY Press). Diversos outros esoteristas relatam encontros e comunicações com os dois grandes mahatmas; o próprio Samael afirma ter recebido deles a autorização para publicar seu primeiro livro (Vizcaino, 1950: 7).

14 *Revista Rosacruz*, nº 33, setembro de 1938, p. 526.

realidade um ambicioso projeto de Cherenzi: criou-se em Bogotá a Universidade Espiritual da Colômbia e em pouco tempo ela reuniu mais de seiscentos alunos de todo país interessados em suas lições de Filosofia Esotérica (Vizcaino, 1981: 11). Havia um interesse especial por um curso iniciático que conferia o grau de *Anagarika*, e que supostamente ensinava técnicas secretas do esoterismo tibetano.¹⁵

A aliança entre Rojas e Cherenzi durou poucas semanas; uma crescente troca de acusações, com panfletos contendo denúncias de teor cada vez mais baixo, terminou com o completo rompimento entre ambos (Weor, 1950: 8-9); uma parte expressiva dos integrantes da FRA passou a integrar a Universidade Espiritual de Cherenzi; entre eles estavam Rafael Romero Cortez e Julio Medina Vizcaino, nomeado mais tarde reitor da Universidade (Vizcaino, 1981: 10-11). Israel Rojas seguiu comandando uma FRA reduzida numericamente; a crise foi tão profunda que ele decidiu refundar a Revista Rosacruz: o novo número 1 foi lançado em março de 1939; num artigo, sob o título *Nova Aurora*, ele expressa suas esperanças de que, passada a tempestade, “la Fraternidad Rosacruz Antigua entra em Colombia en una segunda etapa llena de grandes perspectivas y preñada de positivos entusiasmos” (Revista *Rosacruz*, nº 1, março de 1939, p. 2). O jovem Victor Manuel Gómez, por sua vez, estava pensando em refundar a própria Fraternidade Rosacruz.

15 As lições de Cherenzi são baseadas em exercícios tântricos orientais apropriados e reinterpretados pelo mago inglês Aleister Crowley (1875-1947).

Surge Samael Aun Weor¹⁶

O personagem que se auto-intitula Mestre Samael Aun Weor nasce em Bogotá, em 06 de março de 1917, batizado com o nome de Victor Manuel Gómez Rodríguez. Seus pais são oriundos de famílias ascendentes da classe média colombiana; seu pai, Manuel Gómez Quijano, é um militar. Aos 12 anos uma crise familiar leva à separação dos pais, o que afeta radicalmente o futuro do jovem Victor Manuel; o pai, que logo se casa novamente, reclama a guarda dos dois filhos Victor e German, que são impedidos de ver a mãe. Victor se indispõe seriamente com a madrasta e termina fugindo da casa paterna; após algum conflito o pai termina concordando que ele viva com a mãe, Francisca Rodríguez de Gómez. Essa crise tem um importante desdobramento: Francisca é adepta do espiritismo kardecista; na casa da mãe o jovem Victor entra em contato com os livros de Kardec, Camille Flammarion, Léon Denis e César Lombroso; a participação em sessões espíritas e os fenômenos mediúnicos aguçam profundamente seu interesse por temas metafísicos (García: ano n/d: 1). O interesse despertado pelos livros espíritas logo o levariam às obras esotéricas. Começa a assistir palestras teosóficas e logo se debruça sobre as obras de Helena Blavatsky; em 1934, com 17 anos, torna-se conferencista da Sociedade Teosófica.

O jovem Victor, encantado com o novo universo de conhecimento com que se depara, segue então uma trajetória muito habitual entre estudantes do universo teosófico: tendo se exercitado nas diversas práticas de desenvolvimento interior da instituição, apropriadas de variadas formas de ioga hindu, ele se interessou em conhecer algumas das famosas práticas

16 A vida de Samael é reconstituída, essencialmente a partir de seu relato autobiográfico (Weor 1973) e dos depoimentos de seu discípulo Julio Medina, em seu livro *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*; e de sua esposa, Arnolda Garro, registrados por seu secretário, Dosamantes, no livro *Litelantes: a Grande Estrela do Dragão*.

mágicas do ritualismo rosacruz. O fenômeno da múltipla filiação, ou múltiplo pertencimento, ao contrário do que ocorre no universo religioso, sempre foi considerado normal no campo esotérico tradicional; na verdade, era rotineiramente considerado um símbolo de status e estimulado.¹⁷ Dessa forma, o jovem teósofo filiou-se à Antiga Fraternidade Rosacruz (FRA) de Israel Rojas, em 1936. Seu interesse e dedicação logo lhe franquearam o acesso ao braço litúrgico da instituição, a Igreja Gnóstica, onde recebeu uma consagração episcopal (Zoccatelli, 2000: 45).

Victor, influenciado pelas acusações dos teósofos, ficou cético em relação às supostas iniciações que o mago anunciado por Israel Rojas possuiria. Para seu entusiasmo juvenil foi chocante dar-se conta de que homens como Rojas, a quem se atribuíam faculdades como telepatia e clarividência, pudessem ser enganados por um farsante. Além disso, a decepção com os rosacruzes coincide com um momento de profunda crise pessoal: em 12 de junho de 1940 Victor Manuel contraiu núpcias com a jovem Sara Dueñas; o casamento durou apenas alguns meses. Por essa época Victor estudava medicina, numa faculdade em Bogotá; ele nutria uma profunda admiração pelo fundador da FRA, Krum-Heller, e quis seguir seus passos estudando medicina, mas na academia deparou-se com uma enorme resistência de seus professores aos tratamentos esotéricos e naturais que havia aprendido (Dosamantes, 2009: 32). Desiludido com os rosacruzes, com seus estudos e seu casamento, Victor abandonou tudo e retirou-se para o interior do país (Vizcaino, 1981: 12).

Victor Manuel deixou um relato quase hagiográfico de sua peregrinação pelo interior colombiano. Durante estes anos viveu como uma espécie de curandeiro, aplicando

17 Krum-Heller, por exemplo, era simultaneamente teósofo, rosacruz, maçom e membro e/ou mestre em mais de uma dezena de instituições ocultistas.

passes, vendendo pomadas e unguentos e fazendo leituras de mãos; adotou um pseudônimo, *Katan Umana Tamines*, e viveu algum tempo entre os índios aruacos. Por onde andava procurava manter contato com médiuns; seus livros estão repletos com descrições de fenômenos mediúnicos que teria presenciado nestes anos (Weor, 1973: 11). Em 1946, passando pelo estado de Antioquia, conheceu sua companheira de toda vida, Arnolda Garro de Gomez. Casaram-se e passaram a viver em Girardot, Cundinamarca. Os estudos práticos de Victor Manuel, sobretudo com técnicas de tantra, teriam finalmente produzido um importante resultado prático, o despertar do *kundalini*,¹⁸ em 1947 (García, s/d: 1). A experiência deixou clara sua missão: ensinar publicamente as técnicas práticas que ele acreditava que podiam conduzir ao despertar da consciência. Com esse propósito, no início de 1948, Victor Manuel, que após a experiência mística adotou o nome iniciático de *AUM Weor*, chega à cidade de Ciénaga com a intenção de reatar os contatos com seus amigos rosacruz (Vizcaino, 1981: 11).

Reformador Rosacruz

A chegada de Aun Weor à Ciénaga ocorre num dos momentos mais conturbados da vida política colombiana: o país vivia uma tensão política crescente desde que o minoritário Partido Conservador havia vencido a eleição presidencial de 1947, contra um Partido Liberal dividido; no esforço para se consolidar no poder, grupos conservadores haviam mobilizado seus seguidores rurais para assumir o controle de cidades

18 O *kundalini* seria um princípio ativo localizado na base da coluna espinhal, e cuja ascensão iria então despertando as capacidades ocultas situadas em diferentes pontos energéticos (*chacras*); o conceito é uma importante apropriação da religiosidade oriental, em especial da *yoga*, onde se praticam exercícios respiratórios (*pranayamas*) com o mesmo propósito.

do interior e expulsar os liberais; isso produziu uma reação liberal igualmente violenta; o terror espalhou-se pelas vilas e povoados do país (Braun, 2003: 261). O assassinato do líder liberal, Jorge Eliecer Gaitan, em 09 de abril de 1948, produziu uma violenta reação popular na capital, o *Bogotazo*, duramente reprimida pelo governo conservador; a violência, no entanto, espalhou-se pelo interior do país; seguiu-se um longo período de guerra civil conhecido como *La Violência*, e estima-se que no período entre 1948-1958 mais de 200.000 pessoas foram mortas (Safford, Palacios, 2002: 345).

O campo esotérico não ficou imune às turbulências: o funcionamento das lojas maçônicas estava proibido nos país desde 1942. A descoberta de que o assassino de Gaitan, Juan Roa Sierra, era um afiliado da AMORC, criou um clima de intensa desconfiança em relação ao real propósito dos grupos rosacruzes no país.

Aun Weor (Victor Manuel, após sua iniciação) passou a reunir um pequeno grupo de rosacruzes e de adeptos de Cherenzi em sua casa, em Cienaga. Suas idéias, nesse período, podem ser resumidas basicamente em três pontos: o primeiro era advertir para o perigo das práticas tântricas ensinadas por Cherenzi, que para ele constituíam pura magia negra; o segundo era ensinar as formas corretas de praticar o tantrismo, ou Magia Sexual, como ele as denominava, a fim de permitir que outros adeptos lograssem o despertar do *kundalini*; o terceiro era reformar completamente a estrutura da FRA e seu corpo doutrinário, de maneira que ela se tornasse de fato uma escola de esoterismo prático.

Neste grupo inicial destacavam-se dois ex-cherenzistas, o comerciante Julio Medina Vizcaino e o advogado Rafael Romero Cortez. É importante enfatizar o contexto da crise que é vivida pelas instituições rosacruzes colombianas para se compreender o momento histórico em que Aun Weor surge com suas propostas reformistas: como já vimos,

a FRA experimentou uma importante divisão a partir do rompimento entre Rojas e Cherenzi, em 1939. Com o início da Segunda Guerra Mundial, no mesmo ano, a instituição foi progressivamente perdendo contato com sua sede mundial, o SSS (*Summum Supremum Sanctuarium*), localizado em Berlim, e com seu guia espiritual, Arnold Krum-Heller, que havia regressado à Alemanha.¹⁹ O fim do conflito, em 1945, trouxe a esperança de que os contatos seriam retomados e que o SSS voltasse à atividade. Mas Krum-Heller faleceu, em 19 de maio de 1949, e a instituição, desde então, perdeu sua unidade internacional.²⁰

As reuniões públicas que Aun Weor conduzia em Cienaga e Barranquilla levaram à publicação de dois livros, em 1950. O primeiro, intitulado *O Matrimônio Perfeito: a porta de entrada à iniciação*, foi lançado em maio; o segundo, *A Revolução de Bel*, em outubro.

O conteúdo das obras não deixa dúvida quanto a seus objetivos: o primeiro deles é advertir vigorosamente contra práticas e instituições que Aun Weor e seus seguidores classificam de Magia Negra. Em ordem de importância, Aun Weor critica as práticas tântricas ensinadas por Cherenzi em sua Universidade Espiritual; os exercícios contidos nas monografias distribuídas pela AMORC californiana; finalmente, ele busca desautorizar a posição de Israel Rojas como líder dos rosacruzes colombianos; e, de maneira geral, ele tece severas críticas ao funcionamento das instituições esotéricas como um todo.

O segundo objetivo dos livros é dar publicidade a um corpo doutrinário e a um conjunto de práticas que ele considera

19 Krum-Heller se indispôs com o governo nazista e ficou algum tempo refugiado no interior do país, incomunicável.

20 Seu filho, Parsival Krum-Heller, declarou-se seu sucessor, algum tempo depois e tentou restaurar a unidade das instituições rosacruzes, chegando a contar com o apoio de Israel Rojas. O projeto não teve sucesso, e Parsival passou a viver na Austrália.

efetivos para produzir o despertar da consciência nos praticantes. Seu eixo central é a idéia de que o desenvolvimento da consciência e/ou espiritualidade está indissolúvelmente ligada à prática da Magia Sexual, um exercício tântrico aonde a conexão sexual não conduz ao orgasmo, mas à reabsorção das secreções sexuais; este processo iria progressivamente despertando o *kundalini*. Aun Weor insiste que a técnica que ele ensina pode ser encontrada nas obras de Krum-Heller, e que constituiria uma recuperação de práticas mágicas conhecidas desde a aurora da história humana.

Em nenhum momento de seu discurso, nesse primeiro momento, Aun Weor fala da constituição de uma nova instituição esotérica; na verdade, ele nega isso de forma categórica:

Esperamos que no se alarmen nuestros espiritualistas de Colombia, ya sean rosacruces, budistas, espiritistas, teosofistas, etcétera, porque los gnósticos no aceptamos aulas materiales, ni academias, ni liminares, ni logias, ni templos de ladrillos, cemento o barro, ni cobramos cuotas, ni dictamos cursos por correspondencia al estilo Amorc de California [...]. Aun Weor no firma con su nombre profano precisamente porque no quiere dinero de nadie, ni desea títulos, ni honores ni agasajos de ninguna especie, ni forma aulas materiales porque sabe que dentro del aula está la cuota, el chisme, el engaño y la rosca. [...] ¿Si esto es así, para qué aulas? ¿Para qué cuotas? ¿Para qué dueños de logia? El sincero y digno encontrará el camino, su anhelo se convertirá en realidad.²¹ (Vizcaino, en Weor, 1950a: 2)

21 Esse trecho foi suprimido das edições posteriores, uma vez que se consolidou a versão de que o lançamento do primeiro livro marca a fundação do Movimento Gnóstico (Campos, 2013).

O que se observa, de fato, em seu discurso, é um forte componente da filosofia de Krishnamurti após seu rompimento com a Sociedade Teosófica; alguns elementos são muito similares a seu discurso de dissolução da Ordem da Estrela, em 1929,²² como se pode ver na Revolução de Bel:

P. [...] ¿No será que usted quiere convertirse en algo así como un nuevo Pontífice o súper-caudillo?

R. Amigo mío, si esa sospecha suya fuera cierta entonces ya habría formado una nueva organización, la cual presupone como es indispensable, un jefe y una mesa directiva pero ya verá usted que nada de esto existe, porque para que queremos una nueva organización? ¿Qué ha ganado el mundo con tantas organizaciones que posee? ¿Para qué añadirle una mas [...] ¿Entonces para qué queremos una nueva organización? Amigo mío, yo no sigo a nadie ni quiero que nadie me siga, lo que quiero es que cada cual se siga a sí mismo. (Weor, 1950b: 97)

O uso de idéias krishnamurtianas está alinhado com outros elementos importantes de seu discurso; aun Weor, embora critique severamente a prática da mediunidade, admira o espírito prático e a simplicidade dos grupos espíritas, sobretudo entre as comunidades indígenas, modelo que ele considera ideal para a prática espiritualista. Tudo isso

22 "Eu afirmo que a Verdade é uma terra sem caminhos, e vocês não podem alcançá-la por nenhum caminho, qualquer que seja, por nenhuma religião, por nenhuma seita. [...] A Verdade, sendo ilimitada, incondicionada, inacessível por qualquer caminho que seja, não pode ser organizada; nem pode qualquer organização ser constituída para conduzir ou coagir pessoas para qualquer senda particular. Se vocês logo compreendem isso, verão o quanto é impossível organizar uma crença. Uma crença é algo puramente individual, e vocês não podem e não devem organizá-la" (Krishnamurti, 1929).

faz parte de um imaginário mais amplo que se encaixa perfeitamente, do ponto de vista funcionalista, no modelo com que Bourdieu define a figura do profeta: o questionamento da legitimidade do *status quo*, a denúncia do desvio dos propósitos originais do grupo religioso e o discurso reformista de retorno à pureza original (Bourdieu, 1982: 61); na simplicidade da religiosidade indígena e em seu universo de práticas mágico-religiosas, Aun Weor está vendo o próprio cristianismo primitivo. É importante ter essas concepções em mente para compreender o passo fundamental que funda o Movimento Gnóstico na Colômbia: a construção do *Summum Supremum Sancturarium* (SSS) na Serra Nevada de Santa Marta.

O Tibet colombiano

Em 1951 Aun Weor lançou seu terceiro livro, *Curso Zodiacal*; tem o mesmo título de uma obra de Krum-Heller, e busca provar que suas idéias, e em especial as concepções em torno da Magia Sexual, não são criações suas, mas interpretações literais da obra do grande rosacruz alemão (Weor, 1951: 30). O livro, adicionalmente, é uma provocação direta a Israel Rojas, uma vez que torna públicas lições e práticas que eram distribuídas de forma restrita nas monografias da FRA.

A partir da publicação dos livros há um intenso esforço de divulgação das novas idéias, visando de forma específica os freqüentadores de instituições esotéricas:

De repente, um dia o Mestre me disse: “Já se remexeu esta cidade, agora vamos seguir o trabalho de divulgação; deves ir já para Bogotá, leve uns 100 livros, no domingo ficas em frente à Igreja Teosófica Liberal, na saída do rito —me disse a hora— e entregarás a cada membro um livro [...]. Ao regressar a Ciénaga,

me solicitou listas de todas as sociedades e grupos espirituais da América Central e do Sul. Procurei e ia obtendo endereços; quando tinha mais de 100 endereços os mostrei e ele me disse: “Muito bem, agora envie 3 livros a cada endereço”, o que cumpri fielmente. Depois de dois meses começaram a chegar cartas solicitando maiores informações. Logo recebi ordem de enviar os livros aos centros cherezistas, rojistas, espiritualistas e a toda classe de escola na Colômbia; desta forma foi mais rápida a ação dos livros. (Vizcaino, 1981: 30)

Aun Weor havia logrado, em curto espaço de tempo, reunir um poderoso rol de inimigos; suas idéias sobre sexualidade e espiritualidade o indispueram seriamente com a Igreja Católica e com todas as instituições esotéricas importantes no cenário colombiano; a violência de seu discurso produziu uma resposta no mesmo sentido: sua entrada foi sendo progressivamente proibida na maioria dos lumisiais, centros teosóficos e espiritualistas; seus discípulos mais próximos foram expulsos da Universidade Espiritual; Julio Medina, que patrocinava a publicação dos livros, passou a sofrer boicote em seus negócios particulares (Vizcaino, 1981: 30-33). Finalmente, um processo acusando Aun Weor de curandeirismo e prática ilegal da medicina²³ foi apresentado em Cienaga; em 14 de março o profeta gnóstico foi preso e conduzido à cadeia local

23 Aun Weor não esconde seu desprezo pela medicina alopática e pelo estatuto jurídico da prática médica (Weor, 1955: 4); por conta disso, seus problemas com agentes do governo parecem ser antigos; Julio Medina relata sobre ele, em 1948: “dali se mudou a outros bairros, conforme o perseguiram os esbirros da saúde pública, pois ele vivia da medicina de plantas e de unguentos” (Vizcaino, 1981: 50). Processos dessa natureza são comuns, na América Latina, contra figuras esotéricas e espiritistas no início do século XX; veja-se, por exemplo, situação similar vivida em 1917 pelo médium brasileiro Eurípedes Barsanulfo (Inácio Ferreira, *Subsídio para a História de Eurípedes Barsanulfo*. Uberaba, MG, 1962).

(García, s/d: 1; Vizcaino, 1981: 30; Weor, 1952a: 19). Embora um *habeas-corpus* o tenha tirado da prisão poucos dias depois, no dia 20 de março, o processo seguiu tramitando. Aun Weor estava justamente em vias de publicar um livro sobre medicina; partes do material já haviam circulado na forma de apostilas, e foi necessário suspender a publicação do material até que o processo se resolvesse.²⁴

Acreditamos que o projeto de construção de um templo está ainda perfeitamente alinhado com o universo institucional rosacruz, e constituiria, portanto, um esforço no sentido de se legitimar dentro deste campo. A controvérsia em torno do SSS agita os grupos rosacruzes desde a morte de Krum-Heller; com seu falecimento, e a impossibilidade de restaurar o funcionamento do antigo templo de Berlim, há inicialmente uma movimentação, liderada pelo alemão Albert Wolf, de trazer o templo para o planalto central brasileiro; Wolf muda-se para Juiz de Fora com esse propósito, mas falece algum tempo depois²⁵ (Konig, 1995: 52).

É importante destacar o valor simbólico da construção de um templo nas montanhas de Sierra Nevada para o imaginário esotérico da primeira metade do século XX; além do aspecto específico à comunidade rosacruz fundada por Krum-Heller (a transferência do SSS para outro local), Aun

24 Na maioria das listas bibliográficas de Samael, o livro *Tratado de Medicina Oculta e Magia Prática* aparece como tendo sido publicado em 1952. Preferimos seguir, nesse sentido, recente revisão da equipe do site Gnosis 2002, que data a primeira edição de 1955 (<<http://www.gnosis2002.com/tabla.html>>). Júlio Medina, no prefácio de outra obra de 1952, deixa claro que, embora pronto, o livro não havia sido publicado: “El Maestro Samael Aun Weor ha presentado con ésta, cinco obras: ‘El Matrimonio Perfecto’ (la Puerta de Entrada a la Iniciación); ‘La Revolución de Bel’; ‘Tratado de Medicina Oculta y Magia Práctica’; ‘Curso Zodiacal’ y ‘Apuntes Secretos de un Gurú’, estando el ‘Tratado de Medicina y Magia Práctica’ listo para salir en su debido tiempo” (In Weor, 1952b: 1).

25 O projeto brasileiro, aparentemente, também contava com a simpatia de outro importante mestre rosacruz, o dr. Jorge Elias Adoum (1897-1958), *Mago Jefa*, que também mudou-se para Minas Gerais. Parsival Krum-Heller vai transferir o SSS para a Austrália, em 1955, mas então a maioria das lojas nacionais havia adquirido autonomia.

Weor está dialogando com um imaginário comum ao campo esotérico, que visualiza um grupo reservado de grandes seres atuando sobre os destinos da humanidade a partir de templos secretos localizados nos altos dos Himalaias e no Tibet.²⁶ Como já vimos antes, todas as figuras representativas do universo teosófico e rosacruz, desde a fundação da Sociedade Teosófica, embasam sua autoridade como líderes espirituais em alguma forma de contato com os mahatmas ocultos no Tibet. A invasão chinesa do Tibet, a partir de outubro de 1950, causou profundo impacto no universo esotérico. Isso gerou especulações sobre o destino dos mahatmas e a transferência dos “centros mágicos de poder” para outros locais. É no horizonte desse imaginário que Aun Weor começa a falar sobre o “Tibet colombiano” (Weor, 1955: 2).

Ao mesmo tempo, o processo e sua prisão parecem ter aprofundado seu distanciamento em relação às instituições esotéricas já estabelecidas, e a construção do *Summum Supremum* acontece em paralelo com a decisão de criar uma instituição própria. Consolida-se de fato a identidade de um grupo que se autointitula como “gnósticos”; se até seu terceiro livro o termo é utilizado como referência a um tipo ideal, do esoterista que adquire seu conhecimento a partir do resultado de suas investigações mágico-herméticas (Weor, 1952a: 7), a partir de 1952 ele passa a usar o termo para identificar o grupo de discípulos que o segue (Weor, 1952b: 34); em seu livro *Tratado de Medicina Oculta* encontramos a primeira referência ao nome da instituição: “El Movimiento Gnóstico avanza en forma arrolladora, y ya nada ni nadie podrá detenernos en esta marcha luminosa y triunfal”(Weor, 1955: 90).

26 Esse imaginário também é comum a inúmeros reformadores religiosos oriundos da Índia, como Vivekananda, Sivananda e Paramahansa Yogananda (1893-1952); este último lançou um livro chamado *Autobiografía de um logue*, em 1946, que faz um enorme sucesso e influencia poderosamente o crescimento de religiosidades hindus no ocidente; um dos destaques do livro são exatamente os relatos sobre os grandes iogues que vivem nos Himalaias.

Julio Medina relata:

No Templo da Nevada, o S.S.S., o Mestre deu o nome ao grupo que estava se formando: MOVIMENTO GNÓSTICO CRISTÃO UNIVERSAL. Eu lhe perguntei: “Mestre, por que se deu o nome de Movimento?” E ele me respondeu: “porque é uma ação em movimento, o movimento Gnóstico é como um trem em marcha, vai em direção a uma meta, igual a um trem, em uma estação descem uns e sobem outros e o trem segue sua marcha para seu destino; por agora sou o condutor e tu o foguista, o provedor, o maquinista...” (Vizcaino, 1981: 40)

Em dezembro de 1952 o templo começou a operar e foi emitida a primeira Mensagem de Natal, hábito que Aun Weor manteria até o final de sua vida; as cerimônias contaram com a presença de discípulos de Cienaga e Barranquilla; logo se formou uma pequena comunidade de discípulos que viviam com o mestre em Sierra Nevada²⁷ (Vizcaino, 1981: 43).

Em 1953 estabeleceu-se o primeiro centro de estudos do grupo de Aun Weor, em Barranquilla; rapidamente estabeleceram-se outros lumisiais em Cali, Quindio e Bucamaranga. Julio Medina deixou um interessante relato

27 O SSS vale uma história à parte: o templo funcionou desde o início como sede “espiritual” do Movimento Gnóstico, enquanto sua sede administrativa, inicialmente instalada em Cienaga, deslocou-se para o México, onde Samael passou a viver, a partir de 1956. Com a morte deste, em 1977, o templo passou a ser disputado entre os seguidores de Julio Medina e Joaquim Amorategui; na década de 1980 o local foi abandonado devido ao avanço da guerrilha das FARC; parte das instalações foram dinamitadas para não servir de abrigo aos guerrilheiros. Mais tarde a região passou ao controle de forças paramilitares, e grupos gnósticos voltaram a se instalar no local. A partir de 2000 proprietários locais reclamaram na justiça a posse destas terras, e o tribunal determinou a saída dos gnósticos (<<http://agnosisdevelada.com/noticias-e-informaciones-sobre-gnosis/comunidad-gnostica-desalojada-t928.html>>).

sobre a ocasião, que retrata as condições em que se cria o Movimento Gnóstico:

Recordo que o primeiro Santuário foi aberto em Barranquilla, no ano de 1953. O irmão Luis E. Quintero (carinhosamente lhe chamávamos Quinterito) começou dando instrução a vários membros de centros espiritualistas, tais como discípulos de Teosofia, Rosacruz, Espíritas, Martinistas, Rojistas, Aquarianistas e outros; rapidamente cresceu o grupo, mais de 80 pessoas entre homens e mulheres. Eu lhes ditei várias conferências e logo abrimos um Santuário no terceiro piso de um edifício central da cidade. Os ritos se faziam sem vestiduras sagradas, só o Sacerdote as portava; minhas vestiduras eram cor chocolate claro, por haver sido egresso do caminho negro. Com três meses de estar trabalhando em Segunda Câmara com aquele pessoal incapacitado para nossa senda, convidamos o Mestre Aun Weor, que veio a Barranquilla, falou ao grupo e foi tão forte a conferência que todos saíram, ficando apenas Quinterito, o dono do local, e minha pessoa. (Vizcaino, 1981: 54)

A mensagem de Aun Weor era excessivamente fundamentalista para o ambiente sócio-cultural que então militava nas escolas esotéricas; havia uma ruptura radical em dois níveis principais; o primeiro, doutrinário, universalizava uma nova e controversa ética sexual até então desconhecida da maioria dos praticantes e em choque com a concepção comum de que a espiritualidade é favorecida pela abstinência sexual; o segundo, social, rompia com hábitos já estabelecidos no meio esotérico, como o múltiplo pertencimento a instituições, o estudo de monografias e um ambiente de liberdade para o testemunho de experiências espirituais.

Um novo grupo foi formado, dois meses depois; mas uma das estudantes, uma importante figura da sociedade local, começou a dar demonstrações de capacidades clarividentes e mediúnicas. Aun Weor a proibiu de seguir participando dos rituais; a saída dela foi seguida de todos os outros quarenta estudantes. Os missionários gnósticos, então, criaram um novo grupo sem o conhecimento de Aun Weor, e ficaram um ano preparando o grupo para receber a visita de seu exigente mestre (Vizcaino, 1981: 55).

Esse relato ilustra um importante conflito estrutural que permeia toda a história do Movimento Gnóstico: embora sua doutrina espiritualista esteja toda baseada na idéia de contato direto com o sagrado, o que pressupõe a ausência de mediadores, Aun Weor impõe a seus discípulos uma instituição fortemente teocrática onde ele de fato atua como único mediador entre as forças divinas (A Fraternidade Branca Universal, no jargão gnóstico) e o mundo terrestre; as experiências místicas do discípulo precisam, na prática, serem reconhecidas pelo “avatara” para serem aceitas como tais.

Essa tensão natural, entre uma doutrina que estimula a mais completa autonomia pessoal, e uma instituição fortemente hierarquizada que exige obediência absoluta, explica em grande medida o forte processo de fragmentação que se conhece desde então no gnosticismo samaeliano, e que possui três momentos distintos: no início, antes que a posição de Aun Weor como líder absoluto ficasse consolidada, ela é constantemente disputada por outros líderes carismáticos. A partir de 1960, quando sua posição simbólica como mediador se consolida, a instituição conhece um longo período de estabilidade institucional e crescimento. Finalmente, com sua morte, em 1977, e na ausência de um sucessor legítimo e universalmente reconhecido, o processo de fragmentação volta a ocorrer de forma mais intensa.

Temos, assim, a partir do final de 1954, algumas dissidências importantes: Enrique Benar, que fôra anunciado por Aun Weor como a reencarnação de São João, tentou inicialmente substituí-lo no comando do Movimento Gnóstico (Tahuil, 2006: 21); ao fracassar assumiu o controle do lumisial de Cali. Seguiu-lhe David Valencia (Mestre Sanfragarata), que levou consigo os grupos da região de Quindio e passou a seguir um guru javanês, Bapak Subuh (1901-1987).

O Cristo Colombiano

Finalizando os atos de fundação do Movimento Gnóstico, e coroando o imaginário criado em torno deste período, está uma cerimônia esotérica ocorrida no *Summum Supremum Sanctuarium* em 27 de outubro de 1954, conhecida como Natal Gnóstico, ou Advento do Cristo Samael.

Para os adeptos do esoterismo no ocidente, via de regra, o desenvolvimento espiritual segue uma trajetória muito semelhante à de um estudante que se matricula numa escola: ele tem um professor, recebe ensinamentos, faz exercícios e é periodicamente avaliado para se medir seu grau de aprendizado; apenas estas avaliações o facultam a adentrar em classes mais adiantadas e receber um conhecimento mais avançado. No universo encantado dos esoteristas, seus tem-plos e lumisiais são apenas a “projeção física” dos verdadeiros templos e escolas de mistérios, que estariam situados em dimensões espirituais, paralelas e intimamente ligadas ao mundo físico, conhecidas, via de regra, como dimensões superiores, mundos astral e mental, etcétera.

O aprendizado espiritual começaria, então, numa espécie de jardim de infância, os chamados Mistérios Menores, onde o discípulo passa por testes que provam sua coragem, pureza de propósitos e desenvolvimento espiritual; estas “provas” são

aplicadas nestes mundos internos, embora eventualmente ocorram também no mundo físico.

Vencidos os mistérios menores, começa de fato a senda iniciática, na forma de provas dos Mistérios Maiores. É comum, nas escolas de então, que se acompanhe publicamente o progresso individual de cada iniciado, bem como o nome de seu “Mestre Interno”; o nascente Movimento Gnóstico utiliza, em seus rituais, vestes coloridas de acordo com o grau iniciático atingido (Casimiro Guete, in Tahuil, 2006: 39).

Na ocasião que estamos relatando o mestre Aun Weor havia reunido no SSS as mais altas hierarquias de sua escola iniciática: além de sua esposa, Arnolda Garro de Gómez (Mestra Litelantes), estavam presentes seu braço direito, Julio Medina (Mestre Gargha Kuichines), Enrique Benar (reencarnação de São João), Casimiro Guete (Profeta Jonas), David Valencia (Mestre Sanfragarata), Filadelfo Novoa (Sabaoth), Hernando Recio Guarin (Mestre Paconder), Mestre Sun Sun Dum (reencarnação de Joana D’Arc), Romero Cortez (reencarnação do Faraó Kefren), entre outros. As cerimônias foram precedidas de um longo jejum; ao cabo do longo trabalho iniciático Aun Weor logrou concluir as iniciações de Mistérios Maiores; seu *kundalini* havia ascendido, vitorioso, ao longo de toda sua coluna vertebral, o que lhe permitiu encarnar seu Real Ser, o Mestre Interno; tornou-se, a partir de então, o Venerável Mestre Samael Aun Peor.²⁸

O nascimento do “Cristo Samael” inaugura uma nova etapa na história do Movimento Gnóstico: apenas um ano depois, Samael inicia uma longa peregrinação pela América Central em direção ao México; na contramão da rota por onde circulara, até então, o conhecimento esotérico, Samael leva sua Gnose das selvas colombianas até o México, de onde vai se irradiar para os Estados Unidos, Canadá e Europa.

28 A encarnação do Real Ser equivale, no simbolismo esotérico cristão, ao nascimento do Cristo, o “natal interior”; daí a data passar a ser comemorada, entre os samaelianos, como um “natal gnóstico”.

Conclusão

Samael constitui um exemplo modelar da figura do *profeta* em oposição ao *sacerdote*:²⁹ seu carisma, no sentido weberiano, explica em grande medida a eficiência simbólica de sua mensagem, que busca subverter a ordem simbólica vigente e propor uma nova reordenação simbólica; sua autoridade é construída a partir do recalque dos interesses temporais, como a renúncia ao lucro e os exercícios ascéticos, tão presentes no discurso samaeliano; a conquistação do *status quo* é fortemente baseada numa estratégia discursiva de denúncia dos desvios e retorno à pureza original da doutrina (Bourdieu, 1982: 50-64).

O eixo fundamental da reforma proposta por Samael são os exercícios de Magia Sexual; Samael acredita que eles constituem condição *sine qua non* para o despertar espiritual do ser humano e de seu *kundalini*, e que constitui o centro de uma revelação de caráter milenarista e utópico: a humanidade está à beira de ingressar num período de grandes transformações, a Era de Aquário, que envolve ao mesmo aspectos negativos, grandes tragédias e sofrimento, como a figura da Terceira Guerra Mundial, e aspectos positivos, na forma de uma completa revolução espiritual que somente poderia ocorrer a partir da disseminação em larga escala dos exercícios de Magia Sexual.

Nosso propósito, neste trabalho, foi buscar demonstrar que Samael surge no cenário esotérico colombiano com uma proposta de reforma doutrinária que não contempla, num primeiro momento, a fundação de uma nova instituição;

29 Bourdieu, analisando a religião sob uma ótica estrutural-funcionalista, defende que a dinâmica do campo religioso e as transformações da ideologia religiosa são determinadas por duas relações: as transações que se estabelecem entre leigos e especialistas, e a concorrência que opõe os diferentes especialistas do campo religioso, representados por três tipos ideais: o sacerdote, o profeta e o feiticeiro.

muito ao contrário, ele claramente se opõe a isso. É a partir da enorme resistência que suas idéias suscitam, amplificadas pela própria estratégia agressiva que ele utiliza em suas críticas às instituições existentes, e que vão lhe vedar o acesso aos espaços constituídos de estudos esotéricos, que Samael revê sua estratégia inicial e passa a advogar a constituição de uma escola esotérica própria.

Outro elemento que gostaria de destacar é que a trajetória histórica de uma escola esotérica só pode ser de fato compreendida à luz de sua cosmovisão e das representações sociais a partir da qual ela enxerga o mundo e lhe dão sentido; é oportuno, portanto, compreender não apenas como um imaginário religioso se constitui num dado contexto histórico, mas sobretudo como ele norteia as ações coletivas e individuais do universo dos crentes. No caso em questão, os conflitos em torno de Cherenzi, a construção do SSS em Sierra Nevada e o próprio nascimento do Movimento Gnóstico pertencem a uma cosmovisão centrada no Tibet como centro espiritual do mundo, uma moldura maior que impregna todo o ambiente esotérico da primeira metade do século XX,³⁰ e que seguramente merece um estudo mais aprofundado.

Bibliografia

Aggio, A. y Lahuerta, M. (orgs.) (2003). *Pensar o Século XX: problemas políticos e história nacional na América Latina*. São Paulo, UNESP.

Amorc (s/d). *Breve História sobre la creacion de la Gran Logia Hispanoamericana de AMORC*.

Disponível em:

<<http://www.biblioteca.amorc6.org/historia-y-tradiciones>> (consultado em 10/10/14).

30 A visão utópica sobre o Tibet dialoga com eventos díspares como a mudança da sede internacional da Teosofia para a Índia, o interesse dos nazistas em realizar expedições ao Tibet e a estratégia de legitimação das principais figuras esotéricas do período, baseada em alguma forma de contato com os mahatmas Kout-Humi e Moria.

- Anônimo (s/d). *Samael Aun Weor: Sus Primeros Años*. Disponível em: <http://www.gnosishoy.com/samael_aun_weor/biografia_1.html> (consultado em 10/10/14).
- Bourdieu, P. (1982). "Gênese e Estrutura do Campo Religioso", em *A Economia das Trocas Simbólicas*, pp. 49-72. São Paulo, Perspectiva.
- Braun, H. (2003). "Honra, amnésia, maldade e reconciliação na Colômbia", em Aggio, A., *Pensar o Século XX: problemas políticos e história nacional na América Latina*, pp. 137-164. São Paulo, UNESP.
- Campos, M. L. (2013). *Usos da arqueologia no discurso religioso: Samael Aun Weor e o renascimento do gnosticismo*. Campinas, LAP - UNICAMP. Disponível em: <<http://www.nepam.unicamp.br/arqueologiapublica/revista/anais/antiguidade-arqueologia-e-poder/PDFs/arquivo8.pdf>> (consultado em 10/10/14).
- Di Stéfano, R. (2008). "Disidencia religiosa y secularizacion el el siglo XIX iberoamericana: cuestiones conceptuales y metodológicas", *Projeto História*, nº 37, pp. 157-178. São Paulo.
- Dosamantes, J. (2009). *Litelantes, a Grande Estrela do Dragão*. Curitiba, IGLISAW.
- Favre, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. New York, State University of New York Press.
- Garcia, J. (s/d). *El Movimiento Gnóstico. Perfil Histórico*. Disponível em: <<http://perso.wanadoo.es/jesussag/historia/movimiento.htm>> (consultado em 10/10/14).
- Goodrick-Clarke, N. (2008). *The Western Esoteric Tradition: a historical introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Grajales, M. (2010). *El Legado de Israel Rojas Romero*. Cali. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/44271332/El-Legado-de-Israel-Rojas>> (consultado em 10/10/14).
- Hanegraaff, W. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the mirror of Secular Thought*. Leiden, Brill.
- Herdersom, J. (2001). *Modernization in Colombia: The Laureano Gómez Years, 1889-1965*. Gainesville, University Florida Press.
- Hervieu-Léger, D. (1987). "Secularización y modernidad religiosa", *Selecciones de Teología*, v. 26, nº 103, julio-septiembre, pp. 220-245.

- . (2004). *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*. México, Del Helenico.
- König, P. (1995). *Ein leben für die rose*. München, ARW.
- Krishnamurti, J. (1929). *Discurso de Dissolução da Ordem Estrela do Oriente*. Disponível em: <<http://www.jkrishnamurti.org/pt/about-krishnamurti/dissolution-speech.php>> (consultado em 10/10/14).
- Londoño-Vega, P. (2002). *Religion, Culture, and Society in Colombia Medellín and Antioquia: 1850-1930*. Oxford, Oxford University Press.
- Molina, G. (1978). *Las ideas liberales en Colombia, 1915-1934*. Bogotá, Tercer Mundo.
- Roberts, J. (1993). "Algunas consideraciones globales sobre Modernidad y Modernización en el caso colombiano", en *Colombia: el despertar de la modernidade*, pp. 14-27. Bogotá, Foro Nacional por Colombia.
- Roux, R. (1992). "A Igreja na Colômbia e na Venezuela", en Dussel, E. (org.), *Historia Liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina*, pp. 420-438. São Paulo, Paulinas - CEHILA.
- Safford, F. y Palacios, M. (2002). *Colombia: Fragmented Land, Divided Society*. Nueva York, Oxford University Press.
- Sanders, C. (s/d). *Cuarenta Años de Teosofia en Colombia (1920-1960)*. Disponível em: <<http://www.teosofiaencolombia.com/hriaencolombia.html>> (consultado em 10/10/14).
- Tahuil, M. (2006). *Memorias del Sumum Supremum Santuarium*. Montevideu, Mixcoatl. Disponível em: <<http://gnosis-samael-lakhsmi.org/books/memorias%20SSS%20A4.pdf>> (consultado em 10/10/14).
- Tirado, A. (s/d). *Nuestra historia en Puerto Rico*. Disponível em: <http://sociedadteosoficapr.org/histo_pr.htm> (consultado em 10/10/14).
- Vallejo, V. (2001). *Pasado, Presente y Futuro de la Francmasoneria*. Disponível em: <http://www.astroescuela.com/logiarmonia39/contenido/documentos/politano/pasado_presente.htm> (consultado em 10/10/14).
- Vizcaino, J. (1950). "Prólogo y Prefacio", en Weor, S., *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*, p. 1-5. Colombia.
- . (1981). *Conhecimentos, Episódios e História da Gnose na Era de Aquário*. Curitiba, Fundasaw.

Weber, M. (1997). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira.

Weor, S. A. (1950a). *El Matrimonio Perfecto o la Puerta de Entrada a la Iniciación*. Colombia. Disponível em: <<http://www.gnosis2002.com/tabla.html>> (consultado em 10/10/14).

———. (1950b). *La Revolucion de Bel*. Colombia. Disponível em: <<http://www.gnosis2002.com/tabla.html>> (consultado em 10/10/14).

———. (1952a). *Curso Zodiacal*. Colombia. Disponível em: <<http://www.gnosis2002.com/tabla.html>> (consultado em 10/10/14).

———. (1952b). *Apuntes Secretos de un Guru*. Colombia. Disponível em: <<http://www.gnosis2002.com/tabla.html>> (consultado em 10/10/14).

———. (1955). *Tratado de Medicina Oculta y Magia Practica*. Colombia. Disponível em: <<http://www.gnosis2002.com/tabla.html>> (consultado em 10/10/14).

———. (1973). *Las Tres Montañas*. Bogotá, Mercuryo. Disponível em: <<http://www.gnosis2002.com/tabla.html>> (consultado em 10/10/14).

Yates, F. (1991). *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo, Círculo do Livro.

Zoccatelli, P. (2000). "Il paradigma esoterico e un modello di Applicazione: Note sul movimento gnostico di Samael Aun Peor", *La Critica Sociologica*, n° 135, autunno (ottobre-dicembre), pp. 33-49.

Capítulo 8

Las instituciones gnósticas de Medellín

Del fundador iluminado a los discípulos restauradores

Carolina María Tamayo Jaramillo y Johann F. W. Hasler

Varias organizaciones de todo el mundo se presentan hoy en día como la continuación o encarnación actual del gnosticismo que surgió en los albores del cristianismo, proponiendo una interpretación heterodoxa y esotérica del papel salvífico de Jesús (y de la figura del Cristo cósmico) dentro de la épica macro-historia bíblica en la que confluyen dioses, gigantes, ángeles y humanos. Trátase del “Movimiento Gnóstico Cristiano Universal” (Uruguay), de la “Association Gnostique Internationale de Recherche Anthropologique”, o el “International Gnostic Movement” (ambos de Canadá), del “Universal Christian Gnostic Movement” (Estados Unidos), del movimiento que se anuncia a sí mismo con el imperativo “Conócete a ti mismo” o del “Movimiento Gnóstico Nueva Orden” (ambos de Colombia), de la “Asociación Gnóstica de Estudios Antropológicos y Ciencias de América Confederada” (Argentina) o de “The Gnostic Movement” (Australia), todas estas re-interpretaciones contemporáneas del gnosticismo histórico en varias partes del mundo han surgido, finalmente, de aquella pequeña organización fundada en 1960 en el municipio de Ciénaga, Departamento del Magdalena (al norte

de Colombia) por Víctor Manuel Gómez Rodríguez, más conocido alrededor del mundo por su nombre esotérico, Venerable Maestro Samael Aun Weor.¹

Tras introducir, con acercamiento general en torno al proceso de secularización, al concepto de esoterismo, gnosis, gnosticismo antiguo, relación de la gnosis weorita con la Nueva Era de Acuario y la Cristología, así como el panorama de diversidad religiosa y espiritual en Medellín, entraremos al estudio de caso que sobre la Iglesia gnóstica Cristiana Universal de Colombia en la ciudad: examinaremos desde una postura etnográfica una de las organizaciones con más visibilidad dentro del contexto colombiano, especialmente en la ciudad de Medellín: la “Iglesia Gnóstica Cristiana Universal de Colombia” de Teófilo Bustos, conocido por su nombre esotérico, Venerable Maestro Lakshmi “El Restaurador”, quien presenta una postura alternativa a la división de la gnosis weorita, actualmente segmentada en Colombia en dos frentes liderados por las organizaciones “Movimiento Gnóstico” del Venerable Maestro Rabolú (y luego por su sucesor el maestro Thot Moisés) y la “Iglesia Gnóstica” (transformada luego en el “Patriarcado Gnóstico”) del Maestro Gargha Kuichines.

1. Las espiritualidades esotéricas occidentales y la gnosis weorita

Jean Paul Corsetti en su texto *Historia del esoterismo y las ciencias ocultas* (1993) nos expresa que si bien el esoterismo hoy ha conquistado un lugar que la historiografía tradicional le había negado o polemizado desde la instancia

1 A veces también se le refiere con un seudónimo menos ampliamente conocido, Kattan Umaña Tamines.

académica,² la principal dificultad que nos presenta consiste en, como él lo propone, en su *manía* de escapar a nuestras taxonomías, esquemas y clasificaciones fijas e inmutables: ¿Se trata de religiones? ¿De sectas? ¿De herejías dentro de las religiones hegemónicas? ¿De baluartes de resistencia contra las mismas? ¿De pervivencias del mundo antiguo? ¿De una filosofía natural en ciernes? El esoterismo parece siempre escurrírsenos de las manos al momento de tratar de contestar estas preguntas.

No obstante, poca academia se puede hacer sin clasificaciones y categorías —aunque acordemos de antemano que son móviles y temporales—. En este sentido, para el presente artículo utilizaremos el término “esoterismo” comprendiéndolo desde la postura del investigador del esoterismo occidental Antoine Faivre, quien prefiere utilizar la expresión “espiritualidad esotérica”, designando con ésta una pluralidad de formas espirituales:

El contenido léxico de la palabra “esoterismo” es escueto (*eso* significa “dentro”, “interior”, y *ter* sugiere oposición). Desprovista de cualquier sentido particular, como cualquier palabra considerada fuera de contexto, “esoterismo” se muestra expansible, trasparente y semánticamente indeterminada. En consecuencia, se trata de investigar no su etimología, sino su función, lo que equivale a evocar un conjunto de actitudes que están presentes en formas comparables de espiritualidad. (Faivre *et al.*, 2000: 10)

Especialistas como Faivre y Jean-Pierre Laurent perciben al esoterismo como una perspectiva que presenta características propias, más que como una doctrina, entendiéndolo

2 Véase a este respecto Hanegraaf (2005).

como una actitud mental: “El esoterismo no es ni siquiera un campo, en el sentido en que se habla del campo de la pintura, la filosofía, o la química. Es más bien una forma de pensamiento, y la cuestión es identificar su naturaleza sobre las bases de las corrientes o formas de espiritualidad que parecen ilustrarlo” (Faivre *et al.*, 2000: 10).

El esoterismo ni surge ni se expresa sólo en épocas recientes, siendo equívoco considerarlo como un “algo” que subsiste “de primitivo” en una sociedad moderna y secularizada. Es más bien “una de las formas posibles asumidas por uno de los polos del espíritu humano para actualizarse, a saber, el pensamiento mítico, frente al otro polo constituido por lo que llamamos pensamiento racional” (Faivre *et al.*, 2000: 13).

El esoterismo se manifiesta entonces como otra forma de pensamiento, que se expresa o manifiesta por unas condiciones particulares de espiritualidad y de orden, lo que nos permite hablar de “perspectivas esotéricas”,³ dado que el esoterismo es una manera específica de “experiencia de apertura” (García-Alandete, 2009), comprendida en términos espirituales: permite a quienes utilizan dicha perspectiva dilucidar lo que antes era complejo e inaccesible, permitiéndoles penetrar en aspectos esenciales del orden cósmico o las realidades internas que hasta entonces permanecían cerrados, incomprensibles o irreconocibles, y que fácilmente se pasaban por alto.

Dicha “perspectiva esotérica” presenta cualidades concretas en las que sobresale un conocimiento interno o espiritual que está reservado a un grupo limitado, cuya especial tarea es la búsqueda incesante de la *gnosis*, que es un

3 Proponemos una extrapolación del concepto de Geertz de “perspectivas religiosas” como un modo en el que “ver” se entiende en el sentido de discernir, aprehender, comprender, captar y concebir el mundo (Geertz, 1999: 90), salvaguardando las diferencias entre la religión y el esoterismo, en donde consideramos que el esoterismo, a diferencia de la religión, se basa más en un conocimiento que es directo y experiencial y no tanto comprendido en términos de fe, además de una idea de “secreto” en contraposición a un enfoque abierto e incluyente por parte de la mayoría de las religiones.

conocimiento directo sobre verdades cosmológicas y metafísicas, diferente al conocimiento racional o epistémico, que busca comprender aspectos de la existencia velados o invisibles. Las tradiciones esotéricas tienden a pertenecer también a una de dos corrientes espirituales: externas, interesadas en los misterios cosmológicos, o internas, inclinadas a conocimiento espiritual o conocimiento de lo divino (metafísico) (Verluis, 2007).

Faivre, como resultado en sus estudios históricos y tipológicos, define seis características básicas de la “espiritualidad esotérica”, de las cuales cuatro son condicionantes para que un material intelectual sea entendido como esotérico. Ellas son: el principio de correspondencia, la noción de la naturaleza viva, el poder de mediación de la imaginación, y la experiencia de la transmutación. Las otras dos características no resultan fundamentales para la definición de la categoría de esotérico, pero las mencionamos no obstante: se trata de la práctica de la concordancia y la transmisión⁴ (Faivre *et al.*, 2000: 18-19).

Más recientemente, y desde una postura apologética del catolicismo, para Sampedro (2001: 123) las características principales de las espiritualidades esotéricas son la iniciación, el sincretismo y el secreto:

Por lo demás, hallaremos elementos esotéricos: conocimiento de cosas ocultas a las que solo se accede por medio de una iniciación especial. Esta especie de saber requiere preparación y aprendizaje, por lo mismo, es causa de elitismo. Además, estas sectas se caracterizan por un cierto sincretismo. Es decir, por la mezcla de diferentes tipos de ideas o doctrinas.

4 Debido a la profundidad e importancia de la tipología de Faivre para el reciente campo de estudio de los esoterismos desde la perspectiva académica, se sugiere al lector ampliar esta información en los trabajos del profesor Faivre que citamos en la bibliografía.

Dentro de su clasificación Sampedro etiqueta como “Sectas de tipo Filosófico-Científicas o Esotérico-Sincretistas” aquellos grupos como los rosacruces, la iglesia Gnóstica o gnósticos, la teosofía y *Sudda Dharma Mandalam*. Sin embargo, su precisión basada en el secreto, el sincretismo⁵ y la iniciación pueden no bastar para comprender de manera general a dichas organizaciones como espiritualidades esotéricas.

Por su parte Vélez considera que la gnosis contemporánea pertenece a su categoría de sociedad secreta o misteriosa, en la cual agrupa aquellas asociaciones heterogéneas en donde los miembros, al ser iniciados, se reúnen alrededor de una experiencia sagrada común (Vélez *et al.*, 2013). La asociación del miembro suele ser por selección y elección, y sólo tras su iniciación van conociendo el verdadero significado de las prácticas e ideas, esto hace que las sociedades secretas o misteriosas sean, casi por definición, organizaciones excluyentes, o al menos, exclusivas.

Más allá del carácter transitorio o no de este tipo de organizaciones, la particularidad de cada grupo se encontrará marcada por la relación entre la elección de sus adeptos, la naturaleza esotérica de su doctrina, la exclusividad de su ritual [...] el gnosticismo encaja muy bien en este tipo de grupos y explica muy bien cómo estas asociaciones poseen la posibilidad de desarrollar cuerpos eclesiásticos propios (Vélez *et al.*, 2013: 41).

5 El sincretismo y la sincrisis no son características que necesariamente deban aplicarse para considerar un movimiento como esotérico-espiritual, dado que la mayoría de agrupaciones místico-esotéricas contemporáneas presentan mezclas de diferentes culturas y tradiciones en sus prácticas y enseñanzas. Esto hace parte de las características del esoterismo contemporáneo, en especial de los que pertenecen al estilo esotérico denominado genéricamente de la “Nueva Era”. Sobre esto se expandirá más adelante en este escrito.

1.1 La gnosis como conocimiento oculto, el gnosticismo histórico y el gnosticismo contemporáneo

Siguiendo a Faivre y Verluis, la característica principal de una actitud esotérica es la “búsqueda incesante de la *gnosis*”, entendiendo por *gnosis* “un conocimiento especial”, que no es de esencia exclusivamente epistémica ni de fe sino muy específico (por ejemplo, la naturaleza del alma, los planos espirituales, la cantidad, tipo y descripción de los cuerpos sutiles, pero también, y crucialmente, el conocimiento de sí mismo o del *yo* interno). Lograr esta *gnosis* se convierte en la meta de los iniciados en infinidad de organizaciones y grupos, que buscan

... un autoconocimiento, autoconciencia, experiencia de algo diferente, de la propia naturaleza oculta o encubierta, y de su profundidad, que revela la plenitud de su riqueza implícita, aquí extranjera y allá plena. Es el conocimiento efectivo que salva, el que cumple la obra de salvación y no la fe, que espera, siendo de la mismidad espiritual, íntima e inmutable, es conocimiento directo de sí mismo, ajeno al esfuerzo racional (García-Alandete, 2009: 119-120).

Hans Jonas, estudioso del gnosticismo tardoantiguo de los primeros siglos de la era cristiana, lo describe como

[Una] serie de doctrinas sectarias que hicieron su aparición dentro y en torno al cristianismo durante los primeros y críticos siglos de su existencia [...] El énfasis puesto en el conocimiento como medio para obtener la salvación, incluso como forma salvadora, y la pretensión de que este conocimiento se encuentra en la doctrina, son rasgos comunes de las numerosas sectas

en las que históricamente se expresó el movimiento gnóstico (Jonas, 2000: 66).

En cuanto al concepto de gnosis en el gnosticismo histórico Hans Jonas (2000: 68-69) precisa que:

1. Este conocimiento no tiene una asociación a los objetos racionales (razón natural como órgano para adquirir conocimiento).
2. El término tiene un significado marcadamente religioso o sobrenatural, lo que llamaríamos más objetos de fe que de razón.
3. Es un conocimiento de Dios, es decir por naturaleza incognoscible, lo que implica una condición no natural.
4. Los objetos que estudia pertenecen al reino del ser, del orden e historia de los mundos superiores y sobre la salvación del hombre alcanzada a través de la comprensión de tales mundos.
5. Como acto mental está ligada a la experiencia de la revelación.
6. Una concepción trascendente/trasmundana de la divinidad y por tanto del objeto de salvación.
7. Un dualismo radical entre la materia y el espíritu, Dios y el mundo, luz y oscuridad.

A nuestro modo de entenderla, la gnosis contemporánea de Samael Aun Weor⁶ hace alusión a este conocimiento

6 Para distinguir la gnosis histórica de la neo-gnosis o gnosis contemporánea (también denominada "gnosis post-teosófica", por haber surgido tras el desarrollo de la Sociedad Teosófica de Helena

integrador, más allá de tratarse de un gnosticismo histórico resurgido o restaurado.⁷ A pesar de ello la gnosis weorita retoma algunos aspectos del gnosticismo histórico (lo cual no es nada inusual en la mayoría de corrientes esotéricas actuales).

1.2 La gnosis weorita en el panorama de la Nueva Era

Para la gnosis weorita hay dos conceptos intrínsecos a su doctrina: la Nueva Era de acuario y la cristología. La primera se entiende desde los sucesos astronómicos y sus características astrológicas (que no siempre presentaron esas distinciones tajantes que encontramos hoy en día) que ubican el tiempo presente dentro de la Era de Acuario, regida —según correspondencias que existen entre los niveles físicos y supra-terrenales— por Urano, planeta impulsor de la actividad científica, tecnológica y electrónica, y de la libertad, de la fraternidad, del paso de la razón discursiva a la intuición. Sin embargo, no hay un acuerdo muy claro acerca de la fecha de inicio de la Era de Acuario en las organizaciones ocultistas actuales, mientras que en algunos casos se habla de un proceso lento que abarcaría varias décadas, en otros hay indicaciones precisas de años y hasta meses específicos en los cuales se “entra” a la Nueva Era (Merlo, 2007: 230).

Sea cual fuese la fecha dada a su inicio, la primera fase de la Era de Acuario se caracterizaría por ser milenarista, apocalíptica y mesiánica, basada en la llegada de un nuevo mundo luego de una catástrofe (teniendo en cuenta que hay diferentes grados de catástrofe), mientras que el componente mesiánico sería de dos tipos: el primero basado

Blavatsky —fundada en 1875— de la cual toma ciertas influencias). En este escrito nos referiremos a esta última con mayúscula inicial, sobre todo tratándose de movimientos derivados de las enseñanzas de Samael Aun Weor, en cuyo caso incluiremos además la denominación “gnosis weorita”.

7 Véase a este respecto el apartado ‘2. Esoterismos revividos’ de la “Propuesta para una tipología general de los esoterismos occidentales actuales” (Hasler, 2014: 302-304).

en una figura de humanos con ciertos grados de divinización y con una función salvífica, con carácter visionario, carismático y de espiritualidad destacada (Samael encaja perfectamente en este grupo), y en segundo lugar aquellos grupos donde los mesías son salvadores divinos procedentes de otras dimensiones o planetas (es el caso de algunos cultos a ovnis).

De ese modo, el gnosticismo de Samael surgiría en un ambiente de secularización de las grandes tradiciones esotéricas como el gnosticismo histórico, enmarcada en “la Nueva Era” con una fuerte influencia del ocultismo y de componentes orientales. De allí que tal organización recibiría grandes contribuciones, en primer lugar de la Sociedad Teosófica y luego de las fraternidades rosacruicistas, además de tendencias orientales como el yoga y el tantrismo.

Ahora bien, ligar esta noción de Nueva Era con la figura del Cristo resulta vital no sólo para el gnosticismo de Samael sino para la mayoría de organizaciones ocultistas, especialmente aquellas de corte más occidental judeo-cristiano que orientalizante:

En ocasiones se distingue entre un esoterismo oriental (u orientalizante), más centrado en mahatmas de Tíbet e inspirado fundamentalmente en el hinduismo y el budismo, al menos en su lenguaje o algunas de sus doctrinas básicas, y un esoterismo occidental en el que la figura del Cristo ocupa un primer lugar. La Sociedad Teosófica y la Escuela Arcana y toda la literatura fundamental para los cimientos del esoterismo contemporáneos, esto es, la obra de H. P. Blavatsky [...] formarían parte del esoterismo orientalizante. Por su parte, las distintas escuelas rosacruces, la Masonería y la Antroposofía se hallarían entre los representantes del esoterismo occidental (Merlo, 2007: 300).

Esta figura crística es comprendida como una presencia, energía o conciencia capaz de ser despertada en todo ser humano, sea de manera física o como entidad regente (conciencia o verdadero 'yo'), más allá de la figura histórica o mítica de Jesús. De hecho, en esta concepción gnóstica (tanto histórica como contemporánea), el Cristo se habría expresado también en el cuerpo del maestro Jesús: el Cristo sería el guía de toda la jerarquía, como el logos solar, el espíritu del sol (así como Samael se identifica con el logos planetario de Marte), como el introductor de la Nueva Era y de la evolución espiritual de la humanidad.

2. Pluralismo religioso en Medellín, Colombia

El más reciente estudio sobre pluralidad religiosa y espiritual en Medellín, *Libertad de cultos y derechos humanos. Aproximación al pluralismo religioso en el Centro de Medellín* (2013), indica que para la fecha de su publicación coexistían en el centro de la ciudad (Comuna 10, la Candelaria y sus 13 barrios estudiados) alrededor de 91 sedes de grupos religiosos y espirituales de índole diversa, que se autodenominan de distintas maneras de acuerdo a su propia concepción de lo espiritual: iglesia, centro, parroquia, misión, casa, corporación, fraternidad, comunidad, movimiento, etcétera.

Según el historiador Giovanni Restrepo (Restrepo, 2013: 93), si bien las iglesias históricas poseen monumentales templos, ya son minoría en el número de espacios de culto, lo que no es despreciable ni puede pasarse por alto en una región marcadamente tradicional, afianzada en el catolicismo y algunas denominaciones evangélicas influyentes. Los sujetos que hoy hacen parte de la realidad local son de múltiples etnias, que se identifican con grupos indígenas, afrodescendientes, mestizos; así como personas de distintos puntos

geográficos del resto del país o del departamento mismo: desplazados por la violencia desde áreas rurales, desempleados, extranjeros, cada uno con una vivencia personal que los hace doblemente heterogéneos.

De estos 91 lugares de culto, un porcentaje bajo (13%) corresponde a organizaciones de caracteres esotérico-ocultistas, lo que nos muestra que aún entre los cultos no normativos, siguen estando entre lo más minoritarios. Esto puede deberse a que realmente no existan gran cantidad de estas organizaciones o que no haya un interés de su parte en hacer proselitismo o ganar adeptos, dado que la gnosis no puede enseñarse, es una experiencia directa. Existe por supuesto la posibilidad de que esto se deba a la censura social o a la intolerancia de las visiones religiosas más tradicionales (sean católicas o protestantes) hacia el ocultismo y el esoterismo.

En el listado ofrecido por la investigación se pueden observar organizaciones de origen internacional, nacional y local, que en su mayoría se presentan como centros culturales. Como comentan Delgado y Asuad, el hecho de que algunas organizaciones expongan grandes letreros, mientras que otras guarden reservas, marca una diferencia en su interés en ser detectadas e identificadas (Delgado y Asuad, 2013). Asimismo con el tipo de denominación utilizada: algunos nombres de estas organizaciones pueden ser muy evidentes, destacándose términos que evocan claridad, iluminación, misiones, recogimiento, o por el contrario, creando interés o curiosidad por el misterio bajo un nombre que no da lugar a mayores explicaciones.

Según este estudio las organizaciones de tipo esotérico-ocultista, orientalistas y/o 'psicoterapéuticas' (lo que se refiere al conocimiento de sí mismo) encontradas en el centro de la ciudad Medellín son:

1. Centro Fraternidad Rosacruz
2. Academia Vaisnava
3. Centro cultural Govinda's
4. Club Familiar La Estrella
5. Conocimiento de sí mismo
6. Corporación de Estudios Trinosofía
7. Corporación Lun Sik "Luz del Camino"
8. Estudios Espirituales Astrales ante Dios
9. Fraternidad Rosacruz Antigua Aula Luxis [sic] Pitágoras
10. Fundación Zen Montaña del Silencio
11. Gran Fraternidad Universal
12. Movimiento Gnóstico Cristiano Universal
13. Santa Iglesia Gnóstica Cristiana Universal Samael Aun Weor de Colombia
14. Self Realization Fellowship - Círculo de Meditación de Medellín
15. Escuela Zen Montaña del Silencio
16. HijuePacha - Casa Madre Aburrá⁸

8 Esta es una organización neochamánica. Confróntese con los "esoterismos de mestizaje" (Hasler, 2014: 306-308).

Al comparar esta lista con la realizada por Rendón en su tesis de pregrado en Antropología (Rendón, 2000), cuyo trabajo de campo se realizó en los últimos años del siglo XX, se observa la movilidad de las instituciones, aunque perviven en el área aquellas con una marcada tradición y presencia internacional, como la Sociedad Teosófica, las organizaciones rosacruces o las de inspiración budista o zen, así como las que nos competen: la gnosis weorita con dos de sus instituciones, la Iglesia Gnóstica y el Movimiento Gnóstico.

Es en dicho contexto de diversidad espiritual en donde el gnosticismo weorita se desenvuelve. A la muerte de Samael la misión y enseñanzas de su inicial y monolítica Iglesia Gnóstica se ven transformadas y reinterpretadas en manos de sus más inseparables colaboradores, quienes se dividen y terminan por fundar sus propias organizaciones, basadas en unas prácticas y sistemas doctrinales, que si bien presentan fuertes influencias del gnosticismo inicial (o usan sus nombre para reclamar legitimidad), han implicado una configuración y asimilación particular sobre lo que se entiende por gnosis weorita y sobre las maneras o métodos que el adepto utiliza para alcanzarla, dándose un cambio no solo al nivel doctrinal sino de significación del sujeto.

Al iniciar nuestro estudio sobre esta organización alrededor de 2012 y realizar un sondeo inicial de organizaciones gnósticas en Medellín y municipios aledaños —hoy integrados al área metropolitana— encontramos una gran variedad de organizaciones, entre las que destacaban las siguientes: “Iglesia Gnóstica Cristiana Universal de Colombia”, “Escuela Esotérica Gnóstica”, “Escuela Tao” (a pesar de su nombre de corte budista-zen, se trata de una organización Gnóstica), “Conócete a ti mismo”, “Academia Gnóstica Samael Aun Weor”, “Estudios Antropológicos Gnósticos”, “Movimiento Gnóstico del Nuevo Orden”; quedó entonces claro que no se trataba de un movimiento monolítico, estructurado y jerarquizado centralmente.

3. Las organizaciones gnósticas tras la muerte de Samael: los maestros Rabolú, Gargha Kuichines y Thot-Moisés

Para el año 2009 iniciamos⁹ un proceso de acercamiento a organizaciones gnósticas locales sobre las que se tenían unos datos muy concretos que apuntaban a que todas eran de filiación weorita. Para finales de ese mismo año, luego de un acercamiento somero por la gnosis histórica y contemporánea a través de bibliografía y observación participante sin un foco en específico, comenzamos un proceso etnográfico en la sede de la Iglesia Gnóstica Cristiana Universal de Colombia, liderada por Teófilo Bustos, conocido como el Venerable Maestro Lakshmi y por otra serie de organizaciones que nos esbozaban el panorama actual de la gnosis weorita, como el Movimiento Gnóstico del Maestro Toth Moisés.

Incluimos un breve aparte de nuestro escrito “La Academia Gnóstica Samael Aun Weor de Medellín: anotaciones de un estudio de caso alrededor de la religiosidad esotérica en la Colombia contemporánea” (Tamayo y Hasler, 2014) para ilustrar más en detalle sobre estas divisiones de sus discípulos de primera generación, a la que dedicaremos este apartado:

Para cuando el Movimiento Gnóstico ya tenía una estructura más clara, su fundador decidió descentralizar el poder de la organización, tal vez por oposiciones internas de algunos miembros o porque simplemente ante el obstáculo de la Iglesia católica y sus alianzas con el Estado, que les impedía consolidarse como una Iglesia, se hacía necesario crear una organización que pudiera contener los otros organismos que detentaba los verdaderos objetivos que pretendía Samael, especialmente el mencionado, de constituir una Iglesia. Así, el Movimiento Gnóstico sería una suerte de “fachada”,

9 En el marco del Curso “Historia Cultural del Esoterismo Occidental” ofrecido por la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.

aunque si existía una organización con ese nombre y con una misión específica, pero se mostraba más a la luz como una escuela de estudio en el campo de la medicina natural o artes curativas. Por lo tanto, su líder crea La Pentalfa, compuesta por: 1. La Iglesia Gnóstica (IG) 2. El Movimiento Gnóstico Cristiano Universal (MGCU) 3. El Partido Obrero Socialista Cristiano Latino Americano (POSCLA) 4. La Asociación Gnóstica de Estudios Antropológicos y Culturales (AGEACAC), y 5. El Instituto de Caridad Universal (ICU), aun así cada una de estas agrupaciones iría creando su propia historia, ya que no debe pensarse que la instauración jurídica de cada una se dio consecutivamente si no que fue un proceso de larga duración (Tamayo y Hasler, 2013: 319).

Para 1977 el panorama se vio fuertemente transformado después de la muerte de Samael el 24 de diciembre en la Ciudad de México, ya que luego de varias disputas por el mando del Movimiento Gnóstico, a partir de la década de los ochenta la organización se divide en múltiples grupos, entre los cuales destacan el Movimiento Gnóstico en manos de Joaquín Amórtegui (V. M. Rabolú), la Iglesia Gnóstica Cristiana Universal V. M. Samael Aun Weor de Teófilo Bustos (V. M. Lakshmi) y el Patriarcado Gnóstico con Escuelas Esotéricas Gnósticas dirigido por Julio Vizcaíno (V. M. Gargha Kuichines), además del Instituto Antropológico Gnóstico que pretendía sostener la viuda de Samael, la Dama-Adepta Arnolda Garro Mora de Gómez (V. M. Litelantes), que al parecer resultó más influyente en México y España que en Colombia.¹⁰

10 A partir de ahora utilizaremos únicamente los nombres místicos de los diversos líderes Gnósticos, así: V.M. Rabolú en vez de su nombre secular Joaquín Amórtegui, V.M. Gargha Kuichines para Julio Vizcaíno, V.M. Lakshmi para Teófilo Bustos y Thot-Moisés para Luis Bernardo Palacios Acosta.

Las disputas que se originaron por la sucesión del Movimiento Gnóstico entre Joaquín Amórtegui (V. M. Rabolú) y Julio Vizcaíno (V. M. Gargha Kuichines) eran de vieja data, por lo que se cree que el maestro Samael en frecuentes oportunidades les pidió reconciliaciones y les encargó trabajos sobre grupos diferentes para evitar desmembramientos entre las instituciones, ya más allá de una disputa entre ellos mismos, ambos tenían grupos de seguidores que estaban dispuestos a probarles su fidelidad a través de la renunciación de las doctrinas del Gnosticismo en general, en preferencia a las específicas de estos maestros. Es difícil saber a ciencia cierta qué tipo de confrontaciones y a qué niveles se daban entre ambos, ya que cada uno de ellos argüía una postura equilibrada mientras atribuía al otro actos desmedidos.

Algunos miembros de la gnosis consideraban que el Maestro Rabolú no era ciertamente el director del Movimiento Gnóstico cuando lo asumió, y las confrontaciones no se hicieron esperar: en un corto escrito titulado “Mis amigos no me conocen, mis enemigos me desconocen, yo soy un constructor”, (s/f) el Maestro Gargha Kuichines, comerciante de profesión, relata la labor que dice haber llevado a cabo dentro de las organizaciones gnósticas desde que en 1948 en Ciénaga, Magdalena (al norte de Colombia, sobre la costa Caribe), conociera a Víctor Manuel Gómez, para ese entonces ya asumido como el V. M. Aun Weor. Gargha Kuichines dice haber sido el patrocinador de la primera publicación de Samael, *El Matrimonio Perfecto*, publicado en 1950, y luego *La Revolución de Bel* publicada ese mismo año. Más adelante fundó la editorial IRIS, con la cual realizó las primeras ediciones de las obras de Samael cuando éste aún vivía en Colombia. También se hizo durante un tiempo de la *Revista Abraxas*, órgano periódico del Movimiento Gnóstico inicial.

Según Gargha Kuichines el 4 de mayo de 1976 logró legalizar los estatutos de la Iglesia gnóstica con la personería

jurídica 1345, siendo presidente de la organización hasta el año 1978, en que fue designado por el maestro Samael como el Patriarca de las instituciones. También desde 1961 y hasta febrero de 1976 fue el presidente del Movimiento Gnóstico, cuando entregó su cargo a una junta elegida por Samael. Fue conductor igualmente del Instituto de Caridad Universal (ICU), la Asociación Gnóstica de Estudios Antropológicos y Culturales (AGEACAC) y el El Partido Obrero Socialista Cristiano Latinoamericano (POSCLA), tres de los brazos de la Pentalfa de Samael.

En el texto “Mis amigos no me conocen, mis enemigos me desconocen, yo soy un constructor”, Vizcaíno (Gargha Kuichines) poco habla de sus diferencias con Amórtegui (V. M. Rabolú) antes de la muerte de Samael. Lo que sí queda expuesto es que después de la muerte de este último, Rabolú, quien de acuerdo con Kuichines había renunciado a las instituciones en presencia del mismo Maestro Samael, al ver escaso futuro para su propia institución (la Asociación Gnóstica de Estudios Esotéricos del cristianismo Primitivo), inició aparentemente una pugna por los espacios físicos del Movimiento Gnóstico, tomándose la legendaria sede del *Summum Supremum Santuarium*¹¹ para adiestrar seguidores y enviarlos como misioneros por toda Colombia, generando así un panorama de diferencias y contradicciones entre los grupos. En 1978 logra apropiarse también de las oficinas del movimiento gnóstico y se declara como nuevo presidente de las instituciones gnósticas hasta su muerte.

Sin embargo, el mismo suceso narrado desde la perspectiva contraria, de algunos seguidores del Maestro Rabolú,

11 Este, el primer Santuario fundado por Samael en la Sierra Nevada de Santa Marta, la formación montañosa más alta de Colombia, la cual visitó en marzo de 1952. Estaba tallado en roca viva bajo tierra; tenía un salón de conferencias, una capilla para ceremonias, y luego una pequeña bóveda por techo. Se convirtió en uno de los centros de estudio más importantes y visitados. Se dice que hoy en día se encuentra en la cuarta vertical (otra dimensión diferente a las euclidianas).

indica que el Maestro Samael antes de fallecer le había pedido a Amórtegui (V. M. Rabolú) encargarse del Movimiento Gnóstico fundando un Nuevo Orden. Tras esta solicitud Rabolú viajó al Supremo Santuario donde se quedó instruyendo a nuevos discípulos que aún no se habían 'corrompido' por las doctrinas que enseñaban los otros maestros, en especial Vizcaíno (V. M. Gargha Kuichines). Al ser alertado por sus discípulos de la intención que Kuichines tenía de apropiarse de la organización, Rabolú intentó recuperar el mayor número de sedes posible, dictaminando que aquellas organizaciones que estaban repudiaran las enseñanzas erradas y se afiliaran en una nueva institución que se denominaría el Movimiento Gnóstico Cristiano Universal del Nuevo Orden:

Cuando el maestro Samael desencarnó en el setenta y siete en México, hubo muchos problemas. Problemas, intereses creados, lo típico [...] Pero el maestro Rabolú vio que el Movimiento Gnóstico se degeneraba, que lo iba cogiendo la entropía, y decidió sentar un poco las bases para renovarlo, para seguir lo que había dicho el maestro Samael en el congreso de Guadalajara poco antes de desencarnar, de ir a la síntesis, [a] las obras fundamentales. Y entonces fundó el Nuevo Orden, y se produjo esa división fundamental entre la Sede de México y la Sede de Colombia, donde estaba el maestro Rabolú. Y los distintos grupos a nivel internacional se fueron decantando. A partir de entonces el movimiento Gnóstico se desarrolló en Hispanoamérica con dos Sedes marcadas. México por un lado donde hay un grupo que sería AGEACAC¹² [...] que queda ligada a la esposa de Víctor Manuel Gómez, Arnolda Garro, en donde se empieza a crear una se-

12 Asociación Gnóstica de Estudios de Antropología y Ciencias A. C.

rie de místicas de tipo personal alrededor del maestro Samael. Se crea casi un culto a la personalidad, y quizá también hay un intento de pureza [...] sería la sección que quedó más apegada a lo antiguo... (López, 2008: 594).

A pesar de esto, en entrevistas con personas adscritas también al movimiento Gnóstico, pero de filiaciones diferentes a las de Rabolú, se nos informó que la imagen negativa que acompaña al maestro se debió principalmente, más que por sus propias actuaciones, a que se rodeó de abogados para ayudarle a solucionar el asunto de la sucesión, así como de personas inescrupulosas quienes realmente ostentaban ‘el poder tras el trono’ y tomaban las decisiones, aún sin ser venerables maestros o poseer ninguna visibilidad como líderes reconocidos de la gnosis.

Luego de reagrupar varias de las instituciones en el Movimiento Gnóstico Cristiano Universal del Nuevo Orden, el maestro Rabolú se dio a la tarea de crear un nuevo reglamento que la rigiera, teniendo como particularidad el hecho de considerar improductiva la utilización de rituales y las enseñanzas auxiliares de la tradición esotérica occidental (como el Tarot, la Cábala o los componentes teosóficos de la gnosis weoriana), que sentía desviaban al gnóstico de su verdadero camino. Por ello limitó el canon de su movimiento a cinco obras la doctrina del maestro Samael (“Psicología revolucionaria”, “La gran rebelión”, “El misterio del áureo-floreecer”, “El matrimonio perfecto” y “Sí hay infierno, sí hay diablo, sí hay karma”) e incluyó “El águila rebelde”, de su propia autoría, como aquellos textos centrales del Nuevo Orden.¹³ Estas son las palabras de un miembro de la organización:

13 Se nos informó en una entrevista acerca de siete obras, pero no nos fue dado el nombre del séptimo texto. Al comparar este testimonio con los obtenidos por el antropólogo José López en su tesis de doctorado, supimos que los textos claves eran los cinco del maestro Samael que mencionamos y otras obras más del maestro Rabolú, tales como “Ciencia Gnóstica” y “Mensaje de Navidad 1985-1986”.

Lo que hablábamos ahorita acerca de las divisiones y que el Maestro Rabolú en vez de ser iglesia lo puso como un movimiento es por eso, porque los seres humanos nos estábamos desviando realmente del camino. Por eso quitó ese tipo de cosas, lo que es la Cábala, el Tarot, porque no era el objetivo real de los venerables maestros [...] es que leerse las cartas no es realmente sorprendente, pero usted teniendo una sublimación, una trasmutación, muerte de algún defecto, sí puede ser mucho más trascendente [...]. No es que si tú coges algún libro, algún arcano vaya a ser malo [...] pero tené la conciencia de no descuidar lo otro.¹⁴

Más tarde se dio también a la labor de reclutar nuevos discípulos, y de examinar rigurosamente en los mundos internos aquellos maestros de sus instituciones, expulsando a quienes no lograban superar tales pruebas. Como resultado de estos ejercicios afirmó que por orden de un Concejo Nacional de las Organizaciones Gnósticas el Maestro Kuichines resultó expulsado de la Gnosis, exponiéndolo como un maestro que no había cumplido su misión de bodhisattva:

Bueno hace poquitas noches estaba con el V. M. Samael en un templo sagrado, y miraba yo al V. M. Gargha Kuichines –no estoy hablando de Julio Medina, sino del V. M. Gargha Kuichines– porque a mí me estaban condecorando, una condecoración como de un comandante hablémoslo. Veía al V. M. Gargha Kuichines porque él era verdaderamente el abanderado, que si verdaderamente el V. M. Gargha Kuichines hubiera dominado sus vehículos, caramba, él fuera el abanderado.

14 Transcripción de la entrevista con un miembro de la rama del Movimiento gnóstico del V.M Thot Moisés, a quien mencionaremos más adelante. 5 de enero de 2012, Medellín.

Lo veía un poco decaído me daba a mí lástima y el V. M. Samael con todo su rigor y otras grandes jerarquías que había allí me condecoraron y me pusieron la bandera de acuario, en la mano y me dijeron: “La Obra está en sus manos”.¹⁵

Esta visión de un Gargha Kuichines “caído” se convertiría en un discurso compartido por muchos de los grupos que componen el Movimiento Gnóstico en el mundo entero:

El maestro Samael funda el movimiento a mediados de siglo o así, y pasan una serie de cosas. Lo típico. El Movimiento albergaba bastantes personas y se crearon intereses. Entonces ya ocurren las primeras escisiones. Había alrededor del maestro Samael todo tipo de gente [...]. Ya entonces hubo traiciones, gente que iba a lo suyo, personajes de toda índole, incluso algunos metidos en rollos de drogas. Estaba un tal Julio Medina por ejemplo, al que expulsó el propio maestro Samael del Movimiento Gnóstico, porque se dedicó a falsificar su firma en documentos, para hacerse pasar por su sucesor, para proclamarse segundo patriarca de la Gnosis. Se adulteraron algunas obras también, cosas así. Es uno de los traidores del maestro Samael, hubo más.¹⁶

Finalmente en un comunicado firmado el 30 de mayo de 2001, el mismo Rabolú desde la nueva sede administrativa nacional en Pereira (en los Andes colombianos), decide cesar los cursos y conferencias del Movimiento Gnóstico Cristiano, alegando que la experiencia de la auto-realización debe

15 Narración de segunda mano a través de redes sociales ofrecida por un líder de la organización Movimiento Gnóstico Cristiano del Nuevo Orden (el cual se hacía llamar Carlos) desde un país no especificado de Latinoamérica. 13 de octubre de 2011.

16 *Ibid.*

proseguir de manera no sólo experimental sino muy personal, hecho que no fue acogido por las restantes organizaciones que veían desde los inicios con desconfianza la labor no sólo de este maestro sino de las demás instituciones diferentes a las propias, deslegitimando sus enseñanzas.

A pesar de ello delega un sucesor¹⁷ de su organización que había tenido un bajo perfil durante muchos años en Brasil, Luis Bernardo Palacios Acosta conocido como el *Bodhisattwa* del V. M. Thot-Moisés. A diferencia de las directrices de su inmediato antecesor, este maestro basa su estudio fuertemente en el Zohar (libro de la corriente cabalística), y en la lectura de textos de gnosticismo antiguo. Esto nos dice un miembro de la organización Movimiento gnóstico del V. M. Thot-Moisés acerca de su líder:

De hecho, por ejemplo, creo que en profecías de la Biblia y en textos que creo que es de Abraham, habla sobre los tres mesías¹⁸ que han de venir en el fin de los tiempos y estos tres maestros son esos tres guías [Samael, Rabolú y Thot-Moisés] de los que habla la profecía [...] eso ya estaba escrito y estaba profetizado que así iba a suceder.¹⁹

Palacios (Thot-Moisés) dice ser el legítimo representante de la obra del V. M. Rabolú, lo cual demuestra con la correspondencia enviada y recibida entre su familia y el Maestro Rabolú. Finalmente crea en el 2001 una comunidad de

17 Al igual que en cada caso mencionado, el nombramiento de este sucesor creó también posturas varias entre otros líderes que consideran que Palacios (Thot-Moisés) en realidad había falsificado esta sucesión para apropiarse del movimiento de Rabolú.

18 El mismo Thot-Moisés considera que Rabolú es la reencarnación del profeta Elías.

19 Transcripción de la entrevista con un miembro de la rama del Movimiento gnóstico del V. M. Thot-Moisés, 5 de enero de 2012, Medellín.

amigos gnósticos²⁰ integrada por familias y personas de América Latina y Europa quienes hayan acogido su testimonio.

Es aquí donde resulta relevante recordar la sexta de las características de los movimientos esotéricos modernos según Faivre, agrupada con la iniciación en su característica de *transmisión*: “la validez del conocimiento transmitido por una filiación cuya autenticidad o ‘regularidad’ no deja ningún lugar a dudas” (Faivre, 2000: 18-19). Esta importancia que se asigna a la autenticidad y regularidad de las enseñanzas la vemos constantemente en las disputas por la organización tras la muerte de Samael, dando la sensación que entre más lejanía se dé entre la fuente primera y el maestro actual, más sospecha se genera de su legitimidad, “más bastardo” resulta dicho conocimiento, lo cual nos indica en el movimiento una suerte de “purismo”, que se corresponde a la concepción de que el conocimiento es dado por La Logia Blanca en los planos superiores (espirituales y extramundanos) y que debe permanecer con mínimas o nulas modificaciones.

Para el caso de Thot-Moisés resulta claro su esfuerzo por demostrar que es el legítimo sucesor del Maestro Rabolú, que su organización no es un pseudo-esoterismo, revelando en su página web frecuentes alusiones a correspondencia con los maestros, a través de las cuales su estatus y rol como sucesor resultan legitimados. Esto resulta aún más importante cuando, como es el caso en las organizaciones gnósticas, la potestad suprema reposaba sobre el fundador, cuyo nivel de carisma y autoridad espiritual resultaba imposible de emular por sus sucesores:

20 Esto es muy importante, ya que evidencia un giro, un deseo de proyectar una imagen diferente a la que pueden generar las otras organizaciones: cuando se utiliza el término “amigo” y no otro como “neófito”, se nota la intención de romper con un esquema establecido de iniciación y transmisión esotérica, pues la denominación menos formal comunica una inclusión más libre, que puede o no implicar un compromiso formal con la organización.

El VM Rabolú no deseaba (ni podía) guardar para sí algunas de las cualidades del VM Samael. Por ejemplo, [en el caso de] la dudosa erudición de Gómez [...] con Samael Aun Weor el peso de la prueba recaía sobre el individuo (erudición, facultades sobrenaturales, sino); con Rabolú sobre legitimidad sucesoria (cuando al menos al comienzo) (López, 2008: 602).

Asociado con la desaparición del líder fundador, y tras los conflictos por las sedes físicas de la organización (sean las oficinas en diversas ciudades o el hoy inaccesible *Summum Supremum Sanctuarium* reportado originalmente en la remota Sierra Nevada de Santa Marta, pero hoy transfigurado a la dimensión “cuarta vertical”), el estudio, ritual y ejercicios prácticos se retraen al nivel privado y familiar, a los hogares de los practicantes:

Voy hacer muy honesto, a mí en ese tiempo yo no estuve [...] cuando ellos estaban ellos hacían cadenas de fuerza, cadenas de sanación, rituales muy bonitos, misas gnósticas, impartían conocimientos muy elevados a los discípulos, pero entonces ese es el conocimiento que yo tengo [...] pero eso actualmente está abolido, la práctica es lo que tú vas hacer en cada hogar [...] a nivel familiar [...] digamos cada fin de semana se celebra la víspera del Sabat,²¹ que es el día de descanso, se hace un altar, se prende una veladorcita, flores [...] en cada familia, si tú vas a ir a otra familia tienen que estar de acuerdo [...] por ejemplo es muy bonito porque los viernes se celebra las vísperas estu-

21 Se observa que el maestro Thot-Moisés reenfocó la organización un poco más hacia la tradición cabalística; recordemos que el Zohar es uno de sus textos principales y reinstauró costumbres como la celebración del Sabat. Samael mismo tenía también interés por la cábala.

diando la obra de los maestros, practicando [...] y en el día del Sabat se sigue con las prácticas y enseñanzas de ellos y se trata en lo posible en no hacer nada ese día.²²

Por otro lado Julio Medina (V. M. Gargha Kuichines) decide fundar otra nueva organización que nombró el Patriarcado Gnóstico Cristiano Universal, en donde enseñaba doctrinas y prácticas que según él le había mostrado Samael. Las enseñanzas son impartidas por medio de Las Escuelas Esotéricas Gnósticas creadas para tal fin en 1992. A su muerte es sustituido en algunos países por su tercer hijo, Jorge Eduardo Medina Barranco, presentado como un maestro de La Logia Blanca encarnado, hoy patriarca tercero de la organización, al ser investido ceremonialmente y hacerse partícipe del supuesto acto búdico de transmisión espiritual del don patriarcal.

4. La “Iglesia Gnóstica Cristiana Universal de Colombia Samael Aun Weor” del maestro Lakshmi, “El Restaurador”

... Cuando se fue el maestro Samael quedó esta institución, la Iglesia Gnóstica del maestro Samael Aun Weor [...] porque él la dejó plasmada, lo que pasa es que ya vino el V. M. Lakshmi que obviamente fue el discípulo del maestro Samael Aun Weor [...] Entonces eso es lo que pasó con el maestro [Lakshmi], él viene a interpretar la información que deja el venerable maestro Samael a todos nosotros y además que nos la interpreta nos la da bien, bien explicadita, también nos organiza

22 Transcripción de la entrevista con un miembro de la rama del Movimiento gnóstico del V. M. Thot Moisés. 5 de enero de 2012, Medellín.

la institución, bien fundamentada, con reglamentos, con normas y con información fidedigna, exactamente fidedigna con la del maestro Samael, para que nosotros siguiéramos por esa línea.²³

Si bien algunas agrupaciones fundaron sus nuevas instituciones aparte, ninguna parece tener tanta fuerza en el panorama actual de Colombia como la de Teófilo Bustos (V. M. Lakshmi): es la institución con más sedes en Colombia y en el área metropolitana conocida como el Valle de Aburrá, de cuyos nueve municipios el más populoso es la capital del Departamento de Antioquia, Medellín. Al entrevistar a algunos miembros de una familia misionera de la iglesia de Lakshmi, los cuales llevaban casi diez años de experiencias en esta labor, nos describieron el panorama de los lugares en Colombia que consideraban más receptivos a su institución y aquellos más difíciles. Resumimos esta información en la siguiente figura:

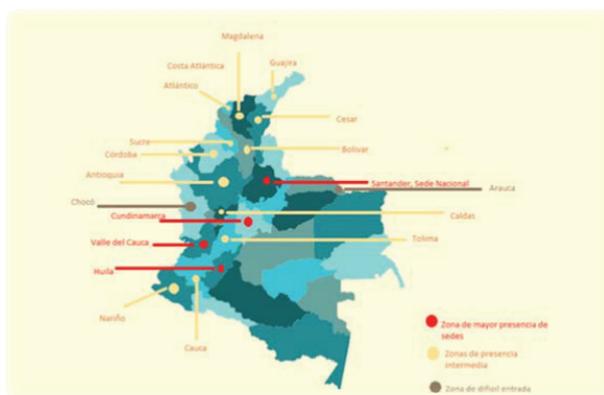


Fig. 1. Lugares de mayor y menor presencia de la Iglesia gnóstica de Lakshmi en el territorio Colombiano.

23 Entrevista realizada a miembro misionero de la Iglesia gnóstica del maestro Lakshmi el 23 de enero de 2012, Bello.

El V. M Lakshmi, nacido en Tolima, se declara a sí mismo como el encomendado a restaurar la gnosis. Conociendo también otras corrientes esotéricas como la Teosofía, la Masonería y el Rosacruzismo, decide ya en su edad adulta ingresar a los estudios gnósticos, donde se acopló con gran facilidad al Movimiento gnóstico, siendo su labor de misionero bien calificada. Ante las diferentes discrepancias entre V. M. Gargha Kuichines y el V. M. Rabolú, el V. M. Lakshmi dice haber recibido una misión especial por parte de Samael, en donde previendo la separación de las organizaciones gnósticas a causa de las disputas entre estos dos discípulos, le declara como “El restaurador” de las instituciones, avalado por la Gran Logia Blanca en las dimensiones espirituales.

Esta misión la inicia en 1990, cuando forma una confederación mundial con sede Internacional en Venezuela conocida como “el Monasterio Lumen de Lumine”, del cual ya era abad desde 1973. Su misión también consistía en ser el protector y develador de las 33 joyas del Dragón amarillo, y fundar “La Iglesia Gnóstica Cristiana Universal Samael Aun Weor”. Pero él mismo sería blanco de múltiples ataques de otros discípulos quienes consideraban que las supuestas enseñanzas originales del V. M. Lakshmi, entre las que encontramos las treinta y tres joyas del dragón amarillo (hace referencia a las vértebras de la columna humana), eran producto de su fantasía ‘sin luz’, siendo en verdad solo siete, correspondientes a los chakras.

Cuando comenzamos a asistir a La Iglesia Gnóstica Cristiana Universal de Colombia en las sedes de Medellín y Bello, no se nos informó a que línea sucesoria correspondía la Iglesia: parecía que era algo que no se deseaba tratar desde el comienzo, que implicaba una explicación más avanzada, o que las nuevas generaciones no conocían en detalle. En busca de esta información varios de los asistentes y exploradores terminábamos por hallar entrevistas al Maestro

Lakshmi, como la del programa: “Punto de Encuentro”; Impacto visual TV, canal 4, realizada en el poblado de San Agustín de Huila, Colombia, en el año 1995, donde el mismo Lakshmi narraba que:

[En] su humana persona nació en un pueblito del Tolima llamado Rovira [...] en medio de las diferentes circunstancias de la vida, luego de muy adulto fui muy buscador, estuve en las escuelas rosacruces, masones, teosóficos y me inquietaban los estudios del ocultismo pero el estudio serio, continuo, no simples escuelitas de superstición [...] luego estando allí me despertaron ciertas inquietudes y eso me hizo que buscara y buscara hasta que encontré un libro del maestro Samael, lo estudié y lo analicé y comprendí que allí estaba lo que con tanta ansia yo buscaba. Seguí ese lineamiento y me hice misionero gnóstico, he recorrido se puede decir toda Latinoamérica [...] soy un dignatario de la Iglesia Gnóstica Samael Aun Weor de la república de Colombia [...] bueno y como nos gusta la verdad por encima de todo, debo decir que soy una persona que no tuvo escuela, no tuve un día de escuela [...] esto me hace a mí tener un orgullo, no por la ignorancia que tengo sino porque sé que el ser interno de uno cuando se encarna en una persona, él tiene todas las capacidades para ponerlo a uno a enseñar lo desconocido para el intelecto [...] hace 28 años empecé a dictar conferencias aquí en Pitalito, San Agustín, en Palestina, e Ibaguá [sic], bueno en todo el sur del Huila y en esa época ya veía como la humanidad y el pueblo escuchaba y en base a eso formamos grupos de estudios Gnósticos en todos estos pueblos y hoy vengo y me siento complacido en saber que todas esas personas continúan en esos estudios [...] nosotros somos una Iglesia jurídicamente es-

tablecida en todos los países donde estamos laborando, somos Iglesia y como toda Iglesia tiene su liturgia, tiene su prelado, sus obispos, su sacerdote que son los que se encargan de los actos litúrgicos (Programa “punto de encuentro”, 2012).

5. Conclusiones

Finalmente puede decirse que las organizaciones gnósticas weoritas aparecen en un contexto de secularización de lo esotérico y enmarcados en la Nueva Era, con una fuerte influencia del ocultismo y componentes orientales, siendo más organizaciones de tinte pos-teosófico que de un gnosticismo histórico (revisionista o historizante) propiamente dicho.

Alrededor de la historia de la gnosis weorita existe una serie de vacíos tanto en los trabajos académicos disponibles como en el conocimiento por tradición oral de los miembros adscritos con los cuales interactuamos. Estos vacíos, errores o imprecisiones se replican en la información a la que acceden los practicantes, originándose una serie de discursos enmarcados en torno a la legitimidad de las organizaciones, haciendo de la imagen de Samael una figura incontestada, incuestionable y que otorga autenticidad a los diversos movimientos, aún cuando éstos sean abiertamente rivales en el panorama gnóstico colombiano.

Estas lagunas e inconsistencias en la información pueden deberse a lo difícil que es comprender la serie de cismas dentro de las organizaciones weoritas (que como ya vimos empezaron a fermentar aún antes de la muerte de Samael) sobresaliendo los discursos e intereses de los líderes más notorios de la segunda generación (como el V. M. Rabolú, el V. M. Gargha Kuichines o el V. M. Lakshmi), siendo sus instituciones y trabajos misioneros los que más influyen en

el panorama de Medellín, con propuestas doctrinales diversas no desligadas de las enseñanzas de Samael pero sí filtradas o enfocadas a ciertos aspectos de sus enseñanzas. Observamos entre estos grupos diversos modos de difusión del conocimiento (en unos casos por medio de centros de estudio y en otros a través de reuniones discretas en las viviendas de sus seguidores), así como aspectos estructurales y de progreso en la institución que son diferentes en cada organización (en unos casos dados por ‘cámaras’ o niveles trimestrales, y en otros anuales).

El foco de nuestra etnografía se centró en una institución vigente en el panorama local de Medellín, como ya se dijo de las más influyentes en Colombia: la Iglesia Gnóstica Cristiana Universal de Colombia en sus sedes de Bello y Medellín. Basados en este trabajo etnográfico podemos concluir en primer lugar que se trata de una de las organizaciones con mayor espectro en el panorama local, con una estructura y directrices claras y esquemáticas que parten de un gobierno interno y jerárquico de naturaleza nacional e internacional, en donde sus miembros encuentran una posibilidad de servir y llevar a buen término la aplicación de los factores de la revolución de la conciencia como el “sacrificio consciente por la humanidad” o la “muerte mística”. La Iglesia realiza también diferentes actividades comunitarias desde impartir conferencias, realizar labores de limpieza, aportar económicamente a la organización, convertirse en misioneros locales, nacionales e internacionales, asistir a diferentes santuarios, sedes, *lumisales* a nivel nacional o internacional para afianzar sus conocimientos y reforzar su adhesión. A su vez se percibe cómo los seguidores que llevan un tiempo considerable en la institución se sienten fuertemente acompañados por toda una estructura humana, pues si los aspectos “ocultos” son los que suelen atraer a las personas a la Iglesia gnóstica en una primera instancia, es la cohesión social y el nivel de

compromiso consigo mismos y la institución lo que los mantiene en la organización.

Bibliografía

- Campos, I. (2000). "Muerte real y muerte simbólica en el cristianismo primitivo: Dos formas de identificación con el Salvador", *IV Simposio Internacional de la SECR. Milenio: miedo y religión*. Sitio web: <<http://www2.ulles/congresos/conmirel/campos1.html>> (consulta: 14 de febrero de 2012).
- Corsetti, J. P. (1993). *Historia del esoterismo y de las ciencias ocultas*. Buenos Aires, Larousse.
- Delgado Salazar, R. y Asuad Serna, J. E. (2013). "Lectura preliminar desde la antropología al pluralismo religioso en el centro de Medellín", en *Libertad de Cultos y derechos humanos. Aproximación al pluralismo religioso en el centro de Medellín*, pp. 123-141. Medellín (Colombia), Alcaldía de Medellín y Universidad de Antioquia.
- Favre, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. Albany (NY), State University of New York Press.
- Favre, A. y Needleman, J. (comps.) (2000). *Espiritualidades de los movimientos esotéricos modernos*. Barcelona, Paidós.
- García Alandete, J. (2009). "Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica". *Folios (Bogotá): Revista de la facultad de humanidades*, n° 30, julio-diciembre, pp. 115-126.
- Geertz, C. (1999). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Gleizer, M. (1997). *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. México, FLACSO.
- Hanegraaff, W. (2005). "Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research", en *Aries, Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 5, n° 2, pp. 225-254. Leiden, Brill.
- Hasler, J. F. W. (2014). "Propuesta para una tipología general de los esoterismos occidentales actuales", en Duque Martínez, L. M. y Estrada Orozco, L. M. (comps.), *Ciencia y religión: reflexiones en torno a una racionalidad incluyente*, pp. 293-312. Cali, Programa Editorial de la Universidad del Valle.

- Jonas, H. (2000). *La religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid, Siruela.
- López, J. (2008). *Un estudio de Antropología Social de las organizaciones: El Caso del MGCU (Movimiento Gnóstico Cristiano Universal)* Tesis de doctorado, 2 vols. Santiago de Compostela, Departamento de Filosofía y Antropología Social Universidad de Santiago de Compostela.
- Medina Vizcaino, J. (s/f). *Mis amigos no me conocen, mis enemigos me desconocen, yo soy un constructor*. Sitio web:
<http://www.gftaognosticaespiritual.org/wp-content/uploads/2012/07/28-29-Mis-amigos-no-me-conocen-GARGHA-KUICHINES-www.gftaognosticaespiritual.org_pdf>
(consulta: 28-8-2011).
- Merlo, V. (2007). *La llamada (de la) Nueva Era*. Barcelona, Kairós.
- Palacios, L. (2010). *El Maestro y sus discípulos: enseñanzas personales de nuestro venerable y amado maestro Rabolú a sus discípulos*. Sitio web:
<<http://www.testimonios-de-un-discipulo.com/El-Maestro-y-Sus-Discipulos.html>>
(consulta: 30-1-2012).
- . (s/f). *Los tres factores de la revolución de la conciencia: Preparación para ser un fiel discípulo de la Logia Blanca*. Texto de uso interno en la organización del maestro Thoth-Moisés.
- Punto de Encuentro*, Impacto Visual TV, Canal 4. VM Lakshmi (1/5). Sitio web:
<<http://www.youtube.com/watch?v=G4A8Wb8R0Io>> (consulta: 13-8-2012).
- Rendón, L. Á. (2000). *Las Nuevas Religiones en Medellín: Gnosticismo y Yoga*. Tesis de pregrado en antropología. Medellín, Universidad de Antioquia.
- Restrepo, G. (2013). "De la hegemonía católica al pluralismo religioso: Medellín (1970-2012)", en *Libertad de Cultos y derechos humanos. Aproximación al pluralismo religioso en el centro de Medellín*, pp. 66-98. Medellín, Alcaldía de Medellín y Universidad de Antioquia.
- Sampedro, F. (2001). *Sectas y Otras Doctrinas en la actualidad*. Bogotá, CELAM.
- Tamayo, C. y Hasler, J. (2013). "La Academia Gnóstica Samael Aun Weor de Medellín: anotaciones de un estudio de caso alrededor de la religiosidad esotérica en la Colombia contemporánea", en Duque Martínez, L. M. y Estrada Orozco, L. M. (comps.), *Ciencia y religión: reflexiones en torno a una racionalidad incluyente*, pp. 313-330. Cali, Programa Editorial de la Universidad del Valle.

Vélez, F. y Areiza, L. (2013). "Configuración de grupos religiosos en una sociedad: conceptos básicos desde una sociología pluralista de la religión", en *Libertad de Cultos y derechos humanos. Aproximación al pluralismo religioso en el centro de Medellín*, pp. 32-63. Medellín, Alcaldía de Medellín y Universidad de Antioquia.

Verluis, A. (2007). *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*. Lanham, Rowman & Littlefield.

Capítulo 9

José López Rega, “El Brujo”

Producción esotérica y violencia política en la Argentina
en la década del setenta

Hernán Facundo López

*El Brujo dijo alguna vez que él hablaba con el pensamiento.
Habría que intentar darle la palabra,
a ver si logramos entender algo de todo este horror.*
Valenzuela, 2007: 7

Hijo de inmigrante español, su madre muere al dar a luz. Futbolista de las divisiones menores del club River Plate. Trabaja en su adolescencia en una tintorería y como vendedor ambulante. Autodidacta, ávido lector, interesado en temas espirituales. Se casa en 1943, y en 1944 ingresa a la Policía Federal. Cantante de boleros, con presencia radial y giras por América. Empleado de una sociedad tipográfica y escritor esotérico. Secretario y valet del exiliado General Juan Domingo Perón. Ministro de Bienestar Social de la República Argentina de 1973 a 1975. Hombre fuerte del gobierno de la viuda Isabel Martínez de Perón. Organizador de la represión paraestatal con la Asociación Anticomunista Argentina (Triple A). Intentar presentar brevemente a un personaje como José López Rega resulta en una *enumeratio caotica*, la racionalidad parece abandonar su secuencia vital. El comienzo anodino, trivial, poco parece prefigurar a uno de los actores más siniestros de la historia argentina moderna.

En estas páginas intentaré centrarme en la producción textual esotérica de “El Brujo” a partir de las herramientas heurísticas del esoterismo occidental (Favre y Needleman, 2000).

Tratándose de un personaje histórico de unánime condena, este repaso textual puede resultar baladí, superficial; la Historia Reciente (Franco y Levin, 2007) mueve pasiones que despiertan furiosas polémicas respecto de la memoria de la violencia política en la Argentina de los setenta.¹ En este marco, abordo tres textos de López Rega,² no porque allí se esconda una clave que permita delimitar a un personaje tan particular, sino por entender que sus representaciones esotéricas le permitieron relacionarse con el poder político del que finalmente emanaría su accionar criminal. López³ utilizó sus saberes esotéricos para acercarse al poder, pero cuando la relación de fuerzas políticas se tornó adversa para él, esas mismas representaciones resultaron útiles para condenarlo. Aclaremos, la justicia penal argentina fue quien probó y condenó los crímenes de la Triple A que dieron pie a la etapa más siniestra del terrorismo de Estado local. “El Brujo” resultaría la clave de ese aparato represivo, pero su imagen pública de esoterista ayudaría a transformarlo en un símbolo de una sociedad desquiciada por la violencia política.

La figura del ministro de Perón recibió un extendido interés, y ya desde su aparición pública la prensa conjeturaba acerca del singular personaje, mezclando la condescendencia y el temor para con un personaje fascinante. Luego la literatura o el cine que abordaron el período lo transformaron en uno de sus villanos favoritos.⁴ Desde lo académico es

1 Cfr. Calveiro, 2005: 11-24.

2 *Astrología esotérica* (1962), *Alpha y Omega* (1963) y *El sabio hindú* (1977).

3 Como parte de la construcción autoconsciente de un personaje, el “Rega” del apellido se lo agregó, para distinguir un apellido tan usual, al lanzarse a la carrera artística.

4 Como ejemplo en el cine: el asesino de la película ganadora del Óscar, *El secreto de sus ojos* (2009) pertenecía a la custodia de López. Respecto a obras literarias o periodísticas posteriores, a López no se lo introduce al personaje desde sus concepciones o accionar político, su presentación siempre lo relaciona con sus prácticas o representaciones esotéricas, dejando traslucirse una implícita condena moral [ver las investigaciones de Horacio Verbisky (1985), Miguel Bonasso (1997)], lo mismo observamos en las novelas de Tomas Eloy Martínez (1985). Como último ejemplo: Luisa Valenzuela

copiosa la bibliografía respecto de la violencia política en los setenta. La completa biografía de Marcelo Larraquy (2004), pese a sus excesos narrativos, resulta indispensable a la hora de reponer datos acerca de López y más aun de encarar una investigación respecto de sus representaciones y prácticas. Pese a que Larraquy brinda espacio a la relación de López Rega con el ocultismo, será el trabajo de Bubello⁵ el que abordará desde la historia cultural la producción esotérica del “Hermano Daniel”. Estas páginas, entonces, retoman ese camino.

Astrología esotérica

“Se abre ante vuestros ojos un mundo enteramente nuevo y extraordinario” (López Rega, 1962: 9): la primera línea de *Astrología Esotérica (secretos revelados)* funciona a modo de advertencia de ingreso al dantesco infierno argentino. López Rega lo publicó en 1962 y en él extiende las más diversas representaciones esotéricas en sus voluminosas 752 páginas.

Desde 1945 Juan Domingo Perón se transformó en una referencia obligada en la política argentina. Amado u odiado, lideró un movimiento de masas y construyó un Estado de Bienestar amplísimo, cuya memoria se anhelaría aún más, luego de ser depuesto por un golpe cívico-militar en 1955. En la década del sesenta se proscribe la participación política peronista, pero desde el campo cultural comenzará un acercamiento, desde la izquierda, hacia el período Justicialista. Eran años de radicalización, Sartre era leído con avidez y la Revolución cubana dejaba su impronta

en *Cola de Lagartija* (1983), representa a López como el monstruo que transgrede todo límite (sexual, político, de género, moral, físico).

5 “Tal vez por primera vez en la historia del esoterismo en la Argentina, un agente del campo esotérico, especialista en astrología, consiguió instalarse en el círculo más íntimo del poder político durante casi dos años, e incluso, hacia el final, en el mismo seno del Estado nacional” (Bubello, 2010: 197).

(Terán, 1993). Ajeno a todo debate cultural o político, López Rega entrega a las imprentas su obra de mayor aliento.

Un año antes había publicado en la ciudad de Porto Alegre, Brasil *Conocimientos espirituales*, según Larraquy en sus páginas citaba, "... al filósofo colombiano Dr. Rojas" y a su particular concepción de la potencia sexual. Esta publicación inicial nos brinda la señal de las relaciones de López con los círculos esoteristas latinoamericanos (en especial brasileros) y de los textos que circulaban en esos ámbitos ocultistas. Israel Rojas Romero "Joselin" era el presidente de la sede colombiana del *Fraternitas Rosicruciana Antiqua*, una de las tantas representaciones latinoamericanas del *Ordo Templi Orientis*, la sociedad fraternal secreta fundada por Aleister Crowley. Aunque la figura clave en esta red será Arnold Krumm-Heller, personaje al cual ya volveremos.

Astrología Esotérica se divide en cuatro partes: Zodíaco Multicolor, Zodíaco Vegetal, y Zodíaco Musical; en ellas se relacionan los signos del zodíaco con los colores, aromas y sonidos respectivamente. Cierra el texto un práctico "Sistema abreviado de Astrología". Lo primero que llama la atención del texto son las 400 páginas de tablas, cartas astrales, gráficos, y números. Un espacio que no parece ser solamente físico, sino que más bien parece tener un peso argumentativo, López acumula tablas y números que parecen tener la finalidad de impresionar al lector, brindar un efecto de cientificidad.

Desde fines de siglo XIX la literatura ocultista en la Argentina se nutrió de una fascinación por la ciencia y el saber positivista. Los análisis de Sandra Gasparini (Gasparini, 2012) y Soledad Quereilhac (Quereilhac, 2011) dan cuenta de la producción literaria del período. De todos modos nos detendremos en un texto de Beatriz Sarlo, que entiendo da cuenta de una parte central del campo intelectual y esotérico de comienzos del siglo XX, en el cual se formó López, nacido en 1919.

Sarlo habla de los “saberes del pobre”, que se nutren de la ciencia o de su periferia y tematizan acerca de sus mitos. “La técnica compensa ausencias de saber y de “saber hacer” en otras dimensiones. Tiene una doble función: modernización cultural, por un lado; compensación de diferencias culturales, por el otro” (Sarlo, 1997: 13).

López, el autodidacta que escribe en un castizo de libros de traducción barata, acerca del “hilo de Adriadna” (sic) o del “cuento de Harpagon” despliega en su texto una panoplia de tablas, fotones, átomos, ciencia nuclear, ondas que surcan el espacio: “... cuando pensamos emitimos ONDAS VIBRATORIAS ELECTRO-MAGNÉTICAS de una fluidez extraordinaria”⁶ (López Rega, 1962: 57). Otro rasgo manifiesto de la *Astrología esotérica*, es su carácter práctico, su intención de funcionar como un “manual de autoayuda” (Larraquy, 2004: 116). En sus páginas los secretos develados, trascendentes, anunciados en el título se mezclan con lo banal y accesorio: “También esta TABLA será interesante para su aplicación práctica en la vida, en los ADORNOS, ILUMINACIÓN, DECORACIÓN, PINTURAS, EFECTOS SOBRE LAS VES- TIMENTAS, ETC.” (López Rega, 1962: 41).⁷

Este carácter “práctico” parece apuntar a la búsqueda de una ampliación del público lector, de una finalidad económica de la empresa editorial. Sus páginas cuentan con ilustraciones de su hija, “la señorita Norma López Rega”, en ellas al tratarse de horóscopos se representan figuras femeninas.

-
- 6 Transcribo la misma tipografía que utiliza el autor, las enfáticas mayúsculas abundan en sus textos. Por un lado esta materialidad nos repone a una tradición esotérica de edición que ya utilizaba esta forma; por otra, nos permite hipotetizar acerca de un texto pensado para ser leído en voz alta, con los cambios de tono debidamente marcados para el lector.
- 7 También: “...consideramos a esta obra no como un LIBRO más, sino como una verdadera obra de consulta para cada instante. Poco y nada podría decirse se ha escrito sobre ASTROLOGÍA ESOTÉRICA, y mucho menos sobre los temas aquí tratados con tanta amplitud y en una forma puramente práctica” (López Rega, 1962: 153).

Una pretendida lectora ideal de este tipo de literatura que abundaba en la prensa periódica y en las revistas de difusión masiva. Este afán comercial convive en sus páginas con un amplio panteón religioso y científico: “ANTULIO, ABEL, ELÍAS, MOISES, KRISHNA, BUDA, JESÚS, MAHOMA, etcétera y otros seres elevados que mostraron el camino de la evolución...” (López Rega, 1962: 35).

Una figura repetida en este heterogéneo elenco es Arnold KrummHeller: “Existen unos libros muy sencillos (al parecer) del famoso ROSACRUZ DR. A. KRUMM HELLER; ya creo haberlos leído unas cuarenta o cincuenta veces y siempre me enseñan algo totalmente nuevo” (López Rega, 1962: 295).⁸ La hipérbole no deja de señalar un tipo de lectura intensiva respecto de la tradición esotérica y en particular del alemán conocido también como Huiracocha, luego de un extenso viaje por Latinoamérica. Sus textos acompañarán a López hasta sus celdas de detención en la década de los ochenta. Bubello señaló su paso por la Argentina en la década del treinta (Bubello, 2010: 93 y 196), difundiendo su técnica de *osmoterapia*, es decir la curación por las esencias olfativas que se desarrolla en la segunda parte de *Astrología Esotérica*. Larraquy afirma que la tradición secreta de la Orden de los Rosacruces fue clave en la formación ocultista de López, y que en ella se inició como aspirante. Sus lecturas intensivas de Max Heindel se complementaron con las de Krumm Heller. De este último aprendió de memoria sus tablas de vibraciones del Universo, el *Tatwámetro* y el *Biorritmo*, para controlar las vibraciones y despertar los centros magnéticos del cuerpo o *chakras* (Larraquy, 2004: 33).

Arnoldo Krumm Heller nació en Alemania en 1876 pero desde muy joven se trasladó a México donde contaba con familiares afincados allí. Viajó por Latinoamérica, tomó

8 También se le menciona en las páginas 307 y 406.

contacto con los textos espiritistas de Allan Kardec y León Denis, leyó acerca del ocultismo francés en las páginas de Eliphas Levi y Papus, abrevó en la teosofía de Helena Blavatsky. Estos textos afianzarán una serie de representaciones, muchas veces contradictorias, que resultarán claves para López. Tuvo contactos con Aleister Crowley y se relacionó con la *Ordo Templi Orientis*, conformando la *Fraternitas Rosicruciana Antiqua*, en Latinoamérica (con especial presencia en México y Colombia) (Pasi, 2006: 903). Esta sociedad combinaba la tradición masónica, teosófica y las prácticas del sexo libre.⁹ Lo particular de las representaciones vehiculizadas por Krumm Heller es que a la tradición ocultista europea le sumó la “fascinación mágica por México” (Chaves, 2008: 121), es decir el aporte de una civilización mexicana precolombina más imaginada que real.¹⁰ Doctor y coronel del ejército constitucionalista, se relacionó con los círculos de poder mexicanos y ya en la década del treinta con el grupo de extrema derecha *Los camisas doradas*, con ellas encontraba similitudes entre la “condición de mando de las razas aria y azteca” (Pérez Montfort, 2008: 251).

El *Zodiaco Vegetal* evidencia la impronta de Krumm Heller, lo vemos en las tablas acerca de qué perfume usar día por día según cada signo:

iDe este modo aclararemos, que según sea el PLANE-
TA que rige la HORA, así será el COLOR, PERFUME,
FLOR, VEGETAL, MINERAL, ANIMAL, SONIDO,

9 La temática sexual tendrá mayor presencia en el siguiente texto de López.

10 De todos modos este carácter “criollo” esotérico no encuentra su eco en las páginas de López. Sí, la consonancia respecto de la unión del mundo espiritual y científico: “Las ideas de Krumm Heller apelaban a la reunión del método científico positivista con algunos puntos centrales del hermetismo. Su pseudo-conocimiento enciclopédico parecía reunirse en una gran confusión que él mismo llamaba el Totum Revolutum, en la que lo mismo hacía gala de ferviente religioso que de ‘escéptico y científico’” (Pérez Montfort, 2008: 272).

GESTO, OBJETO ANIMADO o INANIMADO, PAÍS NATIVO DETERMINADO, etcétera, etcétera, los que actuarán como verdaderos reflectores de esa energía durante el período mencionado como correspondiente... (López Rega, 1962: 253).

HORAS PLANETARIAS	DONDE DICE COLOR	COLOCAR PERFUME
Hora del Sol	Anaranjado	Heliotropo
Hora de Luna	Blanco	Jazmín del País
Hora de Marte	Rojo Bermellón	Tulipán
Hora de Venus	Azul Claro	Violeta

Fig. 1. Tabla de perfumes por signo.

La misma abundancia de tablas y utilización práctica se evidencia en la cuarta parte, el *Sistema abreviado de Astrología*. En esta sección, López apela a la tradición astrológica occidental, combinando llamados a Cristo y al manual de autoayuda de supuesta sencillez.¹¹

El no menos particular *Zodiaco Musical* se reapropia de la antigua tradición acerca de la música de las esferas (Wuidar, 2010), mezclado con las técnicas de baile según cada signo, “los países y sus notas musicales”, “maneras de confeccionar mantras”, o “los setenta y dos nombres divinos de la Cábala”. Esto se suma al tono moralista y casi de queja admonitoria que abunda en la obra, en este caso referido a las formas modernas (Pujol, 2007) de la cultura de masas de la Argentina.¹²

11 “... es muy posible que vean repeticiones constantes en el transcurso del texto, y también que la tesis del tema sea realizada para que un niño de corta edad la entienda...” (López Rega, 1962: 489). No puedo evitar recordar la escena de los hermanos Marx en *Duck Soup* en donde el dictador luego de escuchar los complejos informes de sus ministros alega que son tan sencillos que hasta un niño los puede entender, para acto seguido pedirle a su secretario en *sotto voce* “traígame un niño de 12 años para que me los explique”.

12 “Luego, más adelante, llegó el ROCK, con su baraúnda cacofónica y dislocada, pleno de movimientos desarticulados, que obligan al cuerpo humano a tomar formas raras [...] ¿No han notado que

Como parte de las mencionadas redes y de los estrechos lazos de López con los agentes culturales esotéricos brasileiros, en 1965 se publicará en Río de Janeiro el *Zodiaco Multicolor*. Es decir la primera de las cuatro extensas partes de la edición argentina, agregando López tan sólo una dedicatoria y un prólogo a la edición en portugués.¹³ Quisiera resaltar algo que puede resultar obvio en este momento; la falta de menciones o temáticas políticas en el texto del que será un hombre clave en Argentina unos años más tarde. Apenas ese tono moralista referido que encuentra límites claros: “¡Sepa el lector que todas estas reflexiones nacidas de nuestro corazón, son solamente de carácter filosófico y no tienen el menor deseo de juzgar o criticar las instituciones de ningún país!” (López Rega, 1962: 327).

La relación del esoterismo y la política está más que estudiada por la historiografía contemporánea. Podemos mencionar desde los textos de Warburg y su “astropolítica”, hasta las relaciones entre nazismo y esoterismo (Goodrick-Clarke, 2005), o tratándose puntualmente de la Argentina cualquiera puede ver en el texto de Bubello la fluidez de dichos contactos.

Alpha y Omega

El texto posterior de López se publicó en 1963. El subtítulo refiere a él como *Novela iniciática*, lo cual nos vuelve a

en los bailes del ROCK, se producen exactamente los movimientos que hacen los MONOS en la selva...” (López Rega, 1962: 326).

- 13 “E, ao render esta justa homenagem àqueles que me receberam de braços abertos, é meu desejo que todas as minhas realizações neste nobre País sirvam como um esforço a mais para a UNIDADE UNIVERSAL de todos os povos do mundo, exprimindo, com isso, o sentir da minha patria, a ARGENTINA, e o de sua dileta irma o BRASIL, que sao os verdadeiros esteios da AMÉRICA DO SUL” (López Rega, 1965: 7).

poner en la pista detrás de Krumm Heller y su novela *Rosa-Cruz. Novela de Ocultismo Iniciático* de 1918. Ambas refieren al encuentro de un alter ego¹⁴ con un guía que los inicia, en el caso de Krumm un indígena que le transmite los conocimientos ocultos precolombinos, para López es “Gabriel”, quien entre otras cosas, rescata el saber de los aztecas y la potencia sexual, en un texto de un carácter más espiritual que la *Astrología Esotérica*. El tipo iniciático es explicitado hacia el final del texto:

Si procedemos a dividir este proceso INICIÁTICO en TRES ETAPAS importantes, ingresaremos en el terreno de los misterios MASÓNICOS propiamente dichos, dado que están bien aclarados los TRES VIAJES, necesarios para que el NEÓFITO pueda ingresar en las filas de los trabajadores del TEMPLO DE SALOMÓN (López Rega, 1963: 215).

Con títulos de capítulos tan insólitos como “Nuestra deuda con la vaca”, nos encontramos nuevamente con el disfrute por las cifras¹⁵, temas como la bomba atómica (López despliega en dos páginas su funcionamiento) evidencia el peso de la técnica y la ciencia junto a las preocupaciones del mundo de la Guerra Fría. La astrología ocupa pocas páginas pero de privilegio, en el cierre desarrolla, signo por signo, reconvenciones de distinto tipo. Finalmente, retomando la tradición esotérica

14 En las páginas 14 y 15 podemos intuir cómo se veía López a comienzo de los años sesenta: un “hombre común”, con una familia “corriente”, de cuarenta años, cabellos grisáceos, de cutis fresco y ágil, con un “extraordinario desapego por las riquezas” luchando por “elevarse por encima de su nivel”. Se habla de él como “el escritor”.

15 “Piensa que en un centímetro cúbico de semen humano, hay 70 MILLONES DE ESPERMATOZOIDES [...] dará creación a UN NUEVO SER HUMANO, compuesto de 250 QUINTILLONES DE CÉLULAS, en tanto el resto de la eyaculación que está formada por aproximadamente unos 250 MILLONES DE ESPERMATOZOIDES...” (López Rega, 1963: 74).

occidental (López, 2014), López combina a los astros con la figura de Cristo, el Alpha y Omega bíblico: “¡Ello equivaldría a decir, que cuando el CUERPO ZODIACAL HUMANO se hallara libre de deudas, recién sería factible para el HOMBRE aspirar a recibir la GRAN INICIACIÓN! ¡Es decir, pasar por la purificación total del proceso del CRISTO!” (López Rega. 1963: 219).

Respecto del clima sociopolítico argentino, nada...o poco quizás; el tono profético, la queja por la situación de los más indefensos. Pero su respuesta a las condiciones sociales que generan desigualdad no es ni política o siquiera colectiva: “Pensemos en los niños que proliferan en las familias humildes, pobres, carentes de todo bien, alimentación y una ropa adecuada para cubrir sus desnudeces [...]. Pensemos que la tan mentada delincuencia juvenil, es solamente un producto de nuestra apatía y desinterés...” (López Rega, 1963: 100).

La situación de López cambiará drásticamente al comenzar a trabajar como gestor en Suministros Gráficos. En dicha editorial el grupo esotérico-peronista (si se me permite el neologismo) *Logia Anaël* editaba sus libros y en 1965 conocerán a López. Este contacto cambiará su destino, ya que le permitirá vincularse con sectores políticos peronistas. En 1972 el mensual *Panorama*,¹⁶ dirigido por Tomás Eloy Martínez, informaba de la “secta”; de su fundador el brasileño Héctor Caviglia y de su líder local, el ex juez durante el gobierno de Perón, doctor Julio César Urien. Según la publicación, “durante cierto período, (alrededor de 1965), José López Rega trabó efímera amistad con los asociados secretos” (*Panorama*, 1972: 22). Luego se comentaban los textos editados por la Logia y se dejaba entrever una crítica implícita a López.¹⁷

16 Una de las publicaciones claves en la modernización periodística del diario.

17 “Un viejo jefe de la resistencia peronista comentó a *Panorama*: Detrás de la pantalla del misterio coexistieron siempre sinceras aspiraciones —de los menos— e intereses políticos y económicos. Junto a un psicópata siempre estuvo el vivo, que terminó negociando lo suyo. Vaya a saber aquí quien es el vivo, pero sin duda, existe” (*Panorama*, 1972: 23).

En una copia mimeográfica de 68 páginas fechada en agosto de 1964 titulada, *La razón del tercer mundo. La programación anaeliana: Perón-Adhemar de Barros*, firmada por “Logia Anael”, se desarrolla una concepción política que reivindica al “tercer mundo” por medio del accionar esotérico:

El tercer mundo se consolidará mediante tres vertices magnéticos: En Asia, Pekín; en África, Argelia; en América Latina: la “L” inclinada” [...]. Perón no está descartado para la obra, al contrario, lo sucedido fue previsto para su bien y para el de Latinoamérica. Volverá a la Argentina. Previo debe destruirse el “clima”, que es incompatible con la política a realizar en el futuro. (Logia ANAEL, 1964: 9)

Asia, África y América Latina conforman “el triángulo escaleno de la triple A” una fuente energética que consolidará al tercer mundo. En tanto que la “L” inclinada son líneas rectas que unen a Lima con San Pablo y Buenos Aires.

El contacto con Anael permitió a López conocer a Isabel Martínez, quien sería la tercera mujer de Perón, en una de las ocasiones en que el líder exiliado en Madrid la enviaba a la Argentina como embajadora política. Según Larraquy, “Lopecito” le habló del futuro de grandeza que le esperaban a ella y a la Argentina. A Isabel, de relaciones con templos umbandas en su juventud, sus palabras le recordaron a las del “profeta Daniel” e inmediatamente conformaron un vínculo que se mostraría personal y políticamente sólido. Maristella Svampa afirma con respecto al futuro Ministro que:¹⁸ “si algo caracterizó a López Rega fue su habilidad para construir una suerte de poder detrás de un núcleo

18 A quién considera “uno de los personajes más oscuros y siniestros de la política argentina de todos los tiempos” (Svampa, 2007: 422).

de poder ya personalizado” (Svampa, 2007: 422). López se ganó la confianza de Isabel con su “apoyo energético” y poco tiempo después, le resultaría indispensable. Ésta conseguiría que López abandone todo en Buenos Aires y marche a Madrid para desempeñarse como valet privado de Perón y asesor espiritual de la futura presidenta argentina. Fue en ese contexto que el secretario de Perón pasó de relacionarse (ya no solamente a través de sus textos) con logias masónicas de extrema derecha, como la P2 (“pe due”) de Licio Gelli. En España “Daniel” comenzó a trabajar en una particular misión, lograr que la personalidad de Isabel se contagie de la de Eva Perón a través de su cuerpo embalsamado. El resto es tristemente historia: “Al poco tiempo de la llegada del cuerpo de Eva, López Rega comenzó a realizar los ejercicios de transferencia del espíritu. Subían a la habitación, Isabel se acostaba sobre una larga mesada, cabeza a cabeza con Eva, y el secretario iniciaba los pases mágicos...” (Larraquy, 2004: 175).

Perón, desde su residencia de Puerta de Hierro en las afueras de Madrid, influía en los acontecimientos políticos argentinos. Utilizaba a la juventud radicalizada, de izquierda, que a través de la lucha armada de signo peronista (Montoneros, FAR, FAP) presionaba a una dictadura militar en retirada. A su vez lo conciliaba con la presión política de los sindicatos fieles a su liderazgo, más cercanos a la derecha. En este contexto, López utilizaría su influencia sobre Isabel y su contacto personal con el avejentado líder para ganar espacio político. Como parte de su estrategia, López, especialista en la autopromoción y la reinención personal, utilizaría su interés esotérico, cada vez más comentado en los círculos políticos.¹⁹

19 Funda y dirige el mensuario político “Las Bases”, en ella escriben Isabel y López. Entre otras cosas el futuro ministro habla de sus creencias astrológicas o publica cuentos hindúes de temática esotérica. (Larraquy, 2004).

En junio de 1973, en un encuentro reservado con la prensa, y a pocos días de asumir su puesto en el Ministerio de Bienestar Social, López Rega se confió: “La gente me ubica de tres maneras: diciendo que soy maricón, que soy ladrón y que soy brujo... Que no soy marica, lo sé muy bien yo y eso me alcanza. Si soy ladrón, se darán cuenta que no lo voy a confesar acá, entre periodistas... Y bueno, sobre que soy medio brujo, es cierto, lo soy, pero con eso no creo molestar a nadie”. (Larraquy, 2004: 128-129)

La apuesta del flamante funcionario no sólo era cierta, efectivamente era un esoterista practicante, sino que también bastante arriesgada. Ante el rumor (“la gente”) de su figura pública como un marginal (sexual, ante la ley, religioso) redobla su apuesta como “brujo”. Primero por la condición negativa del término “brujo”, ante una más neutra de “mago”. El rumor, ambivalente, como la misma condición del esoterista para la opinión pública, puede resultar peligroso cuando el humor social se revierta.²⁰

Con la vuelta del peronismo al poder en 1973 se nombró por decreto, al antiguo cabo retirado, comisario general de policía, y más aún, ministro de Bienestar Social.²¹ En tanto, las fracciones juveniles que le habían resultado útiles a Perón para presionar al gobierno militar ya eran un estorbo. Desde el gobierno comenzó a combatirlos, políticamente

20 Para la clasificación de magia ver: Bailey, 2006. Para la relación entre rumor y brujería: “These two possibilities correspond to what we may call the interpretive ambiguity of rumor and gossip. Analysts have tended to stress either positive or negative “functions” of these two activities. But there is always the possibility of both positive and negative results, and sometimes these may be mutually implicated: a “positive” result for some people may be “negative” for others” (Stewart-Strathern, 2004: 30).

21 Cargo clave en una administración que basaba su apoyo popular en el funcionamiento del Estado de Bienestar.

desplazando a los gobernadores y funcionarios afines a la “Tendencia revolucionaria” (Servetto, 2010). Pero fundamentalmente mediante el poder represivo del Estado, y más aún mediante el accionar de bandas armadas paraestatales, la más importante “La triple A” (González Jansen, 1986). Similares procesos represivos sobre la insurgencia venían desarrollándose en la mayoría de los países latinoamericanos (Feierstein, 2009). De este modo, comenzó la etapa más represiva y violenta de la historia argentina del siglo XX y que encontrará continuidad y radicalización luego del golpe militar de marzo de 1976 (Franco, 2012).

“El Brujo” acaparaba todos los recelos, evitando que, primero Perón, y luego de fallecido éste, Isabel, fueran los principales sospechosos de estar detrás del funcionamiento de la Triple A (Bufano, 2005). La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) conformada a fines de 1983 con la vuelta de la democracia, contabilizó en casi un millar los asesinatos de la Triple A y el comienzo de la desaparición de personas, durante el período peronista 1973-1975. La triple A funcionaba con la organización y fondos del Ministerio de Bienestar Social, (Servetto, 2008) y con todo el poder institucional del Estado. Insisto con lo ya señalado, la culpabilidad de López al respecto la comprobó la propia justicia, pero en el contexto político radicalizado de los setenta, “*El Brujo*” resultaba funcional no sólo a la extrema derecha:

... las fuerzas nucleadas en La Tendencia habrían de responder, en primer lugar, con la teoría del cerco, suerte de lectura conspirativa que pretendía desresponsabilizar al líder, colocando el centro de las verdaderas decisiones fuera de éste. La teoría del cerco ofrecía dos versiones que, aunque complementarias, deben ser diferenciadas: la primera era la versión “mágica”, que identificaba al “entorno” y más precisa-

mente al “brujo López Rega” como el verdadero responsable de las desacertadas decisiones que iría adoptando Perón. La segunda era la versión “ideológica”, que señalaba como último responsable de los acontecimientos al imperialismo, en consonancia con el “cerco internacional” de militares recientemente instalados en países limítrofes (Svampa, 2007: 410-411).

“El Brujo” se transformó en el apelativo para nombrar al ministro, objeto de escarnio para las revistas humorísticas,²² periódicos,²³ la prensa partidaria²⁴ u objeto de furia en las consignas²⁵ de las manifestaciones políticas. Mientras tanto, la Triple A perseguía, asesinaba y desaparecía a opositores de izquierda. Durante 1974, la Triple A llegaría a su máxima expresión con un promedio de tres crímenes por día (González Jansen, 1986: 127). Mediante la revista *El Caudillo*, órgano oficial de las tres A, se defendía el accionar del ministro y se amenazaba abiertamente a representantes de la izquierda, la mayoría de los cuales se exiliaba o encontraba la muerte.²⁶ Pero en junio de 1975 Celestino Rodrigo, ministro de economía, esoterista²⁷ y hombre que respon-

22 “Para sus ratos de ocio, López Rega cambia sus bolas de cristal por las de billar”; “López Rega es a Perón lo que Tu Sam a Romay” —mago de la TV y el dueño del canal, respectivamente— (*Satiricón*, n° 11, septiembre de 1973, p. 28).

23 En el periódico *Clarín*, el de mayor tirada, el humorista Landrú caricaturizaba a López en el “Congreso Mundial de Brujería” o tratándolo de “Curandero” y “engualichado” (Levin, 2013: 185) Para las voces esotéricas vernáculas “curanderos” y “gualichos”, *cfr.*: Bubello, 2010: 75 y 27.

24 Las revistas relacionadas con la Tendencia Revolucionaria; *El descamisado*, año 1, 10 de julio de 1973, titula en tapa: “Se rompió el cerco del Brujo López Rega”, y en año 1, 15 de agosto de 1973, “Falló la conspiración de Calabró y el brujo”. En tanto que *Evita Montonera*, año 1, 5 junio de 1975, titula: “Se fue el Brujo, ahora le toca a la Martínez”.

25 “Que boludos/ Que boludos/ votamos a un brujo/ a una puta/ y a un cornudo” (Pozzi, 2011: 11); “Isabel, coraje, al brujo dale el raje” (Larraquy, 2004: 330).

26 En el n° 48 de noviembre de 1974 publicó en *Tapa y Contratapa*: “Quien le teme a las AAA por algo será”. Acerca de “El caudillo” *cfr.*: Besoky, 2010.

27 Rodrigo pertenecía a la orden masónica-espiritualista “Caballeros Americanos del Fuego” (Larraquy, 2004: 344). *Cfr.*: “Espíritu y Revolución Interior en la actual sociedad de masas” (Rodrigo, s/f).

día a López, provocó un ajuste en las cuentas argentinas, generando una duplicación instantánea de los precios. El recordado “rodrigazo” dejó a López sin el respaldo de la derecha sindical peronista, que tuvo que responder ante sus bases. En tanto que las Fuerzas Armadas estaban decididas a monopolizar la represión (legal e ilegal) por lo que iniciaron e hicieron pública una investigación acerca de los crímenes de la Triple A. Jaqueado, y con el solitario apoyo de la presidenta Isabel Perón, el todo poderoso ministro fue enviado a Europa como embajador plenipotenciario, dando pie a su posterior fuga de la justicia argentina. En este contexto resulta singular, para nuestras páginas, el tenor de la acusación realizada en el Congreso de la Nación por juicio político a López Rega: “... inspirar a los grupos parapoliciales de extrema derecha y alentar *ceremonias religiosas heréticas*,²⁸ malversar fondos y responsabilidad criminal”, tenido por autor intelectual “de no menos de 150 asesinatos” (Gasparini, 2005: 28).

El sabio hindú

Comenzaba el derrotero de López por distintos países europeos y por Estados Unidos antes de ser deportado por la justicia argentina en 1986, para finalmente en 1989, fallecer en prisión. Previamente, en 1977 publica un nuevo texto, esta vez influenciado por la literatura de Khalil Gibran. El resultado resulta por momentos desopilante, no porque menosprecie las representaciones esotéricas que vehiculiza, sino por el burdo andamiaje entre su propio pasado político, las andanzas de un santón hindú y una lectura mística de la historia del peronismo. Si la política parecía ausente de los

28 El resaltado es mío.

anteriores escritos de López, su relación con el poder pareciera haber desnudado el entramado entre esoterismo y política. Las representaciones que le permitieron acercarse al poder, una vez evidenciada esta relación, se vuelven transparentes. Un pretendido *roman á clef* funciona como el descargo político de una personalidad mesiánica. Desde el mismo paratexto se deja en claro un lector implícito que ya no es el interesado solamente en el ocultismo: “Dedicatoria: ... si esperas un libro de odio, yo te brindo un humilde mensaje de Amor... El autor”²⁹ (López Rega, 1977: 3).

En sus páginas pasa de las sociedades secretas a la hermandad de la reflexión introspectiva; de los crímenes de las tres A al *mensaje de amor*, de los dibujos de su hija a los grabados de Durero. Son ocho cuentos en los cuales se destaca una autobiografía intercalada de López, y el capítulo seis; denominado nada menos que “El sabio y el aprendiz de brujo”. Desarrolla las enseñanzas de un “sabio de la India” Athon, para Larraquy éste es el *alter ego* de López,³⁰ creo sin miedo de equivocarme, que Athon representa a Juan Domingo Perón³¹ y por su parte “la joven Ninfai” representa a la malograda Eva Perón:³² “¡Él era el Hombre destinado como cofre de Sabiduría! ¡En tanto Ninfai era la Nación! Ella era el puente de plata que permitía la unión entre los designios del Altísimo y la raza humana que componían los pueblos del mundo”³³ (López Rega, 1977: 18).

29 En este caso, López no utiliza las mayúsculas para remarcar palabras o frases, quizás tomando distancia desde la materialidad misma del texto de las formas tradicionales esotéricas.

30 Presumo que Larraquy no tuvo el texto en sus manos, lo titula *El sabio y el hindú* y transcribe una cita explícita de Perón que en mi edición de 1977 no figura (Larraquy, 2004: 364).

31 “... da todo por los necesitados [...] muchos desposeídos fueron dignificados... ¡Muchos lo siguieron! ¡Muchos lo abandonaron! (López Rega, 1977: 10 y 11).

32 “... más joven en el plano terrenal, pero mujer al fin, intuyó el peligro y rompiendo las barreras existentes entre el Sabio y la Sacerdotisa, abrió su vida al hombre y llenó de Luz su camino” (López Rega, 1977: 15).

33 El cuento titulado “El sabio y la doncella”, finaliza de esta manera: “Solamente la unión perfecta, basada en la solidaridad y el amor profundo volcado en el servicio al prójimo, podrían dar la paz, la felicidad y la libertad a sus pueblos hambrientos y oprimidos” (López Rega, 1977: 19).

Es reconocida la identificación que hacía López de Perón con las representaciones egipcias. El nombre “Athor” parece ser una mezcla entre los dioses “Aton” y “Hator”, es decir las deidades que representa al faraón y al Cosmos respectivamente (Lurker, 2005: 25 y 75). Al declinar la salud del líder justicialista, su antiguo secretario privado comentaba ante la prensa: “... en realidad, el general es un faraón que debió haberse convertido en momia hace diez años; en todo este tiempo fui yo quien lo mantuvo vivo, pero mis fuerzas están tocando a su fin” (Kahn, 1979: 32). Una vez fallecido Perón, numerosos testigos presenciaron cómo López se acercó a su cuerpo: “Lo tomó de los tobillos. Entrecerró los ojos y, con pronunciación monótona y ritmo constante, balbuceó unos mantras, en su intento de alcanzar armonía con lo Divino. Hasta que gritó: —¡No te vayas, Faraón!...” (Larraquy, 2004: 274).

A través de las enseñanzas de Athor, López realiza su particular relectura del peronismo y de su propio accionar público. Menciones sutiles a la *Hora del Pueblo*³⁴ en su lucha contra la dictadura militar. En tanto que en “El sabio y el mal discípulo” apunta contra sus rivales en el peronismo, la juventud de izquierda: “Muchas veces sus palabras (Athor) no eran muy bien comprendidas por sus jóvenes discípulos...”. El joven personaje de este cuento es ególatra, vanidoso, un pedante que “supervaloraba sus posibilidades reales”³⁵ y que urge al sabio Athor a “no perder el tiempo”, este lo amonesta: “Pero recuérdalo bien, joven, que jamás la necesidad justificará [...] tomar por la fuerza o por la violencia aquello que no le corresponde” (López Rega, 1977: 1964).

34 La organización multipartidaria que presionó a la dictadura militar entre los años 1970 y 1973: [Los que] ... vivían del aprovechamiento personal de lo producido por el escuálido pueblo [...] ni prestaron atención a los pasos de la historia que remarca siempre la hora de los pueblos” (López Rega, 1977: 36).

35 ¿Posible referencia a Rodolfo Galimberti, el también singular líder de Montonero?

Pese a lo hipotético de las identificaciones de los personajes, si decimos que Athor no es un *alter ego* del propio López, es porque su figura es representada mediante otros personajes. “El sabio y el creador de formas” relata cuando Athor narra a sus discípulos “El libro del futuro” que doce sabios le permitieron leer. Durante aproximadamente cuarenta páginas, y en el contexto de personajes hindúes, López construye su autobiografía: la muerte de su madre, el esfuerzo de su padre, las dificultades del país y de él mismo, un niño que vivía “en el mundo fantástico de la imaginación”, ya que “¡Aún los niños “superdotados” no estaban debidamente clasificados por la pedagogía!” (López Rega, 1977: 125). Este niño a quien sus compañeros de colegio escuchan más que a sus maestros, pasa las horas con un particular juego, representa con figuras y fotos un “país imaginario” del cual él es “el gran titiritero que accionaba las formas”. Luego se casa y forma una familia, “le repugnaba la política” por las ansias de poder de los que dirigen las naciones; hasta que “un movimiento humanitario lo encontró entre sus gestores más entusiastas”, pero finalmente el “fallecimiento de una persona muy apreciada” lo cambió todo y el país del juego de sus imaginaciones colisionó con el país real que le tocaba conducir.

A esta particular visión de su accionar público³⁶ y privado, López también agrega el capítulo llamado “El sabio y el aprendiz de brujo”. Está claro que la elección del término “brujo” en el texto no puede ser casual. El relato es acerca de cómo alguien “sincero pero impaciente” se acerca a Athor buscando el camino de la transmutación de la materia. Pero el *Sabio Hindú* evidencia el apresuramiento del aprendiz mediante una parábola, por lo que éste: “cabizbajo y muy serio, partió

36 Pese a sus facultades extraordinarias y la posibilidad de manipular a las personas como figuras de su imaginación, afirma en primera persona “... yo era demasiado consciente de mi responsabilidad, y no hice jamás, al menos conscientemente, uso de dichas facultades por motivo alguno” (López Rega, 1977: 132).

hacia el mundo llevando dentro de sí la preciada transmutación que la experiencia otorga al ser humano, cuando éste es capaz de reconocer sus errores” (López Rega, 1977: 130).

Finalmente el texto posee un cierre numerológico y astrológico, al igual que *Alpha y Omega*, en el que Athor deja sus últimas enseñanzas antes de reencontrarse con Ninfai. Refiere a los doce representantes de los signos del zodiaco: “Sois Doce como los signos Cósmicos y lleváis su representación. Cada uno de vosotros ha sido elegido porque lleva en sí mismo, en una manera simbólica, la expresión de todos los seres que han nacido bajo su determinado Signo Zodiacal” (López Rega, 1977: 168).

Sus últimas palabras poseen cierto eco con frases que todo seguidor de Perón podría identificar:³⁷ “¡La verdad se había revelado para aquellos que quisieron oír y para quienes desearon realmente ver...!” (López Rega, 1962: 179). Esto me resulta significativo, López se apropia de la palabra de Perón, lo hace hablar a través de Athor o remedando sus discursos. Un esoterista se acerca al poder y con el tiempo pretende articular el discurso del movimiento popular más significativo del siglo XX argentino. Pero fuera del ámbito de las relaciones personales, este discurso carecía de respaldo social. Resultó funcional para el ascenso de un personaje gris, pero también se transformó en su condena. Astrología, masonería, new age, numerología, umbandismo, rosacrucismo, magia, cábala, una pléyade de representaciones esotéricas recorren de manera confusa las páginas de López, de la misma manera que circulaban por buena parte de América Latina.

Lamentablemente no creemos haber cumplido con lo expresado en nuestro epígrafe, la palabra del Brujo no nos

37 Al asumir como presidente en 1946, había manifestado frente al Congreso “quien quiera oír que oiga, quien quiera seguir que siga...”. En tanto que en 1974 en su último discurso en la Plaza de Mayo, Perón se despidió de la multitud diciendo: “Yo me llevo en mis oídos la más maravillosa música que, para mí, es la palabra del pueblo argentino”.

permitió entender el Horror. Éste supera a la circulación de representaciones y prácticas esotéricas; no será en ellas donde encontraremos la respuesta. Más modestamente intentamos reflexionar acerca de cómo el comienzo del Estado terrorista argentino se sirvió de estos discursos y cómo éstos también pueden resultar funcionales al poder. Comprender el Horror excede las posibilidades de estas páginas, ya que sobredimensionar el papel de López impide reflexionar acerca de una realidad social más compleja y parece más bien resultar funcional a las apetencias megalómanas del aprendiz de Brujo.

Fuentes

Logia Anael (1964). *La razón del tercer mundo. La programática anaeliana: Perón-Adhemar de Barros*. Copia mecanografiada.

López Rega, J. (1962). *Astrología Esotérica (secretos revelados)*. Buenos Aires, Rosa de Libres.

———. (1963). *Alpha y Omega (un mensaje para la Humanidad)*. *Novela Iniciática*. Buenos Aires, Rosa de Libres.

———. (1965). *Zodiaco Multicolor*. Río de Janeiro - San Pablo, Livraria Freitas Bastos.

———. (1977). *El sabio Hindú*. New York, Karuna Press.

Rodrigo, C. (s/f). *Espíritu y Revolución Interior en la actual sociedad de masas*. Buenos Aires, Publicaciones de la Asociación de Cultura Espiritual Argentina.

Revistas: *El Caudillo*, *El Descamisado*, *Evita Montonera*, *Panorama*, *Satiricón*.

Bibliografía

- Bailey, M. (2007). *Magic and Superstition in Europe: A Concise History from Antiquity to the Present*. Maryland, Rowman & Littlefield.
- Besoky, J. L. (2010). "La revista *El Caudillo de la Tercera Posición: órgano de expresión de la extrema derecha*", en *Conflicto Social*, año 3, n° 3, pp.7-28.
- Bubello, J. P. (2010). *Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*. Buenos Aires, Biblos.
- Bufano, S. (2005). "Perón y la Triple A", *Lucha Armada*, n° 3, pp. 20-35.
- Calveiro, P. (2005). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires, Norma.
- Chaves, J. R. (2005). "Espiritismo y literatura en México", *Literatura Mexicana*, vol. 16, n° 2, pp. 51-60.
- . (2008). "Viajeros ocultistas en el México del siglo XIX", *Literatura Mexicana*, vol. 19, N° 1, pp. 109-122.
- Faivre, A. y Needleman, J. (comps.) (2000). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Buenos Aires, Paidós.
- Feierstein, D. (2009). *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*. Buenos Aires, Prometeo - Programa Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Franco, M. (2012). *Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y "subversión", 1973-1976*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Gasparini, J. (2005). *La fuga del Brujo. Historia criminal de José López Rega*. Buenos Aires, Norma.
- Gasparini, S. (2012). *Espectros de la ciencia. Fantasías científicas de la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires, Santiago Arcos.
- Goodrick-Clarke, N. (2005). *The occult Roots of Nazism. Secret Aryan Cults and their Influence on Nazi Ideology*. Londres, Tauris.
- González Jansen, I. (1986). *La Triple A*. Buenos Aires, Contrapunto.
- Kahn, H. (1979). *Doy fe*. Buenos Aires, Losada.

- Larraquy, M. (2004). *López Rega. La Biografía*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Levin, F. (2013). *Humor político en tiempos de represión. Clarín, 1973-1983*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- López, H. (2014). "‘Nuestro Redemptor nació estando el sol en el primer punto del signo de Capricornio’. Pedro Mexía y su lectura astrológica de Jesucristo en el Siglo de Oro Español", *Eadem Utrque Europa. Revista de Historia Cultural e Intelectual*, n° 15, julio, pp. 93-140. Buenos Aires.
- Lurker, M. (ed.) (2005). *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*. Londres, Routledge.
- Pasi, M. (2006). "Ordo templi orientis", en Hanegraaff W. et al. (eds.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, pp. 898-906. Londres, Leiden.
- Pérez Monfort, R. (2008). "El doctor Arnold Krumm Heller en México, 1910-1935. Entre el esoterismo, el nacionalismo y la osmoterapia", en *Cotidianidades, imaginarios y contextos: Ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*, pp. 249-274. México, Ciesas.
- Pozzi, P. (2011). "Consignas, historia y oralidad: los cánticos en las movilizaciones Argentinas", en Necochea, G. y Torres, A. (comp.), *Caminos de historia y memoria en América latina*, pp. 245-260. Buenos Aires, Imago Mundi.
- Pijol, S. (2007). "Rebeldes y modernos. Una cultura de los jóvenes", en James, D. (dir.), *Nueva Historia Argentina*, vol. 9: *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, pp. 281-328. Buenos Aires, Sudamericana.
- Quereilhac, S. (2011). "Literatura y ocultismo: fantasías científicas de entre-siglos", *Las ranas. Artes, ensayo y traducción*, n° 7, pp. 3-12.
- Santamaría, D., Aruj, R., Bianchi, S., Georges, R., Leone, M. y Berg, M. (1992). *Ocultismo y espiritismo en la Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Sarlo, B. (1997). *La imaginación técnica. Sueños modernos de la cultura argentina*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Servetto, A. (2008). "Memorias de intolerancia política: las víctimas de la Triple A (Alianza Argentina Anticomunista)", *Antíteses*, vol. 1, n° 2, pp. 439-454.
- . ((2010). 73-76. *El gobierno peronista contra las provincias "montoneras"*. Buenos Aires, Siglo XXI.

- Stewart, P. y Strathern, A. (2004). *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Svampa, M. (2007). "El populismo imposible y sus actores, 1973-1976" en James, D. (dir.), *Nueva Historia Argentina*, vol. 9: *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, pp. 381-438. Buenos Aires, Sudamericana.
- Valenzuela, L. (2007 [1983]). *Cola de lagartija*. Buenos Aires, Norma.
- Wuidar, L. (ed.) (2010). *Music and esoterism*. Leiden - Londres, Brill.

Índice de nombres

A

Abend, L., 74, 91.

Aggio, A., 257-258.

Agrippa, Enrique Cornelio., 47, 67, 81.

Alsina, Adolfo., 53, 109.

Ambrosetti, J., 48, 50.

Amórtegui, Joaquín- Maestro Rabolú., 251, 262, 275-276-277-278-279-280-281-282-283-284-285-288-290, 293.

Aráoz de Lamadrid, Gregorio., 47.

Archanjo, Marcelo Vidaurre, 7, 13, 18, 22, 129, 135, 166, 346.

Areiza, Lorena., 266, 294.

Argañaraz de Grané, Rosalía., 51.

Arizábalo., 74.

Arlt, Roberto, 73, 96.

Arundale, George., 173, 182-183, 186, 193, 196.

Asprem, Egil, 41, 43, 67, 93, 341.

Asuad Serna, Juan Esteban., 272, 292.

Aubreton de Lambert, Blanca., 80.

Aurora., 59.

B

- Bacon, Roger., 67.
- Báez, Raimunda., 51.
- Bailey, Alice., 168, 308, 317.
- Bailey, M., 308, 317.
- Bakhtin, M., 105, 126.
- Bálsamo, Joseph (Conde de Cagliostro), 68
- Barran, J.P. 47, 88.
- Barrancos, D., 73-74, 77.
- Barrera, F., 82, 88.
- Barroso, Jofre, 62-63-64, 90.
- Barsanulfo, Euripedes., 248.
- Basset, Rosa., 74.
- Beatriz López, Norma., 83.
- Belmartino, S., 63.
- Ben Jor, Jorge., 38.
- Benar, Enrique., 254-255.
- Benítez, Escolástica., 51.
- Berdiaev, Nicholas., 225, 227.
- Berkhout, Dirk., 207.
- Berkhout, Selma., 207.
- Bermúdez Coffet (profesor Noufrof), Manuel Pedro, 60, 70, 96.
- Bertalot, Marco., 209.
- Besant, Annie., 69, 73, 78, 82, 132, 167-168, 170, 173-174-175-176-177, 182-183, 185, 200.
- Besoky, J.L., 311, 317.
- Besson, A.R., 97-98, 100, 102-103-104-105-106-107, 109-112-113-114-115-117, 120-121-122-123, 126.
- Betancort, Sonia., 191, 202.
- Bianchi, S., 40, 53, 56, 58, 70-71, 72, 74-75-76-77, 79-80-81-82, 84, 85, 88, 319.
- Bilac, Olavo., 156.
- Biow, Douglas, 29, 37.
- Blache, M., 56, 88.
- Blake, William, 68.
- Blanca G., 64
- Blasch, C., 63, 88.

Blavatsky, Helena Petrovna., 69, 73.
Blumenberg., 24.
Boeri, Ernesto., 85.
Bogdan, Henrik, 41, 93, 341, 348.
Bonvín., 43.
Borges, Jorge Luis., 13, 191, 202.
Bos, Lex., 210.
Botalle, H., 95.
Bourdieu, Pierre., 41-42, 95, 258.
Brach, Jean Pierre., 41, 94, 126, 342.
Braun, H., 243, 258.
Bromberg, Paulo., 207.
Bruno, Giordano., 47, 67, 260.
Bubello, Juan Pablo., 5, 7, 9-10, 13, 16-17, 22, 39, 41, 43, 47, 50-51, 53, 57-58, 61, 63-64, 70, 81-82-83-84, 88, 91, 93, 99, 107-108-109, 110, 116, 119-120, 125, 126, 297, 300, 303, 310, 317, 345.
Buda Maitreya., 80, 174.
Buda., 136, 137, 151, 300, 347.
Bufano, S., 309, 317.
Burnier, Radha., 176, 198-199-200-201.
Burucúa, José Emilio., 105, 115-116, 126
Bustos, Teófilo – Maestro Lakshmi., 262, 275-276, 286, 287, 288-289, 290, 293.

C

Caimari, L., 85, 89.
Cajal, Gerarda., 63.
Calveiro, P., 296, 317.
Campagne, F., 46-47, 49, 91, 120, 126.
Campos, I., 292.
Cano, Roberto., 53, 75.
Capdevila, Arturo., 74.
Cardano, Gerolamo, 67.
Cárdenas, L., 72-73-74-75, 80, 82, 84, 85, 90.
Cardoso, Jacira., 209.
Careseto, P., 51, 62, 89.

Carlos V., 10, 23, 47.
Carnino, S., 63, 88.
Caro Baroja, J., 50, 91, 92.
Carretero, A., 55, 95.
Carrington, Leonora., 13.
Carvalho, José Jorge., 133, 166,
Casares, Francisco., 74.
Casaús, Marta Elena., 197, 202.
Castro, Ángel Aníbal-Profesor Leo, 63.
Caviglia, Héctor., 306.
Cazzaniga, G.M., 92.
Cecchini, D., 83-84, 96.
Cervantes, Saavedra., 29.
Chambers, Ross., 35.
Chartier, Roger., 42-43, 95, 99, 108, 110, 114, 126.
Chaves, José Ricardo., 5, 7, 13, 19, 22, 66, 68, 91, 125-126, 167, 202, 301, 317, 346.
Chávez, F., 52-53, 85, 89.
Cherenzi, Omar., 237-238, 239, 243, 244, 257.
Cicerchia, R., 59, 95.
Clocllet da Silva, Ana Rosa., 229.
Coehlo, Paulo., 13.
Colombre, A., 48, 89.
Coluccio, F., 46-47-48, 52-53, 58, 63, 89.
Coluccio, M., 46, 63, 89.
Constant (Eliphas Levi), Adolphe Louis, 67, 69, 232, 301.
Correia-Rickli, Ralf., 213, 214, 215, 227.
Corsetti, Jean Paul., 37, 262, 292.
Costel de Mascheville (Vizconde de Cedaíor), Albert Raymond., 78.
Cot, Lorenzo., 123.
Coudert., A.P., 341.
Craemer, Ute., 210, 213.
Cresto, José., 83.
Crowley, Aleister, 26, 69, 239, 298, 301.
Curry, P., 23.

D

- d'Ascoli, Cecco, 67
- Darío, Rubén., 13, 77, 185.
- Darnton, Robert., 42, 68, 92, 95.
- Darwin, Charles., 70.
- Davies, O., 92.
- Dawson, Andy., 230.
- Daxelmüller, Ch., 67, 92.
- de Albano, Pietro.,67.
- de Barros, Adhemar., 306, 316.
- de Blecourt, W., 92.
- de Campos, Marcelo., 8, 20, 229, 258, 347.
- de Certeau, Michel, 32.
- de Espada, Justo., 74.
- de Flores, San José., 51.
- de Guaita, Stanislas., 69.
- de Herrera, Juan., 22, 47, 91.
- de la Cerda, María, 50.
- de la Lastra y Gordillo, Rosendo., 120.
- de la Peña Gil, Adolfo., 194-195-196.
- de la Plaza, Victorino., 75.
- de Laferrère, Gregorio., 76, 96.
- de Luca, C., 23.
- de Lucia, D., 71-72-73-74, 77-78-79, 89.
- de Martino, E., 115, 126.
- de Mendonça Jr, Francisco., 5, 7, 9-10, 16, 23, 25, 345.
- de Moraes, Wesley A., 214, 219, 222, 223, 227.
- de Perón, Eva- Evita, 85, 307, 313.
- de Perón, Isabel Martínez., 21, 83, 295. 306, 311.
- de Rosas, Juan Manuel., 47.
- de Saint Martín, Jean Claude.,68,78, 132.
- de Salzmann, Jean., 202, 203.
- de Santiago, Diego, 47, 22, 91.
- de Souza, Henrique José de., 18, 129-130-131,133, 139, 143, 159.
- de Urquiza, Justo José., 97, 118.

de Vilanova, Arnau., 67.
Dee, John., 47,67.
del Llano, Henri., 74.
Delgado Salazar, Ramiro., 272, 292.
della Mirándola, Picco, 47, 67.
della Porta, Gianbattista., 10, 67.
Demaria, José A., 56.
Denis, Léon., 234, 240, 301.
Di Stefano, Roberto., 120-121, 123, 126, 258.
Díaz, Vicente, 63.
Dieterle. B., 22.
Djurdjevic, Gordan, 41, 93, 341.
dos Santos, Cícero., 157.
Dosamantes, J., 240-241, 258.
Duque de Maura., 46, 9.
Duque Martinez, L.M., 23, 292-293.
Durand, Gilbert., 227.
Durandó, Juan José., 7, 17-18, 97-98-99-100-101-102-103-104-105-106-107-108-109-
110-111-112-113-114-115-116-117-118-119-120-121-122-123-124-125-126-127.
Durero, Alberto., 312.

E

Egg-Mottet, A., 98, 126.
Elina., 64
Encause (Papus), Gérard, 69, 77.
Engel, M., 22.
Estrada Orozco, L.M, 23, 292, 293.

F

Faivre, Antoine, 16-17-18-19-20-21,23, 25, 27, 37, 41-42, 92, 93, 94, 112, 126, 203,
258, 263, 265, 284, 292, 341, 342.
Familia Saladillo., 56.
Farberman, J., 45-46, 89.
Farthing, Geoffrey., 201, 203.
Feierstein, D., 309, 317.

Feinman, J.P., 83, 89.
Felipe II., 22,47, 91.
Fernández (Hermano Lalo), Hilario., 84.
Fernández, Leonor, 52
Ferreira, Antonio Castaño., 138, 139, 141, 145, 150, 166.
Ficino, Marsilio., 47, 67.
Field, Sidney., 192-193, 203.
Flamel, Nicolás., 67.
Flammarion, Camille., 240.
Fludd, Robert., 47,67.
Fogelman, P.A., 23-24.
Forni, F.,72-73-74-75,80, 82, 84, 85, 90.
Forshaw, P., 315.
Fortis, Antonio Carlos., 131-132, 166.
Foster, G.M., 49, 92.
Foucault, Michel., 31.
Fourier, Charles., 18, 98.
Franco, M. 296, 309, 318.

G

G., Blanca., 64.
Gaitán, Jorge Eliecer., 243.
García Belsunce, C., 55, 89.
García, J., 240, 242, 249, 258.
García-Alandete, Joaquín., 264, 267, 292.
Gargha Kuichines, V. M.- Julio Vizcaíno, 255, 262, 275-276-277, 278, 279, 281, 282, 286, 288, 290, 293.
Garro Mora de Gómez, Arnolda- Maestra Litelantes., 240, 242, 276, 279.
Garza Galindo, Agustín., 196.
Gasparini, J., 311.
Gasparini, Sandra., 298, 318.
Gautama, Sidarta., 147, 153, 156, 159-160-161-162, 181.
Geertz, C., 109-110, 126, 264, 292
Gelli, Licio., 307.
Gibran, Khalil., 312.

Gillespie, G., 22.
Giménez, Rosaura, 51.
Gleizer, Marcela., 292.
Godoy, C., 95.
Godwin., J., 76, 93,
Gómez Quijano, Manuel.,240.
Gómez Rodríguez, (Samael Aun Weor), Víctor Manuel., 20, 84, 239-240-241-242- 243,
249, 251, 254-255-256-257-258-259, 262, 268-269-270-271, 273-274-275-276-277-
278-279-280-281-282-283-284-285-286-287-288-289-290-291, 293, 348.
Gómez, Antonio., 74.
Goncalves, José Reginaldo., 166.
González, M.L., 22, 91, 126,
González de Favvre, M.E., 91.
González Pecotche (Raumsol), Carlos Bernardo., 81.
González, Jansen., 309, 311, 318.
Goodrick-Clarke, Nicholas., 230-231-232, 258, 303, 318.
Gorky, Máximo., 78.
Grajales, M., 235, 258.
Granada, D., 44-45-46-47-49-50, 55, 89.
Granholm, Kennet, 41, 88, 93, 342.
Grossato, A., 94.
Guenón, René., 69.
Guerrero, Carlos., 74.
Guerraño, A., 55, 56, 58, 89.
Guete, Casimiro., 255.
Gurdjieff, Georges I.,69, 93, 171, 202, 230.
Gutiérrez, L., 95.

H

Halperin Dongui, T., 59, 93, 95.
Hammer, O., 41, 203, 231, 342.
Hanegraaff, Wouter, 37, 41, 66-67, 112, 126, 230-231, 258, 292, 318, 341-342-343.
Hárkaly, Alexandre., 209.
Hartmann, Otto Julius., 206.
Hasler, Johann F. W., 10, 13, 20, 23, 229, 269, 273, 275-276, 292-293, 348.

Heindel, Max., 82, 232, 236, 300.
Herdersom, J., 258.
Hermana Agustina., 64.
Hermano Dominicano., 64.
Hermano Pancho., 64.
Hernández, José., 39, 74, 96.
Hernández, Maximiliano., 14.
Hernández, Rafael., 53, 74-75, 109.
Hervieu-Leger, D., 231, 258.
Hosbawm, E., 102, 127.
Hourcade, E., 95.
Huesis, Juan., 61, 70.
Huss, B., 94.

I

Ingenieros, José., 77.
Introvigne, Massimo., 230.
Iramáin, Elisa, 63.

J

Jatón, Luis., 106, 110-111, 124-125.
Jayakar, Pupul., 170, 176, 195, 203.
Jesús (Cristo), 22, 23, 62, 69, 72, 80, 91, 96, 102, 261, 271, 318.
Jijena, Sánchez., 49, 90.
Jinarajadasa, C., 173, 184, 186-187, 191-192, 196-197-198, 200-201, 203, 237-238.
Johnson K, Paul., 238.
Johnson, Lyndon B., 63.
Jonas, Hans., 267-268, 293.
Juan Pedro R., 64
Juárez Celman, Miguel., 56.
Jucker, Michael, 29, 37.

K

Kahn, D., 38,
Kahn, H., 313, 318.

Kardec, Allan- Hippolyte León Denizard Rivail., 69, 72, 74, 97, 106, 111, 112, 125, 132, 240, 301.

Kennedy, John F., 63.

Kennedy, Robert., 63.

Kilcher, A., 342.

Kingsford, Anna., 168.

Kippengberg, Hans Gerhard., 31, 38.

Klocker Restano, Á. M., 97, 127.

Knothe, Helen., 181.

König, P., 249, 259.

Krishnamurti, Jiddu, 19, 80, 157, 167-168-169-170-171-172-173-174-175, 177-178-179, 181, 182, 184-185-186-187-188, 190, 193, 194-195-196-197-198-199-200-201-202-203, 246, 259,

Krishnamurti, Nitya., 173.

Krumm-Heller, Arnold., 82, 83-84, 235, 237, 241, 244-245, 247, 249, 298, 300-301, 304, 318.

Kuttel, Matías., 103,125.

L

La Gouette., 101.

La Huerta, M., 257.

Lanz, Mariane., 207.

Lanz, Rudolf., 206, 207, 209, 213, 227.

Larraquy, Marcelo., 297-298-299-300, 307-308, 310-311, 312-313, 318.

Larrea López, Juan Félix., 186, 203.

Laurent, Jean-Pierre, 67, 70, 263.

Laurentus., 131, 138, 166.

Leadbeater, C. W., 132, 167-168, 170, 172-173-174-175-176-177-178-179, 184-185-186, 195, 198, 200-201, 238.

Lenin, Vladimir., 78.

Leone, M., 57-58, 90, 319.

Leroi, Alexander., 208.

Leroi, Rita., 208.

Levin, F., 296, 310, 318.

Lewis, Harvey Spencer., 232.

Livraga Rizzi, Jorge Ángel., 81.

Llull, Ramón., 67.
Lochrie, Karma, 29, 31-32-33, 38.
Logia Anael., 305-306, 316.
Lombroso, César., 117, 240.
Londoño Vega, P., 234, 259.
López Bellas, José Álvaro., 229, 293.
López Rega, José (El Brujo), 8, 14, 21, 40, 295-296-297-298-299-300-301-302-303-304-305-306-307-308, 310-311-312-313-314-315-316, 318.
López Rega, Norma., 299.
López, Hernán Facundo, 8, 10, 21, 23, 295.
López, José Eduardo, 57.
Loredo y Otaola de Subiza (Madre María), María Salomé., 55, 57, 58, 70, 90.
Löwith., 24.
Ludueña, G., 77, 85, 90.
Lugones, Leopoldo., 13, 39, 40, 73, 77, 96, 185.
Lurker, M., 313, 318.
Lutyens, Lady Emily., 179.
Lutyens, Mary., 195, 197.

M

M., José., 63.
Mac Gregor Mathers, Samuel L., 69.
Macagno, L., 51, 90.
Madame Claudine, 62.
Madame Lucy., 63.
Madero, Francisco I., 14.
Madre Nicomedes., 64.
Maestro Paoli., 63.
Magalhaes, Marcolino., 133.
Magarinos, Domingos., 160.
Magnani, José Guilherme Cantor., 113, 166.
Mahle, Ernst., 207.
Maidana, W.D., 97-98, 100, 102-103-104-105-106-107, 109-112-113-114-115-117, 120-121-122-123, 126.
Maier, Michael., 10.

Maitland, Edward., 168.
Mallimaci, F., 72-73-74-75, 80, 82, 84-85, 90.
Mariño, Cosme., 74-75-76-77, 96.
Martines de Pasqualis, Joachim., 232.
Martínez Pereda, J., 72, 92.
Martinez Rodrigues, Ramón., 234.
Martínez, Tomás Eloy., 296, 305.
Massera, Juan., 115, 117.
Massera, Pedro., 125.
Massioti, Benjamín (Décimo Abater), 62.
Mathripragada, A., 92.
Maurici., 56, 57-58.
Maynadé, Ramón., 187, 203.
Medina Barranco, Jorge Eduardo., 286.
Medina Vizcaino, Julio- (Maestro Gargha Kuichines), 239, 243, 293.
Mendelevich., P., 83, 90.
Merlo, Vicente., 269-270, 293.
Mesmer, Franz Antón., 68.
Mexia, Pedro., 10, 23, 318.
Milan, F. Angeli., 95.
Milanesi, Flavio., 208.
Milanesi, Marilda., 208.
Miller, David A., 32.
Mitre, Bartlomé., 53, 109.
Moisés., 22-23-91, 142, 300.
Molina, G., 235, 259.
Montenegro, Pedra., 51.
Moog, Viana., 215.
Morel, Marco., 132, 166.
Moss, K.C., 37.
Müller, Frederico., 209.

N

N. H., Pedro., 64.
Nalé Roxlo, Conrado., 74.

Nario, H., 51, 90.
Neddleman, Jacob, 21.
Nervo, Amado., 13, 185, 235, 347.
Neumayer, Maximo., 237.
Nietzsche, Friedrich., 217, 219, 227.
Niola, Vicente., 121-122.
Norton, Thomas, 67
Novoa, Filadelfo (Sabaoth), 255.
Novoa., 58.
Núñez, Lucio., 64.

O

Obispo Achaval., 76.
Ocampo, Victoria., 191.
Olcott, Henry Steel, 73, 162, 174, 186, 238.
Ortelli, R., 47, 49-50-51-52-53, 55, 57, 59, 61-62, 64, 90.
Ortiz Basualdo., 53.
Ortiz, Frutos., 47, 90.
Ortiz, Renato., 214, 227,
Osorio de Banegas, Bárbara Esmeralda, 64.
Oszlak, O., 59, 96.

P

Padre Nicolás, 64.
Palacios Acosta, Luis Bernardo (Maestro Thot Moisés), 276, 283, 293.
Palacios, Alfredo., 77,
Palacios, Luis., 84,
Palacios, M., 235, 243, 259.
Palma, N., 64, 91.
Paracelso, 67
Pasi, Marco., 41, 68, 82, 92, 94, 301, 318, 342.
Payret, Alejo., 75.
Paz, Máximo, 53, 109.
Pellegrini, Carlos., 56, 74, 118.
Pepa Manca., 63.

Perdiguero, E. 47, 49, 92.
Pérez de Nucci, A., 47, 90
Pérez Montfort, R., 301, 318.
Pérez, Jacinto., 110.
Perón, Alverico., 74.
Perón, Juan Domingo., 14, 89, 295, 297, 306-307, 309-310, 312-313, 315-316, 317.
Persello, A., 88.
Pijneburg, J., 92.
Pijol, S., 318.
Pinedo, J., 83-84, 96
Pirovano., 76.
Pittet, Emma., 103.
Plácido, Daniel, 7, 19, 205, 347.
Portal, Eugenio., 80.
Portal, Pedro Basilio., 80.
Postel, Guillermo, 67
Pozzi, P., 310, 318.
Prevot Schapira, M., 59, 96.
Prieto, Hector., 83.
Profesor Julián, 63
Profeta Jonas., 255.
Prokofieff, S.O., 224, 227.
Pommés, Manuel, 55
Propato, Francisco., 81.
Puiggari, Miguel., 75.

Q

Quereilhac, Soledad., 77, 90, 298, 319.
Quiroga, Facundo, 45, 47-48, 52, 56, 57, 90.

R

R., Juan Pedro., 64.
Rajagopal Sloss, Radha, 195.
Rajagopal, D., 191, 194-195
Rajagopal, Rosalind., 195.
Ram, Sri., 198-199-200-201.

Ramat, Antonio., 124.
Ramos Mejía, José María., 75.
Rasputín, 62
Ratier, H., 51-52-53, 56, 58, 90.
Ravindra, R., 202, 203.
Rebaudi., 76.
Reibel., 117.
Rendón, Luz Ángela., 274, 293.
Requiao, Teofredo., 133.
Restrepo, Giovanni., 271, 293.
Reuchlin, Juan., 67
Reynard, Alfredo., 75.
Ribaudi, Ovidio., 75.
Rifard, Pierre., 231.
Rivero, Francisco, 51
Roa Sierra, Juan., 243.
Roberts, J., 234, 259.
Roca, Julio Argentino, 52, 56, 75, 109, 116-117.
Rodrigo, Celestino., 311, 317.
Rodríguez de Gómez, Francisca., 240.
Rojas Romero, Israel, 235-236-237-238-239, 241, 244, 247, 258, 298.
Rojas, Ricardo, 73, 90
Rolland, Agustín., 74.
Romero Cortez, Rafael., 239, 243, 255.
Romero, L.A., 95-96.
Rosa., 64.
Roso de Luna, Mario., 146, 163.
Ross, Joseph., 169, 182-183, 184, 191, 193-194, 196-197, 203.
Roux, R., 233, 259.
Ruchonnet, Louis., 118.
Rypley, Georges., 67.

S

Saborit, Jaime., 75.
Sáenz Valiente., 75.
Safford, F., 234-235, 243 259.

Sagarna, Antonio., 117.
Saint-Yves d'Alveydre, Alexandre., 68.
Salierno, Mario., 85.
Sampedro, Francisco., 265-266, 293.
San Francisco., 51.
San Juan., 51.
Sánchez, Jimena, 48-49, 90.
Sanders, C., 234, 259.
Sandino, Augusto César, 14.
Santamaría., D., 70,73, 76, 79, 81, 90, 319.
Santo Domingo., 51.
Sarlo, Beatriz, 59, 96, 298-299, 319.
Scarnicchia, Ángel., 74.
Schmidt, Gudrun., 208
Schmidt, Joachim., 209.
Schmidt, Melanie., 207,
Schmidt, Pedro., 208, 209.213.
Schmit, R., 119, 127.
Schüller, Govert., 201, 203.
Sedgwick, Eve.,32.
Seixas, Raul, 26, 37-38.
Sendra, Salvador., 188, 190, 198-199, 203.
Senillosa, Felipe., 75-76-77.
Serie, Pedro., 75.
Servetto, A., 309, 319.
Setzer, Sonia., 211, 212.
Setzer, Valdemar W., 211, 212, 226-227.
Sheva, Julita, 62.
Shiaffino, G., 47-48, 89.
Shorcke, C., 43, 95.
Sierra, Francisco (Pancho Sierra) 51, 52-53-54, 56-57, 70,75, 85, 89, 108, 109, 110-111, 118-119.
Silva, Eliane Moura., 166.
Silva, F.S., 38.
Simmel, Georg., 31.

Sixel, Bernardo T., 213-214-215-216-217-218, 221-222, 227.
Slade, Henry., 74.
Sodré, Muniz., 140, 166.
Solané, Gerónimo, 51,70, 88, 110-111, 119-120.
Solar, Xul., 13.
Sorondo, Alejandro.,73, 77.
Stanihurst, Richard, 22, 47, 91.
Staudenmaier, P., 82, 92.
Steiner, Rudolf., 69, 82, 168, 177, 205-206-207, 209-210-211, 214, 218, 223-224-225-226-227-228.
Stewart, P., 309, 319.
Strathern, A., 309, 319.
Stroumsa, Guy G, 31, 37, 38.
Strousa, 31.
Subiza, Aniceto,56.
Subuh, Bapak., 254.
Svampa, Maristella., 307, 310, 319.
Swedenborg, Emmanuel.,68.

T

Tagore, Rabindranath., 191.
Tahuil. M., 209, 255, 259.
Taiana, Jorge., 83.
Taimni, I. K., 200.
Tamayo Jaramillo, Carolina María., 8, 13, 20, 23, 229, 261, 275-276, 293, 347.
Thompson, E., 122, 127.
Tillet, Gregory., 172.
Tinoco, Federico, 14.
Tirado, A., 259.
Toncheva, S., 226, 228.
Torrado, S., 59, 69.
Torres Ugarriza, Jorge., 190,
Torres, A., 318.
Trilling, Lionel, 164, 166.
Trincado, Joaquín., 77, 96.

Trindade, Liane Maria Sálvia., 133, 166.

Trithemius -Tritemio, I., 10, 67.

Trotsky, León., 78.

U

Ugarte, Antonio., 74.

Ulloa, Raimunda., 51.

Urien, Julio César., 306.

V

Valencia, David., 254, 255.

Valenzuela, Luisa., 295-296, 319.

Vallejo, V., 233, 259.

Van der Broek, Roelof., 41, 94, 112, 126, 342.

Van Manen, Johan., 173, 175.

Varo, Remedios., 13.

Vaugan, Thomas, 10, 22, 47, 91.

Vélez, Federico., 266, 294.

Vellozo, Dario., 131.

Verluis, Arthur., 41, 265, 267, 294.

Vernaz. C., 98, 100-101-102, 106, 111, 118, 124, 127.

Vernon, R., 172, 174, 176, 179, 181-182, 195, 202-203.

Vicenzo, Giovanni., 22, 47, 91.

Victorica, Benjamín., 117.

Vidal, Sebastião Vieira., 132, 135, 136, 143, 151-152, 166.

Villafuerte, C., 46, 91.

Villalba, Mariano, 7, 10, 17, 18, 23-24, 97, 346.

Villena, Enrique., 10, 22-23-24.

Vivante, A., 64, 91.

von Baader, Franz., 68.

von Eckartshausen, Karl, 68.

von Stuckrad, K., 41, 70, 93, 94, 95, 341, 343.

Voss, Angela., 23.

Voss, Karen, 41-42, 93, 341.

W

- Warburg, Aby., 303.
Weber, Max., 109-110, 127, 260.
Welburn, A., 226, 228.
Wescott, William Wynn., 69.
Wessinger, Catherine., 169, 203.
Wilber, Ken., 226, 228.
Wilder, Eduardo., 57.
William, R., 122, 127.
Williams, S. Lloyd., 203.
Wolf, Alberto., 249.
Wood, Ernest., 173, 175, 183, 186.
Wuidar, L., 302, 319.

Y

- Yagüe, Francisco, 62.
Yates, Frances, 41-42, 94, 231, 260, 342.
Yogi Ramacharaka (W. W. Atkinson), 159.
Yrigoyen, Hipólito., 56, 58.

Z

- Zeno, Lelio., 78.
Zirkoff, Boris de., 200.
Zocatelli, Pierluigi, 41, 92, 95, 230, 241, 260.

Bibliografía

- Asprem, E. (2014). "Beyond the West: Towards a new comparativism in the Study of Western Esotericism", *Correspondences*, vol. 2, n° 1, pp. 3-33.
- Bogdan, H. (2010). "New Perspectives on Western Esotericism", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 13, n° 3, pp. 97-105.
- . (2012). "Modern western magic", *Aries*, n° 12, pp. 1-16.
- Bogdan, H. y Djurdjevic, G. (eds.) (2013). *Occultism in a Global Perspective*. Durham, Acumen.
- Coudert, A. P. (2009). "From 'the Hermetic Tradition' to 'Western Esotericism't", en Hanegraaff, W. y Pijnenburg, J. (eds.), *Hermes in the Academy*, pp. 117-123. Amsterdam University Press.
- Faivre, A. (1986). *Accés de l'ésotérisme occidental*. Gallimard, París.
- . (2006). "Kocku von Stuckrad et la notion d' esoterisme", *Aries*, vol. VI, n° 2, pp. 205-214.
- Faivre, A. y Voss, C. (1995). "Western Esoteriscim and the Science of Religions", *Numen*, vol. 42, n° 1, pp. 48-77.
- Forshaw, P. (2015). "The Occult Middle Ages", en Partridge, Ch. (ed.), *The Occult World*, pp. 34-48. London - New York, Routledge.

Granholm, K. (2008). "Post-secular Esotericism? Some reflections on the transformation of Esotericism", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, n° 20, pp. 50-67.

———. (2014). *Dark Enlightenment. The historical, sociological and discursive contexts of contemporary esoteric magic*. Leiden - Boston, Brill.

Hammer, O. (2013). "Deconstructing 'Western Esotericism': on Wouter Hanegraaff's *Esotericism and the Academy*", *Religion*, vol. 43, n° 2, pp. 241-251.

Hanegraaff, W. (1998). "The birth of a discipline", en Faivre, A. y Hanegraaff, W., *Western Esotericism and the Science of Religion*, pp. 7-17. Peeters.

———. (2001). "Beyond the Yates Paradigm: The study of western esotericism between counterculture and new complexity", en *Aries*, vol. 1, n° 1, pp. 5-37.

———. (2003). "How magic survived the disenchantment of the world", *Religion*, n° 33, pp. 357-380.

———. (2005). "Forbidden Knowledge. Anti-Esoteric Polemics and Academic Research", *Aries*, vol. V, n° 2, pp. 225-254.

———. (2013a). "The notion of 'Occult Sciences' in the wake of Enlightenment", en Neugebauer, M., Wolk, R. G. y Meumann, M. (eds.), *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, pp. 1-24. Berlín - Boston, Walter de Gruyter.

———. (2013b). "The power of ideas: esotericism, historicism, and the limits of discourse", *Religion*, vol. 43, n° 2, pp. 252-273.

Hanegraaff, W., Faivre, A., Van der Broek, R., Brach, J. P. (2006). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden - Boston, Brill.

Kilcher, A. (ed.) (2010). *Constructing tradition. Means and myths of transmission in Western Esotericism*. Leiden - Boston, Brill.

Laurant, J. (2000 [1992]). "Características generales del esoterismo en el siglo XIX", en Faivre, A. y Needleman, J. (comps.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*, pp. 369-382. Buenos Aires, Paidós.

Pasi, M. (2008). "Il problema della definizione dell' esoterismo: analisi critica e proposte per la ricerca futura", en Grossato, A., *Forme e correnti dell' esoterismo occidentale*, pp. 205-228. Milano, Medusa.

———. (2009). "The Modernity of Occultism: reflections on some crucial aspects", en Hanegraaff, W. y Pijnenburg, J., *Hermes in the Academy. Ten years study of*

- Western Esotericism at the University of Amsterdam*, pp. 59-74. Netherlands, Amsterdam University Press.
- . (2013). "The problems of rejected knowledge: thoughts on Wouter Hanegraaff's *Esotericism and the Academy*", *Religion*, vol. 43, n° 2, pp. 201-212.
- Versluis, A. (2002). "What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism", *Esoterica*, n° IV, pp. 1-15.
- . (2003). "What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism", *Esoterica*, n° V, pp. 27-40.
- Von Stuckrad, K. (2005). *Western Esotericism: a brief history of secret knowledge*. United Kindom, Equinox.
- . (2005). "Western esotericism: towards and integrative model of interpretation", *Religión*, n° 35, pp. 7-97.

Los autores

Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior

Possui graduação em História pela Universidade Federal de Minas Gerais, mestrado e doutorado em História e Culturas Políticas pela mesma universidade, com a realização de estágio sanduíche na Université Paris-Est Créteil. Tem experiência em pesquisa em História, com ênfase em História Medieval, História do Renascimento, História do Esoterismo e História Política. Também é membro do LEME - Laboratório de Estudos Medievais, bem como da Associação Brasileira de Estudos Medievais e da European Society for the Study of Western Esotericism. Atualmente é de diretor assistente do *Studia Hermetica Journal*.

Juan Pablo Bubello

Doctor en historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente e investigador de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Profesor invitado para dictar conferencias, seminarios y cursos —de grado, posgrado y extensión— sobre la historia del esoterismo occidental en la Universidad Nacional de Rosario, Universidad Federal de Minas Gerais, Universidad Federal de Goiás, Universidad Nacional Autónoma de

México y Universidad de Costa Rica. Además de artículos en revistas especializadas, capítulos de libros y reseñas, es autor de *Historia del Esoterismo en Argentina* (2010).

Mariano Villalba

Profesor y licenciado en historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente es maestrando en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. Se ha desempeñado como docente ayudante en seminarios y cursos de extensión sobre la historia del esoterismo en la UBA y ha participado y participa en proyectos de investigación, congresos, jornadas y simposios nacionales e internacionales.

Marcelo Vidaurre Archanjo

Mestre em Sociologia e Doutor em Antropologia Cultural pela PPGSA da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É pesquisador independente, vinculado aos seguintes grupos de pesquisa: Marginalised and Endangered Worldviews Study Centre at University College Cork (Ireland); Grupo de Pesquisa CNPQ: Núcleo de Estudos das Religiosidades Populares, Programa de Pós-Graduação em Antropologia —Universidade Federal de Pernambuco e ISASR (Irish Society for the Academic Study of Religions)—. Foi Pesquisador Visitante no Departamento de Estudos de Religiões da University College Cork. Seu interesse de pesquisa é o campo religioso brasileiro com especial interesse para a religiosidade Afro-Brasileira e o Esoterismo Ocidental Contemporâneo no Brasil. Autor do livro *Ex-Occidente Lux: Sociabilidade e Subjetivação em um Colégio Iniciático* (2006), resultado de seus pesquisas antropológicas sobre a *Sociedade Brasileira de Eubiose*.

José Ricardo Chaves

Doctor en literatura comparada por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigador del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas y docente en el Posgrado en Letras de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Entre sus libros están: *Los hijos de Cibeles. Cultura y sexualidad en la literatura de fin del siglo XIX* (1997), *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica* (2005) y *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX* (2013). También ha elaborado diversas antologías entre las que destacan *El castillo de lo inconsciente. Antología de literatura fantástica de Amado Nervo* (2000), *La leyenda de Buda en la literatura hispanoamericana* (2011) y *Voces de la Sirena. Antología de literatura fantástica de Costa Rica* (2012).

Daniel R. Placido

Bacharel é Licenciado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Foi professor na rede pública de educação do estado de São Paulo. É Professor na rede particular de educação do estado de São Paulo, cursando Especialização em História Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É participante do "Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica e Judaica" da Universidade Federal de São Paulo.

Marcelo Leandro de Campos

Historiador é Mestrando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Atualmente pesquisa sobre a obra do esoterista colombiano Samael Aun Weor, a partir de uma aboedagem histórico-cultural, intitulada *Secularização, Modernidade e as metamorfoses do Sagrado: a Gnose de Samael Aun Weor*, com patrocínio da CAPES (Ministério da Educação, Brasil).

Carolina María Tamayo Jaramillo

Investigadora independiente. Antropóloga de la Universidad de Antioquia. Miembro del grupo de investigación "Religión, Cultura y Sociedad", Universidad de Antioquia. Colaboradora del proyecto de Investigación "Pluralismo religioso en el Centro de Medellín", en el cual participó en la escritura del guión para la exposición "Ciudad Plural: calendario, diversidad y espiritualidades" (2014). Su trabajo académico se ha centrado en las organi-

zaciones gnósticas de Víctor Manuel Gómez Rodríguez en Colombia, especialmente, en las facciones más representativas de este grupo en la ciudad de Medellín.

Johann F. W. Hasler

Doctor en música de la Universidad de Newcastle (Inglaterra) y profesor vinculado al Departamento de Música de la Universidad de Antioquia. Compositor y musicólogo. Catedrático de diversos cursos en los departamentos de Historia, Antropología y Teatro en la Universidad de Antioquia. Se desempeña también como coordinador del grupo de investigación “Artes y Modelos de Pensamiento” de la Facultad de Artes y encabeza la línea de investigación “esoterismos y otras espiritualidades mágicas” del grupo “Religión, Cultura y Sociedad” en la misma universidad. Su área de investigación se centra en la historia de la teoría musical y del esoterismo occidental, y las zonas de confluencia de ambas, expresada en la tradición teórica conocida como “música especulativa”. Ha dirigido trabajos de grado de doctorado, maestría y pregrado en torno a estos temas.

Hernán Facundo López

Profesor y licenciado en historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Actualmente es miembro de proyecto de investigación UBACyT (UBA) y de proyecto de investigación PRI en el Programa de Reconocimiento Institucional de Equipos de Investigación (FFyL-UBA). Ha publicado diversos artículos y capítulos de libros sobre temáticas esotéricas desde el punto de vista histórico-cultural. Se ha desempeñado como docente ayudante en seminarios y cursos de extensión sobre la historia del esoterismo en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA)..