



El esoterismo occidental en Iberoamérica (siglos XVI-XX)

Tomo 1

Juan Bubello y Marco Pasi (compiladores)

Autores: Juan Bubello, José Vieira Leitão, Marcos José Diniz Silva,
José Ricardo Chaves, Jerónimo Pizarro.



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

**El esoterismo occidental
en Iberoamérica (siglos XVI-XX) | Tomo 1**

El esoterismo occidental en Iberoamérica (siglos XVI-XX)

Tomo 1

Compiladores Juan Bubello y Marco Pasi



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano
Ricardo Manetti

Vicedecano
Graciela Morgade

Secretario General
Jorge Gugliotta

**Secretaría de Extensión
Universitaria y Bienestar
Estudiantil**
Ivanna Petz

**Secretaría de Asuntos
Académicos**
Sofía Thisted

Secretaría de Posgrado
Claudia D'Amico

Secretario de Investigación
Jerónimo Ledesma

**Secretario de Hacienda
y Administración**
Leandro Iglesias

**Secretario de Hábitat
e Infraestructura**
Nicolás Escobari

**Secretario
de Transferencia
y Relaciones
Interinstitucionales
e Internacionales**
Martín González

**Subsecretaria de Políticas
de Género y Diversidad**
Ana Laura Martín

**Subsecretaria de Políticas
Ambientales**
Jorge Blanco

**Subsecretaria
de Bibliotecas**
María Rosa Mostaccio

**Subsecretario
de Publicaciones**
Matías Cordero

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

**Directora
de Imprenta**
Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colectión Saberes



ISBN 978-631-6597-41-0

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606 int. 213 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

El esoterismo occidental en Iberoamérica siglos XVI-XX : tomo 1 / Juan Bubello
... [et al.] ; Coordinación general de Juan Bubello ; Marco Pasi. - 1a ed. -
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y
Letras, Universidad de Buenos Aires, 2025.

v. 1, 333 p. ; 21 x 14 cm.

ISBN 978-631-6597-41-0

1. Esoterismo. I. Bubello, Juan II. Bubello, Juan, coord. III. Pasi, Marco, coord.
CDD 158.1

Agradecimientos

Este libro es fruto de la labor de colegas oriundos de diversas latitudes: Marco Pasi (University of Amsterdam, Países Bajos) apoyó entusiastamente el proyecto desde el primer momento, al que se sumaron Mark Sedgwick (Aarhus University, Dinamarca), Steven Joseph Engler (Mount Royal University, Canadá), José Ricardo Chaves (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Jerónimo Pizarro (Universidad de Los Andes, Colombia), Francisco Santos Silva (Instituto Universitário de Lisboa, Portugal), Boris Matías Grinchpun (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Guadalupe Antonia Domínguez Márquez (Universidad Nacional Autónoma de México, México), José Vieira Leitão (Universidade de Coimbra, Portugal) y Marcos José Diniz Silva (Universidade Estadual do Ceará, Brasil). Tampoco hubiese sido posible sin ayuda en el proceso de traducción (brindada generosamente por Juan Torres Aimú, Paula Ayelén Bolano y Marina Assanelli), la minuciosa labor de edición y corrección de estilo de Gabriela Presentado, o sin las orientaciones de Matías Cordo (quien, desde la Subsecretaría de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, proveyó el necesario *saber hacer* imprescindible de toda empresa editorial). A todos, mi gratitud.

Por último, dedico este libro a mis hijos, Lautaro, Lila y Ana (y a mi hijo Camilo *in memoriam*): *quattuor magna lumina* de mis pasos por los senderos de la Vida.

Juan Bubello,
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS,
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES.
NOVIEMBRE, 2024.

Índice

Introducción	11
El esoterismo occidental en Iberoamérica (siglos XVI al XX). Objeto, límites, antecedentes, periodización y método histórico- difusionista. <i>Excursus</i> previo: transhistoriedad, colonialismo intelectual, esoterismo, Global History, anacronismo histórico <i>Juan Bubello</i>	
Capítulo 1	
Difusión ultramarina de libros esotérico-occidentales desde España hacia sus colonias en América (siglos XVI-XVIII)	55
<i>Juan Bubello</i>	
Chapter II	
"The City at the Border of Heaven and Hell: Modern portuguese urban magical practice and its contemporary manifestations"	121
<i>José Vieira Leitão</i>	
Capítulo 2	
La ciudad en la frontera del Cielo y el Infierno: Práctica mágica urbana portuguesa moderna y sus manifestaciones contemporáneas	163
<i>José Vieira Leitão</i>	

Capítulo 3

Ocultismo e Teosofia no <i>Reformador</i> : da aliança espiritualista à condenação no Espiritismo brasileiro (1883-1899)	207
<i>Marcos José Diniz Silva</i>	

Capítulo 4

Recepción del tarot (egipcio)	
en América Latina durante el siglo XX	249
<i>José Ricardo Chaves</i>	

Capítulo 5

Pessoa, esoterismo e iniciación	297
<i>Jerónimo Pizarro</i>	

Sobre los autores	331
--------------------------	-----

Introducción

El esoterismo occidental en Iberoamérica (siglos XVI al XX). Objeto, límites, antecedentes, periodización y método histórico-difusionista. *Excursus* previo: transhistoriedad, colonialismo intelectual, esoterismo, Global History, anacronismo histórico

Juan Bubello

El objeto de este libro, integrado por dos tomos, es la historia del *esoterismo occidental* en la Iberoamérica de los siglos XVI-XX.¹

Sabemos que, hace una década, comenzó a criticarse la pertinencia del concepto *esoterismo* seguido de su precisión terminológica *occidental* (Granholm, 2013: 17-36; Asprem, 2014: 3-33); y que este concepto de *esoterismo occidental* fue puesto en debate en el último trienio por un grupo de jóvenes colegas que se mostraron a favor de su sustitución por el de *esoterismo* (sin más) —pues la *expansión de los horizontes* hacia otros territorios culturales y geográficos, los nuevos tópicos, áreas de investigación y disciplinas, así como también los peligros que implicarían una *automarginalización* y *autoaislamiento* académicos, ameritarían abandonar la especificación ‘*occidental*’ (la cual sería un obstáculo para la propagación de nuestro campo y reproduciría una narrativa *eurocéntrica*)— y

1 Este libro se inscribe y fue financiado dentro del proyecto FILOCyT 2022-2024 “Esoterismo y política en las cortes europeo-occidentales del siglo XVI: conflictos, apologías, persecuciones, protecciones y mecenazgos”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (aprobado por Res. CD. 631/2022). Cód. FC22-066 (Dir. Dr. Juan Bubello).

en pos de un enfoque *no-difusionista* (Asprem y Strube, 2021: 241-251) anclada en la *Global Religious History* (Strube, 2021: 45-66; Strube, 2023: 1-24) o directamente la *Global History* (Villalba, 2021: 104; Asprem y Strube, 2021: 241-251) —que incluyese los aportes de los enfoques poscoloniales, decoloniales y de la perspectiva de género—.

Esa propuesta merece toda su atención y debe ser pensada —lo está siendo actualmente— en sus partes constitutivas por nuestra comunidad de especialistas. De hecho, ya se introdujo la cuestión de los problemas que atañen a la traducción lingüística (Hanegraaff y Mukhopadhyay, 2023: 1-30).

Pero para adentrarnos en el estudio de las fuentes históricas relativas a las prácticas, las representaciones, los agentes, los objetos y los discursos atinentes a un marco históricamente situado, esto es, la *Iberoamérica* de los siglos XVI al XX, optamos aquí por el concepto de *esoterismo occidental* (Faivre, 1992; 1994); y, entre los métodos de abordaje vigentes en nuestro campo (Asprem, 2014: 3-33; Crockford y Asprem, 2018: 1-23) acudimos al enfoque histórico-difusionista (Hanegraaff, 2015: 86; Pasi, 2016: 143-144; Bubello, 2017a: 39).

Esta elección merece un *excursus* sobre tres peligros metodológicos que sí deseamos apuntar dentro de los debates actuales brevemente resumidos *ut supra* y con miras a sus eventuales desarrollos futuros: *transhistoriedad*, *colonialismo intelectual* y *anacronismo histórico*.

Centrémonos en un objeto lindante y cronológicamente anterior al que abordamos en este libro, es decir, las complejas y extendidas sociedades-culturas nativas que habitaban (lo que ahora llamamos) ‘*América*’, antes de la invasión

européa iniciada a fin del siglo XV. Si este objeto fue abordado por copiosa bibliografía que estudió sus múltiples aristas —desde la historia económica, social, política, cultural, religiosa (e incluso recibió atención de otras disciplinas como la arqueología, antropología, etcétera)—, nos preguntamos: ¿puede entonces nuestra comunidad de especialistas incluir a los agentes, las prácticas y las representaciones culturales de, por caso, los ‘*aztecas*’ en su ‘*Tenochtitlán*’ (hasta circa 1492-1521) en nuestro campo de estudios sobre el *esoterismo occidental*, o, quizás, ha de intervenirse intelectualmente en términos de *esoterismo* (a secas) desde la *Global History*?

La categoría faivriana no solo permitió hacer visible el profundo conflicto que tenemos quienes defendemos enfoques *historicistas* respecto a miradas *religionistas* (Hanegraaff, 2016: 166; Bubello, 2020: 228-250); sino que además nos previno de sucumbir en abordajes *transhistóricos* (Hanegraaff, 2015: 58). Así, en primer término, enfatizamos que desde el momento en que eventualmente se pretenda usar una herramienta intelectual cuyo fin (era y) es estudiar una de las “especificidades” de la tradición *occidental*,² para aplicarla ‘*vis faciens*’ a las sociedades-culturas originarias que estuvieron ajenas a ella al menos hasta fines del siglo XV³ (sean *aztecas* o cualquiera de los otros grupos nativos, desde los *Chichimēkatl*

2 Coincidimos con Hanegraaff cuando precisó que “[...] To avoid any confusion [...] it should be clear that the adjective ‘Western’ is not understood here as a qualifier within a larger field, demarcating the occidental section of some general world-wide ‘esotericism’. On the contrary, it is meant to highlight the specificity of esotericism understood as an inherently Western domain of research, in contrast to globalizing or universalizing understandings of the term” [(...) Para evitar cualquier confusión (...) debe quedar claro que el adjetivo ‘occidental’ no se entiende aquí como un calificativo dentro de un campo más amplio, demarcando la sección occidental de algún ‘esoterismo’ general a nivel mundial. Por el contrario, pretende resaltar la especificidad del esoterismo entendido como un dominio de investigación inherentemente occidental, en contraste con las interpretaciones globalizadoras o universalizadoras del término]. (2013: 15, traducción propia).

3 Nos referimos a este umbral temporal pues las exploraciones y asentamientos de pueblos nórdicos en las regiones del noroeste de América del Norte, datadas entre los siglos X y XII

al norte hasta los *Selk'nam* del extremo sur en lo que actualmente se denomina *Tierra del Fuego*) el análisis histórico caerá inexorablemente dentro del abismo de la transhistoricidad. Por eso ya enfatizamos que, al concordar...

[...] 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', [...] las prácticas y representaciones autóctonas americanas '*antes de la Conquista*' no pertenecen al 'esoterismo occidental': es un '*otro cultural*' totalmente ajeno [...]. (*Cursiva original*; Bubello, 2017a: 43, n. 7; 2020: 226; 2021a: 165, n. 5)

Pero citemos a nuestro colega José R. Chaves, quien advirtió el segundo problema metodológico:

[...] el término esoterismo solo es aplicable en *stricto sensu* [...] en América, solo después de la llegada de los europeos. No habría, pues, un esoterismo prehispánico, por lo que, para hablar de prácticas y discursos más o menos equivalentes en las culturas originarias, habría primero que reflexionar y quizás generar otras categorías respetuosas de sus particularidades (sobre una base histórica, antropológica y lingüística), y no aplicar un concepto occidental a secas, con base en datos parciales y descontextualizados, en un acto de colonialismo intelectual. (2015: 125)

Ahora bien, si este objeto preciso del lapso precolonial americano no es susceptible de ser abordado merced al

(demostradas por investigaciones históricas y arqueológicas), no generaron desde ese momento —cómo se sabe— una invasión y conquista europea generalizada de todo el continente.

clásico concepto faivriano so pena de caer en la *transhistoriedad* o en un acto de *colonialismo intelectual*; veamos, en tercer término, si puede serlo merced al concepto de *esoterismo* desde la *Global History*.

La *historia global* fue caracterizada como un tipo de *enfoque* histórico (nacido en ciertos círculos académicos angloamericanos desde 2001 con el desarrollo de la llamada “*globalización*”) para pensar interconexiones, entrelazamientos relacionales e influencias recíprocas a escala transnacional, suprarregional e incluso mundial, superando lo que se tildó insistentemente como las “*antiguas*” miradas “*eurocéntricas*” o “*nacionales*” del siglo XX (Conrad, 2016: 1-16). Pese a este gran esfuerzo de definición, señalaremos que a la fecha no existe consenso entre los propios colegas que defienden esta “*historia global*” sobre su objeto, método, antecedentes, etcétera (y los intensos debates entre ellos persisten).⁴

Pero, incluso más allá de este problema puntual, ese enfoque histórico tampoco sería idóneo en nuestro campo para abordar un (eventual) *esoterismo* (a secas) de los pueblos originarios americanos en el marco temporal *previo a 1492*: sencillamente, porque la interconexión histórica (económica, política, social, demográfica, material, cultural, religiosa, lingüística, etcétera) entre nativos de América y oriundos de Europa no se habrá establecido sino hasta *después* de esa fecha.

4 Uno de sus principales cultores, desde la Universidad de Princeton, ha subrayado que la “[...] logic of global history tended to dwell on integration and concord, rather than disintegration and discord” [La lógica de la historia global tendía a centrarse en la integración y la concordia, más que en la desintegración y la discordia] (Adelman, 2017, traducción propia); mientras que otros dos, desde el Colegio de México, reconocieron que aunque “el número de publicaciones al respecto crece sin cesar, y contamos ya con algunas revistas especializadas [...] no hay ningún acuerdo sobre cómo definir la historia global, ni precisar el campo que abarca o la metodología que requiere” (Hausberger y Pani, 2018: 177-178). Incluso se reconoció (con valorable franqueza) que la “[...] global history is a charismatic field [but] it is small and weak” [La historia global es un campo carismático [pero] es pequeño y débil] (Drayton y Motadel, 2018: 8, traducción propia).

Entonces, como este hito es fundamental y resulta innegable para cualquier análisis histórico,⁵ el énfasis en el “factor espacial” que trae el enfoque de la *historia global* cederá ante la impronta del “factor tiempo” (la diacronía) o caerá en un grosero anacronismo metodológicamente inaceptable.

-
- 5 Esta ineludible marca temporal fue también calibrada, por caso, incluso por latinoamericanistas e indigenistas interesados en relacionar sus respectivos objetos con la *Historia Global*. Pongamos dos ejemplos, entre tantos. Desde la Universidad de Bristol, el latinoamericanista Matthew Brown señaló, en el propio *Journal of Global History*, que para definir una “Global history of Latin America”, debía comprenderse que: “[...] The first key period in which Latin America influenced and shaped global history is the well-known Columbian exchange from around 1500. Ever since the residents of the islands of the Caribbean observed the arrival of Christopher Columbus’ ships in 1492, Latin America has participated in global crises and international commercial, political, and social networks. Columbus’ arrival began the exchange of products, peoples, and practices that created the conditions for the ascendance of empires ruled nominally from Madrid, London, Paris, and Lisbon, and a degree of transculturation, syncretism, and hybridity between cultures and religions.” [El primer período clave en el que América Latina influyó y moldeó la historia global es el conocido intercambio colombino de alrededor de 1500. Desde que los habitantes de las islas del Caribe observaron la llegada de los barcos de Cristóbal Colón en 1492, América Latina ha participado en crisis globales y redes comerciales, políticas y sociales internacionales. La llegada de Colón inició el intercambio de productos, pueblos y prácticas que crearon las condiciones para el ascenso de imperios gobernados nominalmente desde Madrid, Londres, París y Lisboa, y un grado de transculturación, sincretismo e hibridación entre culturas y religiones] (2015: 379, traducción propia). Por su parte, al otro lado del Atlántico, desde la Universidad de *Saskatchewan* el indigenista Ken Coates, buscando también definir una “A Global History of Indigenous Peoples” de la actualidad, señaló que ese objetivo nació del “[...] desire to search for patterns and processes in the history of indigenous-newcomer encounter and to make connections across continents and centuries” [Deseo de buscar patrones y procesos en la historia del encuentro entre indígenas y recién llegados y de establecer conexiones a través de continentes y siglos] (2004: 1, traducción propia), pero advirtió la cuestión cronológica al indicar: “The Mayan and Inca peoples of Central and South America are the ancestors of large and complex societies that, at the time of European contact, dominated the region. Subsequent depopulation and Spanish conquest transformed these peoples into impoverished and colonized societies, sharing many economic and political characteristics with the so-called traditional indigenous cultures” [Los pueblos maya e inca de América Central y del Sur son los antepasados de sociedades grandes y complejas que, en la época del contacto europeo, dominaban la región. El despoblamiento posterior y la conquista española transformaron a estos pueblos en sociedades empobrecidas y colonizadas, compartiendo muchas características económicas y políticas con las llamadas culturas indígenas tradicionales] (2004: 3, traducción propia).

Por ende, en este punto, sí es pertinente analizar la apropiación por *aborígenes mestizos* (Inca Garcilaso de la Vega, 1539-1616; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, 1568-1648; etcétera) del *platonismo* europeo (Villalba, 2021: 90-93), porque son casos datables pos-1492; pero, ni el concepto de *esoterismo occidental* ni el de *esoterismo* (a secas) desde la *Global History* resultan herramientas intelectuales idóneas pasibles de ser aplicadas a las sociedades-culturas originarias que habitaron América durante los milenios *previos* a la invasión.⁶

En síntesis, trayendo como disparador la cuestión del caso de los “*aztecas en su Tenochtitlán hasta circa 1492-1521*” —para pensar así el objeto en general de los pueblos originarios de América antes de la Conquista— sugerimos observar en el marco de los debates actuales de nuestro campo: (I) que la (siempre bienvenida) “*expansión de los horizontes*” hacia otros territorios culturales y geográficos tiene, empero, límites; (II) que la (siempre bienvenida) incorporación de nuevos

6 Recientemente, se pretendió establecer una contraposición al citarse “[...] Bubello argued that the various autochthonous cultural practices prior to the colonization should be understood as a ‘cultural other totally alien’ but what is only historizable is the reappropriation/resignification of that universe by the colonizers. [...] I demonstrated that the inverse situation —the appropriation of European culture by aborigines— is not only historizable, but that it is imperative to do” [Bubello argumentó que las diversas prácticas culturales autóctonas previas a la colonización deben entenderse como un ‘otro cultural totalmente ajeno’ pero lo único que es historizable es la reapropiación/resignificación de ese universo por parte de los colonizadores. (...) Demostré que la situación inversa —la apropiación de la cultura europea por parte de los aborígenes— no solo es historizable, sino que es imperativo hacerla] (Villalba, 2021: 99, traducción propia). Dicho contraste es falaz pues, 1) de la propia cita surge mi énfasis puesto sobre el contexto *previo* a 1492; 2) los casos de *situación inversa* aplican históricamente solo al marco temporal que se inicia *después* de 1492 (donde, obviamente, así como los colonizadores se apropian de las culturas autóctonas, los *aborígenes* hacen lo propio con las de los invasores europeos); 3) esta carencia de exactitud cronológica aparece evidenciada también en la (engañosa) pregunta del título “The Occult Among the Aborigines of South America?” (Villalba, 2021: 88), que no identifica con rigor histórico al objeto y marco temporal allí abordado, es decir *aborígenes mestizos/ pos-1492* —objeto de la historia, claro está, disímil al de los *aborígenes/ pre-1492* a los que nos hemos referido, los cuales (otra vez) “*no pertenecen al esoterismo occidental* (pues sin dudas son) un ‘otro cultural’ totalmente ajeno.”—.

tópicos, áreas de investigación y disciplinas no debería menoscabar el rigor metodológico necesario para prevenir, al menos, los tres peligros aquí indicados: *transhistoriedad*, *colonialismo intelectual*, *anacronismo histórico*.

Deslindado entonces en el apartado previo el objeto adyacente y cronológicamente anterior al aquí estudiado; hemos de precisar ahora que una investigación centrada en el estudio de las características asumidas por el *esoterismo occidental* en *Iberoamérica* desde el siglo XVI al XX implica situarnos dentro de un marco de regiones geográficas-histórico-culturales con límites precisos (aquellas que —hoy día— se integran con los países de España y Portugal, más las de América que pertenecieron a sus dominios coloniales y luego lograron su independencia política: Brasil, Uruguay, Chile, Argentina, Colombia, Venezuela, Ecuador, Paraguay, Perú, Bolivia, Cuba, Costa Rica, República Dominicana, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Puerto Rico, Panamá y México); asimismo, ha de observarse paralelamente que este objeto histórico no es homogéneo y que, por ende, desde el enfoque histórico-difusionista resulta imprescindible introducir comparaciones para establecer las características que fue asumiendo a lo largo del devenir sucesivo de los diferentes horizontes temporales.

Los objetos, prácticas y representaciones relativos al *esoterismo occidental* vigentes en la península ibérica de los siglos XV-XVI (a su vez, relacionadas no solo con las del resto de Europa de la época, sino con las cronológicamente precedentes —por caso, mágicas, astrológicas, alquímicas, etcétera—), al iniciar la invasión de América por españoles y portugueses (circa 1492-1532) se expandieron por el *nuevo*

continente. La referencia histórica más antigua que hallamos hasta el momento (en cuanto a las zonas de colonización española) remite a dos objetos materiales, es de 1509 y fue brindada por Hernando Colón (1488-1539).

Respecto a su viaje de aquel año, el célebre hijo del Navegante afirmó que, cuando iba camino “a las Yndias” junto a “Cristóbal de Sotomayor, hijo de la condesa de Camiña”, este le regaló dos manuscritos: el *Sedacius totius alchimie Guillelmi Sedacerii* y *Summa de Geber* (Wagner, 1991: 78; Álvarez Márquez, 2003: 59). Ambos textos remiten a la alquimia bajomedieval: el primero, escrito por el carmelita catalán Guilherme Sedacer (?-1382); el último, integrado por la *Summa perfectionis* y la *Summa magna Alchimie*, era atribuido por entonces a Yabir ibn Hayyan (circa 721-816) —latinizado ‘Geber’—.

Ahora, el *esoterismo occidental* se fue difundiendo paulatinamente en su nuevo contexto pero, también se fue reconfigurando al transcurrir del tiempo.

En principio, sugerimos tres marcos disímiles: 1) el inicial, durante los siglos XVI-XVII, cuando se fue nutriendo de las disputas, apropiaciones y resignificaciones producidas dentro de las nacientes sociedades “criollas” (a consecuencia de la hibridación demográfica, política, económica, social y cultural entre nativos y europeos, a la que se fueron sumando los hombres y mujeres traídos desde África); interacción histórica que le fue otorgando características que lo irán distinguiendo respecto a su cada vez más lejanas raíces europeas;⁷ 2) los siglos XVIII-XIX, cuando nuevas corrientes

7 Esta interacción impacta en el ‘*esoterismo occidental*’ de la América colonial pues supone una creciente hibridación cultural como consecuencia de la compleja interacción recíproca de cinco procesos históricos: 1) la apropiación/resignificación por nativos mestizos, del *esoterismo occidental* proveniente de Europa; 2) la apropiación/resignificación de prácticas y representaciones nativas por los europeos, para incorporarlas al *esoterismo occidental* en América; 3) la apropiación/resignificación por africanos traídos a América del *esoterismo occidental* europeo; 4) la apropiación/

esotérico-occidentales (martinismo, tarotismo, ocultismos, espiritualismos-espíritas y más tarde, neognosticismos, antroposofías, neopaganismos) también se difundieron en América, reconfigurando y complejizando aún más al ya existente *esoterismo occidental* local (y cuando a la par, las sociedades-culturas *criollas* se independizaban en lo político respecto de Madrid y de Lisboa); 3) las corrientes esotérico-occidentales que, ya oriundas de América, desde fin del siglo XIX y durante el XX se expandieron a su vez hacia el Viejo Continente (generando así procesos de difusión histórica inversa).

El enfoque histórico-difusionista permite abordar comparativamente estas complejas configuraciones (y reconfiguraciones) asumidas por nuestro objeto al calor de sus vías (y contravías) de despliegue por el Atlántico y a lo largo de sus sucesivas etapas: lo que aquí definimos como el *esoterismo occidental* en Iberoamérica entre los siglos XVI-XX.

La relevancia de pesquisar sobre este objeto adquiere toda su dimensión al sobrevolar (sin pretender aquí —por motivos de espacio— exhaustividad crítica) los trabajos al respecto (hasta el año 2023) y a ambos lados del Atlántico (precisemos, producción *dentro* de nuestra comunidad de especialistas).⁸

resignificación de prácticas y representaciones de los africanos traídos a América por los europeos para incorporarlas al *esoterismo occidental* en América; 5) la apropiación/resignificación que los *criollos* (nacidos en América como producto del cruce demográfico) hicieron de los productos culturales (objetos, prácticas, representaciones) que fueron surgiendo merced a los cuatro procesos anteriores, para desarrollar así un extenso y complejo *esoterismo occidental* vernáculo cuyos contornos son históricamente visibles desde, al menos, el siglo XVIII.

8 Pues, por ejemplo, desde el estudio clásico de Quintana (1969) se acumuló también amplia producción académica sobre la alquimia y astrología en el espacio colonial, efectuada básica pero

En la producción de los colegas de Europa, en el célebre (y hoy clásico) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (Hanegraaff, 2005), se constata que el caso ibérico es marginalmente abordado,⁹ mientras que las regiones latinoamericanas (desde México a la Patagonia, tanto en su período colonial como en el independiente) están directamente ausentes: vacío (casi) similar se observa en las revistas especializadas europeas.

En cuanto a la región centrada en la península ibérica, en *Aries - Journal for the Study of Western Esotericism* relevando desde su primer número (2001), solo hallamos al estudio de Goodrick-Clarke (2009: 175-194) sobre las características de lo que definió como un “evangelismo esotérico” en el caso del mallorquín bajomedieval Ramón Llull y al de Vieira Leitão (2021: 225-245) sobre modernismo, magia y creación artística en los casos del portugués Fernando Pessoa (1889-1935) y el londinense Austin O. Spare (1888-1956). En *Correspondences. Journal for the Study of Esotericism*, constatamos que, desde su lanzamiento (2013), solo se publicaron el trabajo de Boaz Huss (2016: 81-128) sobre el *Zohar* en el marco de la difusión de la *kabbalah* en Castilla (siglos XIII-XIV) —y su proceso de traducción posterior en Europa

no únicamente, desde los estudios americanistas, la historia de la ciencia, la historia de la medicina, la historia de las ideas, los estudios literarios, la historia de la filosofía, etcétera; abordando a nuestro objeto pero merced a otras categorías (entre otros, Campos Ribeiro, 2023: 208-250; Uribe Martínez, 2023: 259-274; Carrasco, 2021: 133-154; Pineda de Ávila y Haddad, 2022: 659-692; Newson, 2020: 107-134; Suárez, 2019; Uribe Martínez y Iommi Echeverría, 2019: 179-196; Sánchez Martínez, 2019: 209-218; Zabala, 2018: 194-221; Aparicio, 2018: 378-389; Suárez, 2017: 113-122; Robles, 2017: 73-102; Lanuza-Navarro, 2016: 156-181; Brosseder, 2014: 399-427, 2010a: 146-157, 2010b: 19-41; Miruna, 2010: 598-618; Ávalos, 2006: 3-32; Tena Villeda, 2004: 33-55; Salazar-Soler, 2005: 497-534, 2001: 475-499, 1992: 237-254; Rodríguez-Sala, 2005: 58-75; Tingnarelli, 2004: 5-60; Cañizares-Esguerra, 1999: 33-68; Rodríguez, 1994: 93-102).

9 Solo hallamos las entradas sobre el aragonés Arnau de Vilanova (Hanegraaff, 2005: 102-103), el mallorquín Ramón Llull (Hanegraaff, 2005: 694-696), el catalán Guillaume Sedacer (Hanegraaff, 2005: 1061-1063) y el portugués Fernando Pessoa (Hanegraaff, 2005: 942-944).

occidental— y el de Vieira Leitão (2022: 265-306) sobre los *almanaques* mágicos portugueses de fines del siglo XIX y principios del XX. [En este punto, la excepción la viene sosteniendo —sobre todo en el último lustro— el colega Vieira Leitão, con varias publicaciones sobre temas relativos al ‘*esoterismo occidental*’ en Portugal (y la península Ibérica en general) entre los siglos XVI-XX (Vieira Leitão, 2015: 129-139; 2016: 304-325; 2023a: 989-998; 2023b: 109-126); producción que se añade a los aportes que oportunamente hiciera Pasi (2001: 693-713; Pasi y Ferrari, 2012: 284-313) sobre la relación entre Pessoa y Aleister Crowley y las contribuciones de Santos Silva (2017: 56-70) sobre la relación masonería-política en el Portugal de los siglos XIX-XX].

Respecto a la producción sobre el *esoterismo occidental* en la región de América Latina, si a la fecha no se publicó ningún artículo en *Correspondences*, en el caso de *Aries* hallamos solo dos artículos: el estudio de Zocatelli (2005: 255-275) sobre la influencia de George I. Gurdjieff (1866-1949) —especialmente en ideas sobre prácticas de magia sexual— en *Samael Aum Weor* (1917-1997) y en su *Movimiento Gnóstico* en Colombia; y el de Sedgwick (2021a: 159-184), centrado en los orígenes del tradicionalismo en Brasil y el caso de Olavo de Carvalho (1947) para analizar su ideario basado en René Guenón y Julius Evola. [Vale precisar que Zocatelli (2000: 33-49; 2013: 135-150) abordó en otros dos trabajos el caso *Samael Aum Weor*; que Introvigne (2016: 33-56), entre su diversa producción, publicó sobre redes de artistas teósofos en México (extendiéndose hacia Nuevo México y Nueva York) entre 1920-1950; y que Sedgwick (2015: 238-244; 2021b: 164-180; 2021c: 143-163; 2022: 35-58; 2023: 352-377) viene publicando minuciosos estudios sobre la relación *esoterismo-tradicionalismo-sufismo* en los casos de Brasil, Argentina y América Latina en general].

A este lado del Atlántico, una mirada de conjunto sobre el panorama general en materia de publicaciones sobre nuestro objeto permite observar un escenario de balance, en contraste, mucho más alentador.

Desde Canadá, Steven Engler (2009a: 545-577; 2009b: 460-492; 2011: 11-44; 2016c: 776-805; 2016b: 186-203; 2016a:204-224; 2019: 384-387) orientó parte de su interés (y en forma pionera en su país) a estudiar problemas y temas enfocados al caso de Brasil; mientras que, paralelamente, la producción sobre nuestro objeto en EE.UU. estuvo casi ausente: si la revista *Esotérica* —publicada entre 1999 y 2007 por la *Association for the Study of Esotericism* (ASE)— no le dedicó ningún artículo, se efectuaron dos trabajos sobre casos puntuales centrados en Chile y Brasil (respectivamente, Versluis, 2013: 121-134; Hayes, 2020: 60-85).

En cuanto a los especialistas latinoamericanos, se observan dos etapas: una, desde fines de la década de 1990 hasta 2011-2015, y otra, a partir de entonces hasta hoy.

En el tránsito del siglo XX al XXI comenzó lentamente a ser visible el concepto del *esoterismo occidental* faivriano en la academia de América Latina con dos artículos, hoy, señeros: José R. Chaves y Juan Bubello publicaron respectivamente, en México y en Argentina, “Magia y ocultismo en el siglo XIX” (1996: 291-326) y “El aporte de la historiografía francesa actual en torno al centenario debate sobre el concepto de ‘Magia’” (2005: 73-104).¹⁰

Pese a esos esfuerzos, persistió durante todo aquel lapso un notable aislamiento: es que, sin un espacio académico que les contuviese ni una empresa editorial común que les permitiese aglutinar su creciente producción, los especialistas

10 Más tarde surgieron otros dos de igual propósito en Colombia y Brasil (Hasler, 2013: 293-312; Santana Vieira, 2014: 1-13).

latinoamericanos continuaron publicando trabajos dispersos entre sí.

Respecto al *esoterismo occidental* en la península ibérica de los siglos XV-XVII, Juan Bubello abordó: las polémicas antimágicas en el *Quijote* (Bubello, 2009: 101-112); el círculo esotérico en *El Escorial* integrado por Juan de Herrera, Giovanni Forte, Diego de Santiago y Richard Stanihurst (Bubello, 2010a); las polémicas antimágicas en la relación Felipe II-Juan de Herrera (Bubello, 2011: 231-241); la *magia* y las polémicas antimágicas en el *Tratado de fascinación o de aojamiento* de Enrique de Villena (Bubello, 2012: 1-24) y las prácticas y representaciones astrológico-alquímicas de Diego de Santiago durante la segunda mitad del siglo XVI (Bubello, 2013: 169-179; 2014: 189-197; 2015:79-103). Surgieron también las pesquisas de Hernán López (2013: 207-215; 2014: 93-140) sobre la astrología de Pedro Mexía en su '*Silva de varia lección*' (1540); mientras que el '*Tratado de Astrología*' atribuido a Enrique de Villena fue abordado por Mariano Villalba (2015: 179-205).

Paralelamente, si la primer mirada de conjunto sobre el ámbito hispanoamericano la dio José R. Chaves (2008a: 622-642) en su estudio sobre la relación entre *ocultismo* y literatura; surgieron también algunos aportes del autor centrados en las peculiaridades que asumió el *esoterismo occidental* en países específicos: la relación espiritismo-literatura en México (Chaves, 2006: 51-60) y el caso de los viajeros *ocultistas* en el México del siglo XIX (Chaves, 2008b: 109-122). Paralelamente, el debate entre Sociedad Teosófica e Iglesia católica en torno al alma y los milagros en la Costa Rica de 1904-1907 fue materia de investigación de Rodríguez-Dobles (2010: 86-110); la estigmatización cultural de prácticas de curanderismo, hechicería y adivinación en la Buenos Aires entre 1900-1910 y el caso de la *magia* en el juicio a Gerónimo Solané de 1871-1872, fueron investigados por Bubello (2007: 249-266; 2008: 73-93); el gnosticismo de *Samael Aum Weor* en

Colombia fue abordado por Hasler y Tamayo Jaramillo (2012: 373-393; 2013: 313-330) y el espiritismo en Ceará (Brasil) durante las décadas de 1920-1930 fue analizado por Diniz Silva (2009: 123-144; 2010: 3-24; 2012: 92-110).

Este aislamiento se rompió cuando se fundó el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental/UNASUR en 2011 (Bubello y Mendonça Jr., 2013: 154-159) —que, desde 2023, se denomina Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de América Latina— y sobre todo cuando, como corolario, se creó en 2016 la *Revista de Historia Melancolía*, enfocada en publicar estudios académicos sobre el *esoterismo occidental* en —y desde— Latinoamérica (hasta 2021, con dirección de Francisco de Mendonça Jr. y, desde entonces, de Mariano Villalba).¹¹

Merced al impulso del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental (CEEEO) y de *Melancolía*, comenzaron a aglutinarse contribuciones de especialistas latinoamericanos sobre nuestro objeto, a los que se sumaron las de colegas europeos.

En el Volumen 1 de *Melancolía* se publicaron los trabajos de Marcelo de Campos (2016: 7-29) sobre el gnosticismo *samaeliano* en Colombia; de Villalba (2016: 30-50) sobre la *Cábala* y el aojamiento en el *Tratado de la Fascinación* de Enrique de Villena; la relación entre ocultismo y política en los orígenes del espiritismo *kardecista* argentino (1870-1930) por Bubello (2016a: 51-74), así como un abordaje de las redes teosóficas en Centroamérica y Colombia (1904-1940) por Rodríguez-Dobles (2016: 75-106). En el Volumen 2, aparecieron el trabajo de Hernán López (2017a: 51-77) sobre Pedro Mexía y la astrología en el siglo de oro español y el de Aguiar Bobet

11 Otro gran paso se dio cuando, en 2021, en el ámbito del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, se fundó el *Seminario Permanente de Estudios sobre Esoterismo Occidental desde América Latina*, coordinado por José Ricardo Chaves, Alejandra Galicia Martínez, Guadalupe Domínguez Márquez y Karen Briano Veloz.

(2017: 78-103) sobre la relación entre masones y teósofos en el protectorado español de Marruecos. En el Volumen 3, destacaron los estudios de Sedgwick (2018: 4-34) sobre el despliegue del sufismo islámico en el paisaje esotérico de la América Latina durante el siglo XX y el de Marcelo de Campos (2018: 92-107) sobre los liderazgos femeninos en el gnosticismo *samaeliano* colombiano. En el Volumen 4, se publicó el trabajo centrado en la alquimia en la obra del poeta barcelonés Juan-Eduardo Cirlot (1916-1973) por Briano Veloz (2019: 28-56); mientras que en el Volumen 5 se incluyeron: el análisis sobre las mentalidades de teósofos costarricenses (1904-1930) de Rodríguez-Dobles (2020: 1-26); la relación entre Revolución mexicana, esoterismo y José Vasconcelos durante el período 1921-1924, por Galicia Martínez (2020: 27-53); y la recepción de Heinrich Cornelius Agrippa en Portugal, de Vieira Leitão (2020: 54-80). En el Volumen 6 se publicaron estudios sobre la historia del desarrollo de la Sociedad Teosófica en México, por José R. Chaves (2021a: 3-31); la música esotérica en compositores colombianos contemporáneos, de Johann Hasler (2021: 45-57); el caso del mito polar en el *Ellella* de Miguel Serrano (1917-2009), por Guadalupe Domínguez Márquez (2021: 84-114); y la recepción de Julius Evola en la Argentina de 1930-1970, por Grinchpun (2021: 141-164). En el Volumen 7, se publicó el trabajo de Chanta Martínez (2022: 1-23) sobre los intentos de aplicar la teosofía en la educación nacional de El Salvador durante 1939-1940 y la subsiguiente reacción católica; mientras que en el Volumen 8 aparecieron estudios sobre el caso México (entre 1850-1900): uno, sobre motivos espiritistas en la literatura mexicana decimonónica, por Adame González (2023: 4-39); y otro, relativo a los vínculos entre literatura y polémicas espíritas desde México hasta Yucatán, de Suárez Turriza (2023: 40-67).

En este lapso, académicamente fructífero, los especialistas latinoamericanos continuaron publicando textos también

en otros espacios, haciendo contribuciones respecto a las diversas aristas históricas, literarias, culturales y sociológicas que atañen a la comprensión del fenómeno que estamos definiendo aquí como relativo al “*esoterismo occidental* en la *Iberoamérica* de los siglos XVI-XX”.

Específicamente para la región ibérica durante el período renacentista, Bubello (2016b: 95-117; 2016c: 165-173; 2017b: 199-211) abordó las prácticas alquímicas de Richard Stanihurst en la España filipina; la defensa de la alquimia por Richard Stanihurst y Diego de Santiago dentro de la corte de Felipe II (Bubello, 2017d: 551-581); las apropiaciones de *Hermes Trismegisto* y el *Corpus Hermeticum* así como el uso de anillos mágicos en la *Silva de varia lección* (1540) de Pedro Mexía (Bubello, 2021a: 587-596; 2021b:240-271; 2019: 311-319) y el caso de la *nova* de 1572 y la astrología cometaria en Jerónimo Muñoz (Bubello, 2022a: 139-156; 2022b: 399-420); mientras que, por su parte, Mariano Villalba (2018a: 342-343) continuó abordando la astrología en Enrique de Villena.

Respecto al *esoterismo occidental* latinoamericano, Juan Bubello, Mariano Villalba y Marcos Diniz Silva (2021: 233-272) contribuyeron a un estudio comparado del desarrollo del movimiento cultural espiritualista-espírita en Argentina, Brasil y México entre mediados del siglo XIX e inicios del XX, mientras que José R. Chaves (2021b: 209-232) aportó al desarrollo de la teosofía en el mundo panhispánico, en este caso, centrándose en el período 1890-1930.

Continuó paralelamente, creciendo también la producción centrada en países específicos del área latinoamericana.

Respecto a Colombia, Marcelo de Campos y Ana Clóchet da Silva (2016: 24:49) analizaron las características del gnosticismo *samaeliano*. En cuanto a Argentina, Bubello (2017c: 35-55) profundizó en la disputa política entre espiritistas y católicos durante el período 1946-1955, también sobre la puja entre masones-espiritistas y la ortodoxia católica durante el período

1870-1930 (Bubello, 2020: 687-701) y acerca del problema de la ridiculización de los sanadores populares en el cine argentino a mitad del siglo XX —en el caso de *El Hermano José y El Curandero*— (Bubello, 2022c: 191-209) mientras que José R. Chaves (2018a:11-25) analizó la relación *teosofía/neoplatonismo* en la producción de Leopoldo Lugones. México también presentó nuevos estudios: los casos de Castera y de Nervo en la literatura espiritista y teosófica del lapso porfirista fueron abordados por José R. Chaves (2020a: 263-286) y Villalba (2018b: 227-258; 2019: 51-66; 2022: 109-139) analizó el caso del gnosticismo de Arnold Krumm-Heller (1876-1949) en el México de la primera parte del siglo XX. Por su parte, mientras Rivero Aponte (2020: 133-152) avanzaba en el estudio de la sociabilidad teosófica en Cuba durante el período 1894-1904; Diniz Silva continuó profundizando en diversas problemáticas vinculadas al espiritismo en el Ceará (Brasil) de las décadas de 1920-1930: las condenas públicas de la prensa católica del período (Diniz Silva, 2015a: 95-117; 2015b: 145-159), las relaciones entre masonería, teosofía y movimiento “*esperantista*” (Diniz Silva, 2015c: 191-211), la impugnación espírita de prácticas religiosas afrobrasileñas (Diniz Silva, 2017: 25-42) y la memoria e identidad espíritas en disputa en “Vianna de Carvalho, o tribuno de Icó” de Luciano Klein Filho —escrito en 1999— (Diniz Silva, 2023: 2-26). El caso de Costa Rica continuó mereciendo también atención: lo que atañe a la relación espiritismo-teosofía fue abordado por José R. Chaves (2019a: 1-23); la relación Sociedad Teosófica - masonería, por Martínez Esquivel (2019: 79-101); los debates entre católicos, teósofos y espiritistas en el lapso de 1892-1935, por Rodríguez Dobles (2019a: 102-147); los vínculos entre teosofía e intelectuales en el período 1908-1929, por Urbina Gaitán (2019a: 216-224); las pujas entre la Iglesia católica y la Sociedad Teosófica en la etapa de 1904-1917, por Rodríguez Dobles (2019b: 225-254); el espiritismo en el caso de Rogelio Fernández Güell, por Rodríguez Cascante (2019:

253-269); la prohibición de la enseñanza de la teosofía en el *Colegio Superior de Señoritas* (1922), por Urbina Gaitán (2019b: 296-308); masonería, teosofía y budismo en José B. Acuña, por José R. Chaves (2019b: 309-322) y el asunto puntual de la *Atlántida* en la teosofía costarricense, por Introvigne (2019: 350-359).

En suma, este es el balance general sobre las publicaciones de artículos centrados en nuestro objeto durante el último cuarto de siglo (y hasta inclusive el año 2023). Sin embargo, el panorama aún resulta incompleto, pues debemos observar el cuadro de la producción librera latinoamericana.

Particularmente, en relación a la publicación de libros sobre nuestro objeto también observamos dos escenarios: uno hasta el lapso 2011-2015 y otro posterior a este.

Los tres libros pioneros aparecieron alboreando el milenio, ceñidos a temáticas puntuales de los casos de México, Argentina y Portugal: José R. Chaves (2005) publicó *Andrógynos. Eros y ocultismo en la literatura romántica*, Juan Bubello (2010b) su *Historia del Esoterismo en Argentina* y Jerónimo Pizarro con Paulo Cardoso (2011), las *Cartas astrológicas de Fernando Pessoa*.

Durante los años siguientes, destacan: por un lado, la minuciosa y continua producción realizada por Pizarro centrada en el célebre escritor portugués [entre otros, *Alias Pessoa* (2013), *Pessoa múltiple. Antología bilingüe* (2016), *136 pessoas de Pessoa* (2017), *Prosa. Antología mínima. Fernando Pessoa* (2020), *Leer a Pessoa* (2021a), *Fernando Pessoa, Message* (2021b)]; por otro lado, la enfocada en abordar los múltiples problemas y casos relativos a la relación *esoterismo occidental* y literatura en el área latinoamericana, de José R. Chaves [*México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX* (2013), *Gótico imaginal. Ensayos sobre androginia y esoterismo en literatura* (2018b), *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1870-1930)* (2020b), *Gótica orientalia* (2021c)]; y por último, el estudio de

Marcos Diniz Silva (2016) sobre la relación entre masones, espiritistas y teósofos en la región de Ceará (Brasil) durante la primera mitad del siglo XX.

Asimismo, entre 2017 y 2023 estos aportes se completaron con la publicación de otros dos libros, ahora de carácter colectivo, que compilaron trabajos o avances de investigación específicamente centrados en nuestro objeto, editados por la Universidad de Buenos Aires (UBA) o por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

En primer lugar, en una coedición UBA-UNAM, los compiladores Juan Bubello, José R. Chaves y Francisco de Mendonça Jr. (2017) publicaron *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*. Este libro se articuló con Capítulos relativos al problema histórico de la difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX), de Bubello (2017a: 39-96); el caso del espiritista Juan Durandó y su Colonia San José (1887-1916), por Villalba (2017: 97-128); el budismo teosófico en el Brasil de 1920, de Vidaurre Archanjo (2017: 129-166); la gira de *Krishnamurti* de 1935 por América Latina, de José R. Chaves (2017: 167-204); la antroposofía en Brasil, de Placido (2017: 205-228); diversas aristas del gnosticismo *samaeliano* colombiano por Campos (2017: 229-260) y por Hasler y Tamayo Jaramillo (2017: 261-294); el espiritismo y la astrología en el caso de José López Rega en la Argentina de las décadas de 1960-1970, de López (2017b: 295-320).

Posteriormente, desde la UNAM, los compiladores José R. Chaves y Alejandra Galicia Martínez (2023) publicaron *Esoterósfera: diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*. Este libro se integró con estudios sobre el dosamantismo esotérico en México, por Chaves (2023a: 31-58); la relación entre Vasconcelos y la América *trascendental* de Galicia Martínez (2023a: 59-90); el espiritismo en Rogelio Fernández Güell, por Chaves (2023b: 91-114); la relación entre *Cábala*, socialismo y

reforma sexual en el caso de Jesús Medina y el *rito mexicano reformado* (1893), de Villalba (2023: 115-148); la teosofía en Salvador S. Salarrué, por Galicia Martínez (2023b: 149:176); representaciones espiritistas y místicas en Severo Amador, de Linares Sánchez (2023: 177-201); el discurso esotérico en Jorge Cuesta, por Briano Veloz (2023: 201-230); el espiritismo en el caso de Rodolfo Benavides, de Millán Campuzano (2023: 231-246); las representaciones alquímicas en ‘*Elella*’ de Miguel Serrano, por Domínguez Márquez (2023: 247-280) y la relación entre esoterismo, ciencia y literatura en el caso de Fernando Pessoa, por Vega Osornio (2023: 281-300).

El libro que aquí presentamos (articulado en torno a dos Tomos) se integra con el análisis de diversos temas, problemas y debates que caracterizan esta historia del *esoterismo occidental* en *Iberoamérica* (siglos XVI-XX).

El Tomo I se inicia con el abordaje del período colonial. En el Capítulo I, “Difusión ultramarina de libros esotéricos europeos hacia las colonias españolas en América (siglos XVI-XVIII)”, Bubello aborda el espacio hispanoamericano para demostrar que una de las formas que asumió la expansión del *esoterismo occidental* europeo fue el envío ultramarino de libros que estaban vinculados a corrientes esotérico-occidentales de la época y precedentes. A partir del análisis de un caso datado en 1600 (la remisión por Luis de Padilla hacia *Nueva España* de textos relacionados con la magia natural, alquimias y astrologías bajomedievales y renacentistas), penetra en el marco general de la difusión de esta clase de libros hacia otros dominios coloniales españoles (Perú, Nueva Granada y Buenos Aires), ampliando el enfoque sobre este proceso histórico hasta, incluso, fines del siglo XVIII.

El Capítulo 2 está en la misma línea geográfico-cronológica, “The City at the Border of Heaven and Hell: Modern portuguese urban magical practice and its contemporary manifestations” [La ciudad en la frontera del Cielo y el Infierno: Práctica mágica urbana portuguesa moderna y sus manifestaciones contemporáneas].

Vieira Leitão examina procesos llevados adelante por la Inquisición portuguesa relativos a la *magia* en los siglos XVII-XVIII y postula la existencia de una forma particular de práctica mágica entre grupos sociales marginales y vulnerables de centros urbanos ibéricos y sudamericanos de la época (enfocada en la “*subyugación de voluntades*”, la obtención de avance social, dominación sexual, adivinación de pensamiento o sucesos futuros, protección física). Avanzando cronológicamente, propone que esta *magia* (que no implicaba prácticas separadas o antagónicas al catolicismo pues dependía de un *Cosmos* concebido con un *Cielo*, *Purgatorio*, *Infierno*, ángeles, santos, espíritus malignos), se expresó luego en tradiciones esotéricas iberoamericanas como las basadas en el grimorio *Libro de San Cipriano* durante el siglo XIX y las prácticas y jerarquías espirituales de cultos luso-afro-brasileños como el *Umbanda* y *Quimbanda* contemporáneos.

El período americano independiente se inicia en el Capítulo 3, merced al despliegue de un estudio de caso centrado en el Brasil de la segunda mitad del siglo XIX.

En el “Ocultismo e Teosofia no *Reformador*: da aliança espiritualista à condenação no Espiritismo brasileiro (1883-1899)”, Diniz Silva analiza movimientos esotéricos de carácter teosófico-ocultista en la revista *Reformador* (órgano oficial de la Federación Espírita Brasileña) para subrayar que, a diferencia de otros países de América Latina, el espiritismo se erigió allí desde las características socioculturales de sus pioneros y de la cultura brasileña (impregnándose de catolicismo y de creencias afroindígenas para distanciarse del *esoterismo occidental*).

En este marco, mientras consideraban a la Sociedad Teosófica y al ocultismo como aliados en su lucha contra el materialismo científico-filosófico y el dogmatismo de las religiones tradicionales, estos espiritistas se presentaron como una nueva religión evangélica (*cristianismo redivivo*) basados en las ideas de Allan Kardec (1804-1869) y de J.-B. Roustaing (1805-1879).

La creación, llegada y difusión del *tarot egipcio* por la América Latina de la última centuria es el tema específico abordado en el Capítulo 4.

En su “Recepción del tarot (egipcio) en América Latina durante el siglo XX”, José R. Chaves parte del estudio del proceso de *esoterización del tarot* —que pasó de ser un conjunto de cartas de origen renacentista de carácter lúdico a un constructo esotérico entre el siglo XVIII e inicios del XX— y analiza su expansión desde Francia hacia Latinoamérica. Demuestra que, aun cuando en el siglo XX fueron las elaboraciones inglesas las que se extendieron por el mundo (ejemplificado en mazos como los de Rider-Waite, la *Golden Dawn* o el de Aleister Crowley); Francia mantuvo su tradición tarótica y una institucionalidad ocultista (martinista, neo-rosacruzista, masónico-heterodoxa) que facilitó la difusión de su *tarot esotérico* hacia Argentina, Chile, Uruguay y México. En ese marco surgió el primer tarot latinoamericano del hispano-argentino Jesús Iglesias Janeiro (1947), basado en las adaptaciones *egipcias* de franceses como Falconniere y Weneger (1896) y Saint Germain (1901): este tarot será la base del posterior surgimiento, apropiación y adaptación de otros populares tarots, como los del neognóstico Samael Aun Weor en Colombia y el esoterista Rodolfo Benavides en México.

Por último, este primer Tomo se cierra con un Capítulo que enfoca un caso puntual relativo al *esoterismo occidental* observable en el mundo de las letras portuguesas de las primeras décadas del siglo XX. En este Capítulo 5, titulado “Las incursiones esotéricas de Fernando Pessoa”, Pizarro

parte del concepto de *esoterismo occidental* —que define integrado por el gnosticismo, hermetismo, astrología, magia, alquimia, cábala, rosacruzismo, teosofía, francmasonería, ocultismo, el espiritualismo-comunicaciones con espíritus, *Thelema* y el neopaganismo—, para profundizar en la producción intelectual del célebre escritor y poeta portugués y demostrar que, a lo largo de su obra, se interesó por todo este continente cultural en casi toda su vasta extensión.

En el Tomo 2, sintéticamente señalemos aquí que se despliegan los Capítulos 6 al 10, integrados sucesivamente con los estudios de Francisco Santos Silva (Instituto Universitário de Lisboa, Portugal), Mark Sedgwick (Aarhus University, Dinamarca), Steven Joseph Engler (Mount Royal University, Canadá), Boris Matías Grinchpun (Universidad de Buenos Aires, Argentina) y Guadalupe Domínguez Márquez (Universidad Nacional Autónoma de México, México), relativos a otros temas y problemas vinculados al *esoterismo occidental* en la Iberoamérica, ahora centrados en el siglo XX: en las dinámicas del conflicto entre masonerías e Iglesia católica en Portugal; el sufismo esotérico en América Latina; esoterismo y Umbanda en Brasil; la recepción de Julius Evola en Argentina y el hitlerismo esotérico en Chile.

Así, los dos Tomos que componen este libro son herederos del extenso camino de investigación recorrido desde los albores del nuevo milenio; trayectoria que, tras los hitos fundantes de la creación del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de América Latina (2011) y de su *Revista de Historia Melancolía* (2016), articula ahora los estudios de especialistas oriundos de ambos lados del Atlántico con el objetivo de ampliar —por primera vez— la escala de análisis e impulsar incluso nuevas pesquisas sobre este preciso objeto de nuestro campo: el *esoterismo occidental* en la *Iberoamérica* de los siglos XVI-XX.

Bibliografía

1.- Debates

1. a. El esoterismo occidental

Asprem, E. (2014). Beyond the West. Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism. *Correspondences. Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 2, núm. 1, pp. 3-33.

Asprem, E. y Strube, J. (2021). Afterword: Outlines of a New Roadmap. Asprem, E. y Strube, J., *New Approaches to the Study of Esotericism*, pp. 241-251. Brill.

Bubello, J. (2005). El aporte de la historiografía francesa actual en torno al centenario debate sobre el concepto de 'magia'. González Mezquita, M. (comp.), *Problemas de Historia Moderna. Cuestiones historiográficas, tendencias en la investigación*, pp. 73-104. Universidad Nacional de Mar del Plata.

Bubello, J. (2010). *Historia del esoterismo en Argentina*. Biblos.

Bubello, J. (2020). Some remarks on the study of the Cultural History of *Western Esotericism* in Latin America. *Revista REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, vol. 12, núm. 1-2, pp. 228-250.

Bubello, J. (2021). Contributions to historical studies on the diffusion of *Western esotericism* in Latin America. Baisotti, P. y Martínez-Esquivel, R. (comps.), *Modernity of Religiosities and Beliefs, A New Path in Latin America from the Nineteenth to the Twenty-First Century*, pp. 155-173. Rowman & Littlefield.

Bubello, J. y Mendonça Jr., F. (2013). Presentación del Dossier Historia del Esoterismo Occidental: La institucionalización de los estudios académicos sobre la historia del esoterismo occidental en América del Sur: el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR. Problemas y desafíos. *Revista Rey Desnudo*, vol. 2, núm. 3, pp. 154-159.

Chaves, J. R. (1996). Magia y ocultismo en el siglo XIX. *Acta Poética*, vol. 17, núm. 1-2, pp. 291-326.

Chaves, J. R. (2015). El estudio académico de lo esotérico. *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, vol. 7, núm. 1, pp. 120-127.

- Crockford, S. y Asprey, E. (2018). Ethnographies of the Esoteric. Introducing Anthropological Methods and Theories to the Study of Contemporary Esotericism. *Correspondences. Journal for the Study of Esotericism*, vol. 6, núm. 1, pp. 1-23.
- Faivre, A. (1992). *L'ésotérisme*. PUF.
- Faivre, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. State University of New York Press.
- Granholm, K. (2013). Locating the West: Problematizing the Western in Western Esotericism and Occultism. Bogdan, H. y Djurdjevic, G. (eds.), *Occultism in a Global Perspective*, pp. 17-36. Acumen.
- Hanegraaff, W. (ed). (2005). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Brill.
- Hanegraaff, W. (2013). *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. Bloomsbury.
- Hanegraaff, W. (2015). The Globalization of Esotericism. *Correspondences*, núm. 3, pp. 55-91.
- Hanegraaff, W. (2016). Esotericism theorized: major trends and approaches to the study of Esotericism. DeConick, A. (ed.), *Secret Religion: Gnosticism, Esotericism and Mysticism*, pp. 155-170. Macmillan.
- Hanegraaff, W. y Mukhopadhyay, M. (2023). Translating Esotericism: Scepticism, Optimism, Agency. *Correspondences*, vol. 11, núm. 1, pp. 1-30.
- Hasler, J. (2013). Propuesta para una tipología general de los esoterismos occidentales actuales. Duque Martínez, L. y Estrada Orozco, L. (comps.), *Ciencia y Religión: Reflexiones en torno a una racionalidad incluyente*, pp. 293-312. Universidad del Valle.
- Pasi, M. (2016). Esotericism emergent: The beginning of the study of esotericism in the academy. De Conick, A. (ed.), *Secret Religion: Gnosticism, Esotericism, and Mysticism*, pp. 143-154. Macmillan.
- Santana Vieira, O. (2014). O Esoterismo. Uma abordagem hermenêutico-conceitual. *Diversidade Religiosa*, vol. 1, núm. 1, pp. 1-13.
- Strube, J. (2023). Religious comparativism, esotericism, and the global occult: a methodological outline. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, vol. 10, núm. 1, pp. 106-129. <https://doi.org/10.30965/23642807-bja10080>

Strube, J. (2021). Towards the Study of Esotericism without the 'Western': Esotericism from the Perspective of a Global Religious History. Asprem, E. y Strube, J., *New Approaches to the Study of Esotericism*, pp. 45-66. Brill.

1. b. La 'Global History'

Adelman, J. (2017). What is global history now? En *Aeon*, sitio web. En línea: <https://aeon.co/essays/is-global-history-still-possible-or-has-it-had-its-moment> (Consulta: 15/12/2023).

Brown, M. (2015). The global history of Latin America. *Journal of Global History*, vol. 10, núm. 3, pp. 365-386.

Coates, K. S. (2004). *A Global History of Indigenous Peoples Struggle and Survival*. Palgrave Macmillan.

Conrad, S. (2016). *What is Global History*. Princeton University Press.

Drayton, R. y Motadel, D. (2018). Discussion: the futures of global history. *Journal of Global History*, vol. 13, núm. 1, pp. 1-21.

Hausberger B. y Pani, E. (2018). Dossier Historia Global. Presentación. *HMex*, vol. 68, núm. 1, pp. 177-196.

2.- El esoterismo occidental en Iberoamérica (siglos XVI-XX)

Adame González, D. (2023). Algunos tópicos, motivos e imágenes espiritistas en la literatura mexicana decimonónica. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 8, pp. 4-39.

Aguiar Bobet, V. (2017). La seducción del esoterismo: masones y teósofos en el Protectorado español de Marruecos. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 2, pp. 78-103.

Briano Veloz, K. (2019). La alquimia en la obra de Juan-Eduardo Cirlot: Reivindicación del esoterismo como conocimiento rechazado. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 4, pp. 28-56.

Briano Veloz, K. (2023). Posibilidades de lo esotérico en el discurso de Jorge Cuesta: Una teoría del conocimiento *irracional*. Chaves, J. R. y Galicia Martínez, A.,

Esoterósfera: Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura, pp. 201-230. Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM/ Bonilla Artigas.

Bubello, J. (2007). Caras y Caretas y esa infame comparsa de malas mujeres: Notas sobre la estigmatización cultural de las prácticas de curanderismo, hechicería y adivinación durante el Centenario (Buenos Aires, 1900-1910). Bravo, M.; Gil Lozano, F. y Pita V. (eds.), *Historia de luchas, resistencias y representaciones. Mujeres en la Argentina, siglos XIX y XX*, pp. 249-266. Universidad Nacional de Tucumán (EDUNT).

Bubello, J. (2008). Magia, milenarismo y represión judicial en una sociedad de frontera del norte patagónico: el juicio a Gerónimo Solané (1871-1872). *Revista de Historia*, núm. 11, pp. 73-93.

Bubello, J. (2009). La cabeza encantada, risa y polémicas antimágicas en el Quijote de la Mancha. González Mezquita, M., (comp.), *Historia Moderna. Viejos y nuevos problemas*, pp. 101-112. Universidad Nacional de Mar del Plata-Eudem.

Bubello, J. (2010a). 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. *Veredas da História*, vol. 3, núm. 2, pp. 1-32. <https://doi.org/10.9771/rvh.v3i2.48876>

Bubello, J. (2010b). *Historia del esoterismo en Argentina*. Biblos.

Bubello, J. (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. González Mezquita, M. (comp.), *Temas y perspectivas de Historia Moderna*, pp. 231-241. Universidad Nacional de Mar del Plata.

Bubello, J. (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. *Prohistoria*, núm. 17, pp. 1-24.

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

Bubello, J. (2014). 'Sacando a luz lo oculto en la naturaleza': astrología y alquimia de Diego de Santiago en la corte de Felipe II. González Mezquita, M. (comp.), *Historia Moderna. Procesos y representaciones*, pp. 189-197. Universidad Nacional de Mar del Plata.

- Bubello, J. (2015). Arte separatoria e hijos del arte en las prácticas y representaciones de Diego de Santiago (Sevilla, 1598) y el lugar de España en el esoterismo occidental. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, núm. 49, pp. 79-103.
- Bubello, J. (2016a). De 'Jesús no es Dios' a 'Jesús... es el verdadero fundador del socialismo'. Ocultismo y política en el espiritismo kardecista argentino (1870-1930): liberalismo anticlerical, socialismo antibolchevique, debates, cambios y límites. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 1, pp. 51-74.
- Bubello, J. (2016b). Apologética de la alquimia en la corte de Felipe II. Richard Stanihurst y su *El Toque de Alquimia* (1593). *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, vol. 2, núm. 4, pp. 95-117.
- Bubello, J. (2016c). La alquimia del irlandés Richard Stanihurst en la corte de Felipe II. González Mezquita, M. (comp.), *Historia Moderna. Actores, discursos y prácticas*, pp. 165-173. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bubello, J. (2017a). Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX). Bubello, J.; Chaves, J. R. y Mendonça Jr, F. (eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*, pp. 39-96. Instituto de Investigaciones Filológicas – UNAM/ Facultad de Filosofía y Letras - UBA.
- Bubello, J. (2017b). Esoterismo y religión en la España del Siglo XVI. Stanihurst, de Santiago y la defensa de la alquimia. *Reflexão*, 42, núm. 2, pp. 199-211.
- Bubello, J. (2017c). 'Jesús no es Dios!' versus 'Jesús es Dios!'. Esoterismo occidental y política en Argentina: espiritismo y catolicismo durante el peronismo (1946-1955). *História Revista*, vol. 22, núm. 1, pp. 35-55.
- Bubello, J. (2017d). Cultura y política en la España temprano-moderna: la defensa de la alquimia por Richard Stanihurst y Diego de Santiago en la corte de Felipe II. Vincent, B.; Lagunas, C.; Reitano, E.; Sanmartín Barros, I.; Tarragó, G.; Polo Sánchez, J.; González Mezquita, M.; Moriconi, M. y Pereyra, O. (coords.), *Estudios en Historia Moderna desde una visión Atlántica. Libro homenaje a la trayectoria de la profesora María Inés Carzolio*, pp. 551-581. Universidad Nacional de La Plata - FAHCE.
- Bubello, J. (2019). Magia natural y astrología merced al uso de anillos. Apropiación de los Antiguos, esoterismo y ortodoxia cristiana. Pedro Mexía y su 'Silva de varia lección' (1540). González Mezquita, M. (comp.), *Historia Moderna. Actores, discursos*, pp. 311-319. Universidad Nacional de Mar del Plata.

- Bubello, J. (2020). Masones, espiritistas y ortodoxia católica en el origen del campo esotérico argentino (circa 1870-1930): Felipe Senillosa, Roberto Cano, Rafael Hernández y Cosme Mariño. Ruiz Sánchez, J.; Pozuelo, Y.; Ventura Pires, A. y Franco, J. (coords.), *La Masonería, mito e historia: En el III Centenario de la fundación de la masonería moderna* (vol. 2), pp. 687-701. CEHME - Universidad de Sevilla.
- Bubello, J. (2021a). Apropiaciones de *Hermes Trismegisto* y del *Corpus Hermeticum* en Pedro Mexía y su *Silva de varia lección* (1540). González Mezquita, M. (comp.), *Hacer Historia Moderna. Nuevos métodos, corrientes historiográficas y desafíos*, pp. 587-596. TeseoPress.
- Bubello, J. (2021b). Ortodoxia cristiana y apologías esotéricas en la España de Carlos V. Anillos, magia astral y magia natural en la *Silva de varia lección* de Pedro Mexía (1540). *Estudios de Historia de España*, vol. 23, núm. 1-2, pp. 240-271.
- Bubello, J. (2022c). Crítica, burla y ridiculización de los sanadores populares en el cine argentino de mediados del siglo XX: *El Hermano José* y *El Curandero*. Armus, D. (ed.), *Sanadores, parteras, curanderos y médicas. Las artes de curar en la Argentina moderna*, pp. 191-209. Fondo de Cultura Económica.
- Bubello, J. (2022a). La *nova* de 1572, naturaleza de los cometas y *prognóstico* astrológico-cometario en Jerónimo Muñoz. Consiglieri, N. y Greif, E., *Representaciones del mundo natural en la Edad Media y la temprana Modernidad. Teorías e ideas desde los textos y la cultura visual*, pp. 139-156. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas- Conicet.
- Bubello, J. (2022b). Lucha de representaciones en torno a la *nova* de 1572: Jerónimo Muñoz y su *prognóstico* astrológico-cometario del futuro inmediato en su *Libro del nuevo cometa* (1573). *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, vol. 9, núm. 17, pp. 399-420.
- Bubello, J.; Chaves, J. R. y Mendonça Jr, F. (eds.). (2017). *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*. UNAM-UBA.
- Bubello, J.; Villalba, M. y Diniz Silva, M. (2021). Spiritism in Latin America at the turn of the 19th. Century. The cases of Argentina, Brazil, México. Baisotti, P. y Martínez Esquivel, R. (comps.), *Modernity of Religiosities and Beliefs, A New Path in Latin America from the Nineteenth to the Twenty-First Century*, pp. 233-272. Rowman & Littlefield.

- Chanta Martínez, R. (2022). Los intentos de aplicación de la teosofía en la educación nacional. El Salvador: 1939-1940. Reforma educativa y reacción católica. *Revista de Historia Melancolía*, vol. 7, pp. 1-23.
- Chaves, J. R. (2005). *Andróginos. Eros y ocultismo en la literatura romántica*. Instituto de Investigaciones Filológicas - UNAM.
- Chaves, J. R. (2006). Espiritismo y literatura en México. *Literatura Mexicana*, vol. 16, núm. 2, pp. 51-60.
- Chaves, J. R. (2008a). Romanticism, occultism and the fantastic in Spain and Latin America. Gillespie, G.; Engel, M. y Dieterle, B. (eds.), *Romantic Prose Fiction*, pp. 622-642. Benjamins.
- Chaves, J. R. (2008b). Viajeros ocultistas en el México del siglo XIX. *Literatura Mexicana*, núm. 19, pp. 109-122.
- Chaves, J. R. (2013). *México heterodoxo. Diversidad religiosa en las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. Bonilla-Artigas/UNAM/Vervuert Iberoamericana.
- Chaves, J. R. (2017). La pérdida de la Estrella. La gira de Krishnamurti por América Latina en 1935. Bubello, J.; Chaves, J. R. y Mendonça Jr, F. (eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*, pp. 167-204. UNAM - UBA.
- Chaves, J. R. (2018a). Teosofía y neoplatonismo en el modernismo panhispánico. El caso de Leopoldo Lugones. *Guaragua*, núm. 22, pp. 11-25.
- Chaves, J. R. (2018b). *Gótico imaginal. Ensayos sobre androginia y esoterismo en literatura*. Rialta - UNAM.
- Chaves, J. R. (2019a). Misterios de la modernidad. Apuntes sobre espiritismo y teosofía en Costa Rica. Rodríguez Cascante, F. y Martínez Esquivel, R., *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, pp. 1-23. Universidad de Costa Rica.
- Chaves, J. R. (2019b). José Basileo Acuña: teósofo, masón y budista. Rodríguez Cascante, F. y Martínez Esquivel, R., *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, pp. 309-322. Universidad de Costa Rica.
- Chaves, J. R. (2020a). Espiritismo y teosofía en la literatura del México porfirista: los casos de Castera y Nervo. Clark de Lara, B. y Zavala Díaz, A. (coords.), *La*

modernidad literaria: creación, publicaciones, periódicas y lectores en el Porfiriato (1876-1911), pp. 263-286. UNAM.

Chaves, J. R. (2020b). *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1870-1930)*. UNAM/Bonilla Artigas.

Chaves, J. R. (2021c). *Gótica orientalia*. Uruk.

Chaves, J. R. (2021a). Jalones para una historia de la Sociedad Teosófica en México. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 6, pp. 3-31.

Chaves, J. R. (2021b). Theosophical Development in the Pan-Hispanic World (1890-1930). Baisotti, P. y Martínez Esquivel, R. (eds.), *Modernity, Religiosity and Beliefs. A New Path to Religion in Latin America, from the Nineteenth Century to the Twenty First Century*, pp. 209-232. Lexington.

Chaves, J. R. (2023a). El dosamantismo, un esoterismo mexicano entre los siglos XIX y XX. Chaves, J. R. y Galicia Martínez, A., *Esoterósfera: Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*, pp. 31-58. UNAM/Bonilla Artigas.

Chaves, J. R. (2023b). Espiritismo y rebelión en Rogelio Fernández Güell. Chaves, J. R. y Galicia Martínez, A., *Esoterósfera: Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*, pp. 91-114. UNAM/Bonilla Artigas.

Chaves, J. R. y Galicia Martínez, A. (2023). *Esoterósfera: Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*. UNAM / Bonilla Artigas.

Campos, M. (2016). Gnosticismo samaeliano na academia: O estado da arte. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 1, pp. 7-29.

Campos, M. (2017). Utopia, Modernidade e Magia. Bubello, J.; Chaves, J. R. y Mendonça Jr, F. (eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*, pp. 229-260. IIF-UNAM/ FFyL-UBA.

Campos, M. (2018). Lideranças femininas no gnosticismo samaeliano: Uma análise a partir da biografia de Arnolda Garro de Gomez (1920-1998). *Revista de Historia Melancolía*, núm. 3, pp. 92-107.

Campos, M. y Cloet da Silva, A. (2016). Esoterismo occidental em terras latinoamericanas: Notas sobre o Movimento Gnóstico de Samael Aun Weor. *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, vol. 8, núm. 1, pp. 24-49.

- Diniz Silva, M. (2009). Catolicismo e espiritismo: Dimensão conflituosa do campo religioso cearense na primeira república. *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol. 2, núm. 4, pp. 123-144.
- Diniz Silva, M. (2010). Questão social é problema moral: Militância moderno-espiritualista e trabalhadores no Ceará das primeiras décadas do século XX. *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol. 3, núm. 8, pp. 3-24.
- Diniz Silva, M. (2012). Redes intelectuais, tradicionalismo e modernismo: Religiosidades alternativas no Ceará dos anos de 1920 e 1930. *Embornal*, vol. 3, núm. 5, pp. 92-110.
- Diniz Silva, M. (2015a). 'Do espiritococus à fábrica de loucos': O espiritismo sob a retórica da aniquilação na imprensa católica cearense. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, vol. 7, núm. 13, pp. 95-117.
- Diniz Silva, M. (2015b). 'A mania espírita nos sertões': Condenações às práticas de leitura e propaganda espírita nas obras contra as secas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol. 7, núm. 21, pp. 145-159.
- Diniz Silva, M. (2015c). Maçonaria, teosofia e esperanto: Afinidades espiritualistas em redes intelectuais no Ceará dos anos de 1920. *Locus: Revista de História*, vol. 21, núm. 1, pp. 191-211.
- Diniz Silva, M. (2016). *Maçons, espíritas e teosofistas: Afinidades eletivas e espiritualismo no Ceará do século XX*. UECE.
- Diniz Silva, M. (2017). A praga dos catimbós em Fortaleza e a legitimação do Espiritismo no campo religioso cearense. *Revista Brasileira de História das Religiões*, X, núm. 28, pp. 25-42.
- Diniz Silva, M. (2023). Amigos e companheiros de Vianna: memória e identidade espírita em disputa na biografia Vianna de Carvalho, o tribuno de Icó. *Revista Tempo e Argumento*, vol. 15, núm. 39, pp. 2-26.
- Domínguez Márquez, G. (2021). El retorno a Hiperbórea: El mito polar y su imaginario en *Elella* de Miguel Serrano. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 6, pp. 84-114.
- Domínguez Márquez, G. (2023). Los muchos rostros de los consortes alquímicos: *Elella* de Miguel Serrano y su incorporación de la estética alquímica meyrinkiana. Chaves, J. R. y Galicia Martínez, A., *Esoterósfera: Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*, pp. 247-280. IIF-UNAM/Bonilla Artigas.

- Engler, S. (2009a). Umbanda and Hybridity. *Numen: International Review for the History of Religions*, vol. 56, núm. 5, pp. 545-577.
- Engler, S. (2009b). Ritual Theory and Attitudes to Agency in Brazilian Spirit Possession. *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 21, núm. 4, pp. 460-492.
- Engler, S. (2011). A Umbanda e a glocalização. *Debates do NER*, vol. 12, núm. 20, pp. 11-44.
- Engler, S. (2016a). Umbanda. Engler, S. y Schmidt, B. (eds.), *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*, pp. 204-224. Brill.
- Engler, S. (2016b). Kardecism. Engler, S. y Schmidt, B. (eds.), *Handbook of Contemporary Religions in Brazil*, pp. 186-203. Brill.
- Engler, S. (2016c). Dona Benta's Rosary: Managing Ambiguity in a Brazilian Women's Prayer Group. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 84, núm. 3, pp. 776-805.
- Engler, S. (2019). Macumba, Quimbanda, and Umbanda. Helmer, Ch.; McKenzie, S.; Römer, T.; Schröter, J.; Walfish, B. y Ziolkowski, E. (eds.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (vol. 17), pp. 384-387. DeGruyter.
- Galicia Martínez, A. (2020). Revolución mexicana y esoterismo. José Vasconcelos. 1921-1924. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 5, pp. 27-53.
- Galicia Martínez, A. (2023a). José Vasconcelos y la América trascendental. Chaves, J. R. y Galicia Martínez, A., *Esoterósfera: Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*, pp. 59-90. IIF-UNAM/ Bonilla Artigas.
- Galicia Martínez, A. (2023b). 'Amatl. Correo del maestro'. Salarrué y la teosofía. Chaves, J. R. y Galicia Martínez, A., *Esoterósfera: Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*, pp. 149-176. IIF-UNAM/ Bonilla Artigas.
- Goodrick-Clarke, N. (2009). Ramon Lull's new world order: Esoteric evangelism and frontline philosophy. *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 9, núm. 2, pp. 175-194.
- Grinchpun, B. (2021). Fascismo, diplomacia y academia. La recepción temprana de Julius Evola en Argentina, 1930-1970. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 6, pp. 141-164.

- Hasler, J. (2021). Música esotérica desde Colombia: Casos de música especulativa de compositores colombianos contemporáneos. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 6, pp. 45-57.
- Hasler, J. y Tamayo Jaramillo, C. (2012). El movimiento gnóstico cristiano universal en Colombia: Un movimiento esotérico internacional nacido en Colombia. *Cuestiones Teológicas*, vol. 39, núm. 92, pp. 373-393.
- Hasler, J. y Tamayo Jaramillo, C. (2013). La Academia Gnóstica Samael Aun Weor de Medellín: Anotaciones de un estudio de caso alrededor de la religiosidad esotérica en la Colombia contemporánea. Duque, L. y Estrada, L. (comps.), *Ciencia y Religión: Reflexiones en torno a una racionalidad incluyente*, pp. 313-330. Universidad del Valle.
- Hasler, J. y Tamayo Jaramillo, C. (2017). Las instituciones gnósticas de Medellín. Bubello, J.; Chaves, J. R. y Mendonça Jr, F. (eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*, pp. 261-294. IIF-UNAM/ FFyL-UBA.
- Hayes, K. (2020). Western Esotericism in Brazil: The influence of esoteric thought on the Valley of the Dawn. *Nova Religio*, vol. 23, núm. 3, pp. 60-85.
- Huss, B. (2016). Translations of the Zohar: Historical Contexts and Ideological Frameworks. *Correspondences*, núm. 4, pp. 81-128.
- Introvigne, M. (2016). 'Theosophical' Artistic Networks in the Americas, 1920-1950. *Nova Religio*, vol. 19, núm. 4, pp. 33-56.
- Introvigne, M. (2019). Un sueño de la Atlántida. Teosofía y nacionalismo en Costa Rica. Rodríguez Cascante, F. y Martínez Esquivel, R. (comps.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, pp. 350-359. Universidad de Costa Rica.
- Linares Sánchez, L. (2023). 'Creo que seremos felices, si no aquí, más allá de la Muerte': espiritismo y misticismo en dos mujeres frágiles de Severo Amador. Chaves, J. R. y Galicia Martínez, A., *Esoterósfera: Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*, pp. 177-201. IIF-UNAM/Bonilla Artigas.
- López, H. (2013). Pedro Mexía: lectura astrológica de Cristo desde la Corte de Carlos V. González Mezquita, M., *Historia Moderna: tendencias y proyecciones*, pp. 207-215. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- López, H. (2014). Pedro Mexía y su lectura astrológica de Jesucristo en el Siglo de Oro Español. *Eudem Utraque Europa*, vol. 10, núm. 15, pp. 93-140.

- López, H. (2017a). Pedro Mexía y la astrología en el siglo de oro español. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 2, pp. 51-77.
- López, H. (2017b). José López Rega, El Brujo. Bubello, J.; Chaves, J. R. y Mendonça Jr, F. (eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*, pp. 295-320. IIF-UNAM/ FFyL-UBA.
- Martínez Esquivel, R. (2019). Masonería y establecimiento de la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1910). Rodríguez Cascante, F. y Martínez Esquivel, R. (comps.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, pp. 79-101. Universidad de Costa Rica.
- Millán Campuzano, M. (2023). Espiritismo en la obra literaria de Rodolfo Benavides. Chaves, J. R. y Galicia Martínez, A., *Esoterósfera: Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*, pp. 231-246. IIF-UNAM/Bonilla Artigas.
- Pasi, M. y Ferrari, P. (2012). Fernando Pessoa and Aleister Crowley: New discoveries and a new analysis of the documents in the Gerald Yorke Collection. *Pessoa Plural*, núm. 1, pp. 284-313.
- Pasi, M. (2001). The influence of Aleister Crowley on Fernando Pessoa's esoteric writings. Caron, R.; Godwin, J.; Hanegraaf, W.; Vieillard-Baron, J.-L. (eds.), *Esotérisme, gnosés & imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre*, pp. 693-713. Peeters.
- Pizarro, J. y Cardoso, P. (2011). *Cartas astrológicas de Fernando Pessoa*. Bertrand.
- Pizarro, J. (2013). *Alias Pessoa*. Pre-Textos.
- Pizarro, J. (2016). *Pessoa múltiple. Antología bilingüe*. Fondo de Cultura Económica.
- Pizarro, J. (2017). *136 pessoas de Pessoa*. Tinta-da-China Brasil.
- Pizarro, J. (2020). *Prosa. Antología mínima. Fernando Pessoa*. Tinta da China.
- Pizarro, J. (2021a). *Leer a Pessoa*. Fondo de Cultura Económica.
- Pizarro, J. (2021b). *Fernando Pessoa, Message*. Tinta-da-China.
- Plácido, D. (2017). A Antroposofia e a demanda pela alma brasileira. Bubello, J.; Chaves, J. R. y Mendonça Jr, F. (eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*, pp. 205-228. IIF-UNAM/ FFyL-UBA.

- Rivero Aponte, A. (2020). La sociabilidad teosófica en Cuba: Una primera aproximación a la historia del movimiento teosófico cubano en su etapa inicial (1894-1904). *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, vol. 13, núm. 1, pp. 133-152.
- Rodríguez Dobles, E. (2010). Conflictos en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la Iglesia católica y la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1917). *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, vol. 2, núm. 2, pp. 86-110.
- Rodríguez Dobles, E. (2016). Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia (1904-1940). El caso de la Sociedad Teosófica. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 1, pp. 75-106.
- Rodríguez Dobles, E. (2019a). Los debates periodísticos entre las sociedades de creencias: Católicos, teósofos y espiritistas en la Costa Rica del cambio de siglo (1892-1935). Rodríguez Cascante, F. y Martínez Esquivel, R. (comps.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, pp. 102-147. Universidad de Costa Rica.
- Rodríguez Dobles, E. (2019b). Conflictos en torno a las representaciones sociales del alma y los milagros. La confrontación entre la Iglesia católica y la Sociedad Teosófica en Costa Rica (1904-1917). Rodríguez Cascante, F. y Martínez Esquivel, R. (comps.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, pp. 225-254. Universidad de Costa Rica.
- Rodríguez Dobles, E. (2019c). Redes esotéricas en Centroamérica y Colombia, 1904-1940. El caso de la Sociedad Teosófica. En Rodríguez Cascante, F. y Martínez Esquivel, R. (comps.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, pp. 47-78. Universidad de Costa Rica.
- Rodríguez Dobles, E. (2020). Ciclos, desastres naturales y guerra. Las mentalidades de los teósofos costarricenses: Algunos ejemplos sobre la predeterminación de la historia en las interpretaciones teosóficas. 1904-1930. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 5, pp. 1-26.
- Rodríguez Cascante, F. (2019). Espiritismo y antiimperialismo en Rogelio Fernández Güell. Rodríguez Cascante, F. y Martínez Esquivel, R. (comps.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, pp. 253-269. Universidad de Costa Rica.
- Rodríguez Cascante, F. y Martínez Esquivel, R. (comps.) (2019). *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*. Universidad de Costa Rica.

- Santos Silva, F. (2017). 'Eles São Todos da Maçonaria!' A Maçonaria como poder político e social em Portugal. *História Revista*, vol. 22, núm. 1, pp. 56-70.
- Sedgwick, M. (2015). Tres generaciones de tradicionalistas argentinos. Nante, B. y Pinkler, L. (eds.), *Gnosis y tradiciones sagradas: Ensayos y epistolario en torno de la obra de Francisco García Bazán*, pp. 238-244. El hilo de Ariadna.
- Sedgwick, M. (2018). Sufism in Latin America: A preliminary survey. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 3, pp. 4-34.
- Sedgwick, M. (2021a). Sufism, Ta'i Chi, and Olavo de Carvalho. *Aries*, vol. 21, núm. 2, pp. 159-184.
- Sedgwick, M. (2021b). Guénonian Traditionalism in South American literature and academia. *International Journal of Latin American Religions*, vol. 5, núm. 1, pp. 164-180.
- Sedgwick, M. (2021c). Traditionalism and the Far Right in Argentina. *Politics, Religion & Ideology*, vol. 22, núm. 2, pp. 143-163.
- Sedgwick, M. (2022). The Glocalization of Esotericism: Guénonian Traditionalism in South America. *Nova Religio*, vol. 26, núm. 1, pp. 35-58.
- Sedgwick, M. (2023). Sufism in Latin America. Hermansen, M. y Zarrabi-Zadeh, S. (eds.), *Sufism in Western Contexts*, pp. 352-377. Brill.
- Suárez Turriza, T. (2023). Notas sobre literatura y polémicas espíritas, de México a Yucatán en el siglo XIX. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 8, pp. 40-67.
- Urbina Gaitán, Ch. (2019a). Teosofía, intelectuales y sociedad en Costa Rica. Rodríguez Cascante, F. y Martínez Esquivel, R. (comps.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, pp. 216-224. Universidad de Costa Rica.
- Urbina Gaitán, Ch. (2019b). Iglesia católica, Estado y control mental en Costa Rica: El caso de la prohibición de la enseñanza de la teosofía en El Colegio Superior de Señoritas (1922). Rodríguez Cascante, F. y Martínez Esquivel, R. (comps.), *Subjetividades esotéricas. Estudios sobre masonería, espiritismo y teosofía en Costa Rica*, pp. 296-308. Universidad de Costa Rica.
- Vega Osornio, J. (2023). Esoterismo, ciencia y literatura en Fernando Pessoa. Chaves, J. R. y Galicia Martínez, A., *Esoterósfera: Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*, pp. 281-300. IIF-UNAM/Bonilla Artigas.

- Versluis, A. (2013). Savitri Devi, Miguel Serrano and the global phenomenon of esoteric Hitlerism. Bogdan, H. y Djurdjevic, G. (eds.), *Occultism in a Global Perspective*, pp. 121-134. Acumen.
- Vidaurre Archanjo, M. (2017). O Brasil Teosófico-Budista na década de 1920. Bubello, J.; Chaves, J. R. y Mendonça Jr, F. (eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*, pp. 129-166. IIF-UNAM/ FFyL-UBA.
- Vieira Leitão, J. (2015). The folk and oral roots of the Portuguese *Livro de São Cipriano*. *IJHSD, International Journal of Heritage and Sustainable Development*, vol. 4, núm. 1, pp. 129-139.
- Vieira Leitão, J. (2016). Alchemy, Prophecy, and Politics in Eighteenth-Century Iberia: Anselmo Castelo Branco's Critique of Benito Feijoo. *Ambix*, vol. 63, 4, pp. 304-325.
- Vieira Leitão, J. (2020). A Very Handsome Book: A Case Study on the Reception of Heinrich Cornelius Agrippa in Portugal. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 5, pp. 54-80.
- Vieira Leitão, J. (2021). Modernism in the Magical Practice and Artistic Creation of Fernando Pessoa and Austin Osman Spare. *Aries*, 21, núm. 2, pp. 225-245.
- Vieira Leitão, J. (2022). Female Figures in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century Portuguese Occult Periodicals. *Correspondences*, vol. 10, núm. 2, pp. 265-306.
- Vieira Leitão, J. (2023a). Métodos para o Estudo da Magia Ibérica na Época Moderna. Rey Castelao, O. y Cebreiro Ares, F. (coords), *Los caminos de la Historia Moderna: Presente y porvenir de la investigación*, pp. 989-998. Universidad de Santiago de Compostela.
- Vieira Leitão, J. (2023b). 'Rosa é a Dama de Ouros; o José é o Rei de Ouros': O Livro de São Cipriano na Obra de Camilo Castelo Branco. Martins, S.; Sobral, C. y Pimenta, C. (orgs.), *Camilo Castelo Branco. Gênese e Recepção*, pp. 109-126. Bertrand.
- Villalba, M. (2015). El Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena. Esoterismo en la corte de Juan II de Castilla. *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, vol. 2, núm. 3, pp. 179-205.
- Villalba, M. (2016). Cábalas y aojamiento en el Tratado de la Fascinación de Enrique de Villena. *Revista de Historia Melancolía*, núm. 1, pp. 30-50.

- Villalba, M. (2017). Juan José Durandó y la Colonia San José (1887-1916). Bubello, J.; Chaves, J. R. y Mendonça Jr, F. (eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*, pp. 97-128. IIF-UNAM/ FFyL-UBA.
- Villalba, M. (2018a). Enrique de Villena. Burns, W. (ed.), *Astrology through History. Interpreting the Stars from Ancient Mesopotamia to the Present*, pp. 342-343. ABC-CLIO.
- Villalba, M. (2018b). Arnold Krumm-Heller, la Revolución mexicana y el esoterismo en América Latina. *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña Plus*, vol. 10, núm. 2, pp. 227-258.
- Villalba, M. (2019). Mission de la race ibéro-américaine: Arnold Krumm-Heller et l'Empire allemand pendant la Révolution Mexicaine (1910-1920). *Politica Hermetica*, núm. 33, pp. 51-66.
- Villalba, M. (2021). The Occult among the Aborigines of South America? Some Remarks on Race, Coloniality, and the West in the Study of Esotericism. Asprem, E. y Strube, J., *New Approaches to the Study of Esotericism*, pp. 88-108. Brill.
- Villalba, M. (2022). Le système médical d'Arnold Krumm-Heller (1876-1949): Occultisme, racisme, eugénisme et nouvelles méthodes de guérison entre Europe et Amérique latine. *Arcana naturae: Revue d'histoire des sciences secrètes*, núm. 3, pp. 109-139.
- Villalba, M. (2023). Jesús Medina y el rito mexicano reformado (1893). Cábala, socialismo y reforma sexual en el México revolucionario. Chaves, J. R. y Galicia Martínez, A., *Esoterósfera: Diez ensayos sobre esoterismo, política y literatura*, pp. 115-148. IIF-UNAM/Bonilla Artigas.
- Zocatelli, P. (2000). Il paradigma esotérico e un modello di applicazione: Note sul movimento gnóstico di Samael Aun Weor. *La Critica Sociológica*, núm. 135, pp. 33-49.
- Zocatelli, P. (2005). Note a margine dell'influsso di G. I. Gurdjieff su Samael Aun Weor. *Aries*, vol. 5, núm. 2, pp. 255-275.
- Zocatelli, P. (2013). Sexual magic and Gnosis in Colombia: Tracing the influence of G. I. Gurdjieff on Samael Aun Weor. Bogdan, H. y Djurdjevic, G. (eds.), *Occultism in a Global Perspective*, pp. 135-150. Acumen.

3. Otra bibliografía consultada

- Álvarez Márquez, C. (2003). El itinerario de adquisiciones de libros de mano de Hernando Colón. *HID*, núm. 30, pp. 55-102.
- Aparicio, H. (2018). La política de los astros del siglo XVII en la Nueva España. Strosetzki, C., *Aspectos actuales del hispanismo mundial* (vol. 2), pp. 378-389. De Gruyter.
- Ávalos, A. (2006). Astrology and other Occult Sciences in Seventeenth-Century New Spain. *Cronos*, núm. 9, pp. 3-32.
- Brosseder, C. (2014). Reading the Peruvian Skies. Dooley, B. (ed), *A Companion to Astrology in the Renaissance*, pp. 399-427. Brill.
- Brosseder, C. (2010a). Astrology in seventeenth-century Perú. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, núm. 41, pp. 146-157.
- Brosseder, C. (2010b). La ciencia entre la herejía y la adaptación. Astrología natural y talismánica en el Perú colonial, siglos XVI-XVII. Schmidt-Riese, R. (ed.), *Catequesis y derecho en la América colonial: Fronteras borrosas*, pp. 19-41. Iberoamericana.
- Campos Ribeiro, L. (2023). Brave New World: Jesuits and Astrology in the Americas. *Jesuit Astrology. Prognostication and Science in Early Modern Culture*, cap. 9, pp. 208-250. Brill.
- Cañizares-Esguerra, J. (1999). New World, new stars: Patriotic astrology and the invention of Indian and Creole bodies in colonial Spanish America, 1600-1650. *American Historical Review*, núm. 104, pp. 33-68.
- Carrasco, R. (2021). Pronósticos de futuro en el Virreinato del Perú (siglo XVIII). *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, núm. 31, pp. 133-154.
- Quintana, J. (1969). *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII*. Bibliófilos Mexicanos.
- Lanuza Navarro, T. (2016). Adapting traditional ideas for a New Reality: Cosmographers and physicians updating Astrology to encompass the New World. *Early Science and Medicine*, núm. 21, pp. 156-181.
- Miruna, A. (2010). Lecturas para todos: Pronósticos y calendarios en el México virreinal. Vogetley, N. y Raos Medina, M. (eds.), *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días* (vol. 3), pp. 598-618. Siglo Veintiuno.

- Newson, L. (2020). Alchemy and chemical medicines in Early Colonial Lima, Perú. *Ambix*, vol. 67, núm. 2, pp. 107-134.
- Pineda de Ávila, N. y Haddad, T. (2022). Writing the History of the New World into Universal History Colonial Chronologies and Astral Knowledge in Late-Seventeenth Century Spanish America. *Varia Historia*, vol. 38, núm. 78, pp. 659-692.
- Robles, F. (2017). El cielo de la Nueva España: Astrología, astronomía y ficciones virreinales. Helmer, A. (ed.), *Textos, imágenes y símbolos. Lengua y cultura en la América virreinal*, pp. 73-102. Iberoamericana/Vervuert.
- Rodríguez, M. (1994). La cátedra de Astrología y Matemáticas en la Real y Pontificia Universidad de México. *Asclepio*, vol. 46, núm 2, pp. 93-102.
- Rodríguez-Sala, M. (2005). Astrónomos-astrólogos en la Nueva España. Del estamento ocupacional a la comunidad científica. *Ciencias*, núm. 78, pp. 58-75.
- Salazar-Soler, C. (1992). Encuentro entre dos mundos: Las creencias acerca de la generación y explotación de los metales en las minas andinas del siglo XVI al XVIII. Arze, S.; Barragán, R.; Escobari, L. y Medinaceli, X. (comps.), *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, pp. 237-254. IFEA/SBN-ASUR.
- Salazar-Soler, C. (2001). La alquimia y los sacerdotes mineros en el virreinato del Perú en el siglo XVII. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, vol. 30, núm. 3, pp. 475-499.
- Salazar-Soler, C. (2005). Las rutas planetarias de la alquimia en el Perú (siglo XVII). O'Phelan, S. y Salazar-Soler, C., *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, pp. 497-534. PUC-Instituto Riva Agüero/IFEA.
- Sánchez Martínez, C. (2019). 'Las celestes esferas de la siempre sabia astrología'. La geografía celeste de Ventura Travada en 'Suelo de Arequipa convertido en cielo' (circa 1752). Mata Induráin, C.; Sánchez Jiménez, A. y Vinatea Recoba, M. (eds.), *La escritura del territorio americano*, pp. 209-218. Instituto de Estudios Auriseculares.
- Suárez, M. (2017). Astrología y poder en la corte de Lima, siglo XVII. Bernard, C.; França Paiva, E. y Salazar-Soler, C. (coords.), *Serge Gruzinski, le passeur persévérant*, pp. 113-122. CNRS.
- Suárez, M. (2019). *Astros, humores y cometas: Las obras de Juan Jerónimo Navarro, Joan de Figueroa y Francisco Ruiz Lozano (Lima, 1645-1665)*. PUCP.

- Tena Villeda, R. (2004). Gabriel López de Bonilla, un astrónomo-astrólogo en el siglo XVII mexicano. Rodríguez-Sala, M., (coord.), *Del estamento ocupacional a la comunidad científica: Astrónomos-astrólogos e ingenieros (siglos XVII al XIX)*, pp. 33-55. UNAM.
- Tignanelli, H. (2004). El primer lunario criollo. *Saber y Tiempo*, núm. 17, pp. 5-60.
- Uribe Martínez, I. (2023). La astrología del ingenio en Perú Virreinal (1639-1660). *Bruniana & campanelliana: Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*, núm. 29, pp. 259-274.
- Uribe Martínez, I. y Iommi Echeverría, V. (2019). 'De Astrología Judiciaria' (1630) de Melchor Jufre del Águila: lecturas y pronósticos en Chile colonial. *Colonial Latin American Review*, núm. 28, pp. 179-196.
- Wagner, K. (1991). Hernando Colón y la biblioteca colombina. Piñero Ramírez, P. y Wentzlaff-Eggebert, Ch. (coords.), *Sevilla en el Imperio de Carlos V: Encrucijada entre dos mundos y dos épocas. Simposio Internacional*, pp. 77-85. Universidad de Sevilla.
- Zavala, R. (2018). Esoterismo y ciencia en los hombres del siglo XVI: El caso de Sarmiento de Gamboa. *La Razón histórica, Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas*, núm. 40, pp. 194-221.

Capítulo 1

Difusión ultramarina de libros esotérico-occidentales desde España hacia sus colonias en América (siglos XVI-XVIII)¹

Juan Bubello

Introducción

Cuando en 1655, el Santo Oficio procesó y encarceló al maestro-albañil y astrólogo novohispano Melchor Pérez de Soto (1606-1655) (BNAH-México, 1655) por haber “[...] practicado la judicaria” (Torre Revello, 1940: 110), secuestró “[...] 1502 cuerpos de libros” de su biblioteca, de la cual, en inventario posterior (AGN-México, s/f), consignó, entre otros, un

1 Diversos avances de investigación de este trabajo fueron expuestos y debatidos en los siguientes eventos académicos: II Jornadas de Historia Antigua, Medieval y Moderna (Instituto de Historia Antigua, Medieval y Moderna, UBA, Argentina), con la ponencia “Circulación de libros europeo-occidentales sobre magia(s) y astrología(s) en la España de Carlos V y Felipe II” (2023); XV Coloquio Internacional de Historiografía Europea y XII Jornadas de Estudios sobre la Modernidad Clásica (UNMdP, Argentina) con la ponencia “Difusión ultramarina de saberes en torno al esoterismo occidental desde España hacia sus colonias americanas: El caso del envío de libros de magia natural y astrología (siglo XVI)” (2023); “I Congreso Internacional El Esoterismo Occidental en —y desde— Latinoamérica” (UCR, Costa Rica – modalidad virtual), con la conferencia magistral “Aportes para la historia cultural del esoterismo occidental. Difusión libresca a través del Atlántico de textos esotérico-occidentales europeos durante la primera mitad del siglo XVII” (2021); Seminario Abierto de Intercambio de Grupos de Investigación: El Atlántico, Escenario de Circulación y Contactos (Fundación para la Historia de España, Argentina), con la ponencia “Circulación atlántica de libros y difusión temprana del esoterismo occidental hacia las colonias españolas e inglesas en América (1600-1650): Problemas y líneas de investigación posibles” (2019).

“Libro de proprietatibus rerum en romance” (García, 2019: 208), un “Dioscórides, de Laguna” y un “[...] De l’aspecchio di scientia universalī. Autor: Leonardo Fioravanti.” (Cruz, 1969: 110-112).

Estas referencias específicas del patrimonio libresco de aquél reo de mediados del siglo XVII remiten a un problema histórico puntual de nuestro campo: la difusión ultramarina de saberes en torno al *esoterismo occidental* desde España hacia la América colonial durante los siglos XVI-XVIII.²

Al respecto, en nuestras pesquisas sobre la historia de las prácticas y representaciones mágicas, cabalístico-cristianas, astrológicas o alquímicas vigentes en la península ibérica del Renacimiento y sus conexiones con otras regiones europeo-occidentales,³ enunciamos oportunamente ciertos interrogantes (que no agotaban todas las cuestiones pasibles de formulación con un enfoque histórico), entre los que se encontraba la cuestión de la difusión entre los siglos XVI-XVIII

-
- 2 Disentimos con el uso de la categoría ‘magia’ a la que recurre Henningsen para abordar en general a este problema histórico (Henningsen, 1992: 160-178; 1994: 11-29), remitiendo a nuestro análisis crítico de los debates teóricos vigentes durante el siglo XX y al aporte que, entre ellos, entendemos realizó Antoine Faivre en forma fructífera durante los años noventa con su “esoterismo occidental” (Faivre, 1992, 1994; Bubello, 2005: 73-104, 2010a: 13-22, 2020: 133-144).
 - 3 En el marco de nuestro actual proyecto de investigación “FILOCyT: Esoterismo y política en las cortes europeo-occidentales del siglo XVI: Conflictos, apologías, persecuciones, protecciones y mecenazgos” (2022-2024), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Cód. FC22-066; a su vez continuación de los anteriores, “FILOCyT 2019-2021. Esoterismo y poder en la temprana-modernidad: Interacciones, reapropiaciones y resignificaciones culturales entre España y Europa Occidental (1450-1600)”; “PRIG. 2016-2018. Prácticas y representaciones de esoteristas extranjeros y españoles en la corte de Felipe II (segunda mitad del siglo XVI). Similitudes, diferencias, apropiaciones y resignificaciones”; “PRI. 2013-2015. Esoterismo y poder en la España de Carlos V y Felipe II (siglo XVI)”; “PRI. 2010-2012. Esoterismo, polémicas antimágicas, apologías mágicas y poder (España, siglos XV-XVI)” (todos radicados en la misma casa de altos estudios) y cuyos resultados han sido publicados en revistas especializadas o libros (Bubello, 2022a: 399-420; 2022b: 139-156; 2021a: 240-271; 2021b: 587-596; 2019: 311-319; 2017a: 199-211; 2017b: 551-581; 2016a: 95-117; 2016b: 165-173; 2015: 79-103; 2014: 189-197; 2013: 169-179; 2012: 1-24; 2011: 231-241; 2010a: 29-36).

al continente americano de libros⁴ vinculados al *esoterismo occidental*⁵ escritos en Europa.⁶

Con relación a las regiones controladas por los ingleses, célebre es el caso de John Winthrop Jr. (1606-1676) —que llegaría a ser gobernador de Connecticut e integraría los círculos de eruditos que fundaron la *Royal Society* (Versluis, 2001: 31-33)—. En 1631, Winthrop Jr. emigró hacia América del Norte para unirse a su padre (que había fundado la colonia de Massachusetts), trayendo consigo libros a fin de conformar una biblioteca (que acumularía cientos de ejemplares en los años siguientes), entre los que se destacaban los escritos por afamados esoteristas de su época: Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535), *Paracelso* (1493-1541), Gerolamo Cardano (1501-1576), Leonardo Fioravanti (1517-1588), John Dee (1527-1609?), Robert Fludd (1574-1637), Johannes Andreae (1586-1654), Michael Maier (1568-1622), Giambattista della Porta (1545-1615), Michael Sendivogius

4 Respecto al 'libro' como objeto de la historia cultural, remitimos a la profusa cantidad de estudios acumulada a la fecha, desde que historiadores señeros comenzaron a enfatizar la necesidad de su abordaje: Robert Darnton advirtió, ya en 1982, sobre esta "nueva e importante" disciplina de la "historia del libro", en línea con los trabajos que venía desarrollando paralelamente Roger Chartier (Darnton, 2008 [1982]: 135-155; Chartier y Roche, 1978: 119-140; Chartier, 1987; Darnton, 1991: 177-208; Chartier, 1992: 13-41; Chartier, 1994; Cavallo y Chartier, 1998 [1997]).

5 Aunque su análisis resulta ineludible, por los motivos mencionados (véase "Introducción") disentimos en este punto con el uso de la categoría '*magia*' utilizado por Davies para abordar la historia de las (re)ediciones impresas de grimorios en Europa y la posterior difusión de estos libros específicos "*a través de los océanos*" hacia la América colonial inglesa durante el siglo XVIII (Davies, 2009: 93-138 y 139-167).

6 "[...] ¿acaso podríamos diferenciar un esoterismo 'anglosajón' en América del Norte y otro latino en América central y del sur hasta el siglo XVIII? ...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?" (Bubello, Chaves y Mendonça Jr., 2017c: 11-12).

(1566-1636) y Elias Ashmole (1617-1692) (*cf.* Wilkinson, 1963: 33-51, 1965-1966: 129-138).⁷

Ahora bien, en 1600 —casi tres décadas antes del arribo de Winthrop Jr.— se data un registro de “caxones de libros” enviados a Nueva España “[...] para quel que los rrezibiere los venda de contado o fiado”, por Luis de Padilla en el barco La Trinidad.⁸ En esta ocasión,⁹ el sevillano remitía seiscientos setenta y ocho libros, muchos de los cuales habían sido escritos por magos, cabalistas cristianos, alquimistas y astrólogos del siglo XVI (y entre los que hallamos incluso referencia a los pertenecientes a Perez de Soto citados al comienzo).

Por ende, apoyándonos en los minuciosos estudios históricos existentes sobre el tráfico atlántico de libros desde la

7 El propio Winthrop Jr. era alquimista (había comenzado a practicarla de joven en Inglaterra, hacia 1624) y, tras instalarse en América, enseñó la elaboración de medicinas alquímicas con fines curativos a Jonathan Brewster (1593-1659) —hijo del fundador de la colonia de Plymouth— y a George Starkey (1628-1665) —quien, criollo, en 1650 emigró hacia Inglaterra, donde continuó practicando la alquimia e incluso entabló amistad personal con sir Robert Boyle (1627-1691) (*cf.* Woodward, 2010: 30-33; Newman, 2005: 208-236; Newman y Principe, 2004: XIII; Versluis, 2001: 32-35; Butler, 1979: 325).

8 “[...] Luis de Padilla, vezino de Sevilla, que tiene cargado en esta dicha nao, que nuestro Señor salue y guarde, nombrada La Trinidad, de que es maestre Tomas de Anis Manrrique, que va a la provincia de Nueva España en conserva desta flota de que va por general Pedro del Colon Melgarejo, los caxones de libros siguientes, marcados de la marca de afuera, para dar y entregar en el puerto de San Juan de Ulua a Martin de Yuarra, v en su ausencia a Francisco de Lara, y en la de ambos a Alonso de Velorado, para quel que los rrezibiere los venda de contado o fiado, como les pareciere y del procedido hagan la horden y boluntad del dicho Luis de Padilla cuyos son y por cuya quenta y rriesgo van”. (*Cfr.* Registro de Luis de Padilla, vecino de Sevilla que tiene cargado en la nao la Trinidad, para dar en el puerto de San Juan de Ulua a Martin de Ibarra y en su ausencia a Francisco de Lara. Archivo General de Indias (AGI) (1603). Contratación, legajo 1135, fols. 153r-169v, Sevilla citado en Leonard (1992 [1949]: 361-384).

9 Luis de Padilla ya había enviado libros al Perú en 1591. *Cfr.* Carta de obligación que otorga Francisco de Butrón en favor de Luis de Padilla. Los Reyes, 2 de Setiembre de 1591. AGN-Perú. Protocolo del escribano Alonso Hernández. Años 1590-1591, f. 1562r-1565r. (citado en Guibovich, 1984: 85-114).

península ibérica hacia el “Nuevo Mundo”,¹⁰ así como en las profusas pesquisas sobre la historia del libro en el espacio colonial hispánico¹¹ —y a pesar de la (des)calificación que tildó a estos libros específicos enviados por Padilla como “[...] filosofías extravagantes y teurgicas y las supersticiones del siglo XVI [sic] [...]” (Leonard, 1953: 208)—, abordamos esta fuente primaria desde el enfoque de la historia cultural¹² entendiendo, por el contrario, que permite un excelente punto de ingreso para analizar la difusión libresca del *esoterismo occidental* en los dominios coloniales españoles entre los siglos XVI-XVIII.

Difusión ultramarina de libros esotérico-occidentales desde España hacia las colonias españolas

Antecedentes históricos iniciales (siglo XVI)

Más allá de la referencia temprana de 1509 que nos legó Hernando Colón (mencionado en la Introducción) existen otras evidencias históricas con las que comienza a ser posible demostrar el arribo y circulación en el “Nuevo Mundo”

10 Entre otros, *cfr.*: García, 2019: 196-220; González Sánchez, 2014: 439-465; Rueda Ramírez, 2014: 447-478; Maillard Álvarez, 2014: 479-503; Rueda Ramírez, 2012: 401-423; 2010: 113-136; 1999: 79-105.

11 Entre otros, *cfr.*: Guibovich, 2019: 37-47; Maillard Álvarez, 2018: 26-40; Hampe Martínez, 2011: 409-432; 2010: 55-72; Calvo, 2003: 277-305; Hampe Martínez, 1996; González Sánchez, 1999; Hampe Martínez, 1983: 71-90; Lohmann Villena, 1971: 17-24; Millares Carlo, 1970; Fernández del Castillo, 1914.

12 El contenido de nuestro documento primario será abordado en forma comparativa con otros cronológicamente precedentes y con los que le son contemporáneos; 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 (se relaciona con otros aspectos de la cultura en el que se encuentran instalados al mismo tiempo) (Chartier, 1992: 45-63; Schorske, 2001 [1992]: 355-357).

de libros europeos sobre magia(s), alquimia(s) y astrología(s) durante el siglo XVI.

En cuanto a libros escritos originalmente por autores ibéricos, mencionemos tres casos puntuales del siglo XVI: la *Silva de varia lección* de Pedro Mexía, el *De re metálica* de Bernardo Pérez de Vargas y la *Chronographia* de Jerónimo de Chaves.

En el citado envío de libros hacia Perú de 1591, se asentó un ejemplar titulado “silba de baria lection” (Guibovich, 1984: 106), mientras que en 1592 el comerciante Gaspar de Perales, merced a la flota de galeones del general Francisco Martínez de Leiva, envió hacia Lima una caja con dieciséis libros, uno de ellos nominado “Silva de varia lizion” (Rueda Ramírez, 2014: 462). Ya una década antes, en el “Protocolo del escribano Alonso Hernández” (1583), aparecen en Lima “6” ejemplares identificados como “silba de baria licion en pergamino y añididas” (Leonard, 1942: 21-33). Estas referencias se relacionan a la “Silva de varia lección” (1540) del cronista real del emperador Carlos V y astrólogo Pedro Mexía (1497-1551); célebre libro —con sucesivas ediciones en el transcurso del siglo XVI—¹³ que contenía Capítulos relativos al uso

13 La primera edición se tituló *Libro llamado silva de varia lecion... en el qual a manera de silvas sin guardar horden en los propositos, se tratan por capitulos muchas y muy diversas materias, historias, exemplos y questionnes de varias lecion y erudición* (Sevilla, Dominico de Robertis, 1540), a la que siguió una segunda, con modificaciones, el mismo año, titulada *Silva de varia lecion compuesta por... segunda vez Impresa y añadida por el mismo auctor* (Sevilla, Juan Cromberger, 1540). Mexía continuó hasta su muerte publicando ediciones subsiguientes del libro, que fue impreso con añadidos y alteraciones diversas efectuadas por el propio autor: *Silva de varia lecion...* (Zaragoza, George Coci, 1542); *Silva de varia lecion... Nuevamente agora corregido, y emendado, y añadidos algunos capitulos por el mismo Autor* (Sevilla, Juan Cromberger, 1542); *Silva de varia lecion...* (Sevilla, Jacome Cromberger, 1543); *Silva de varia lecion...* (Amberes, Martin Nucio, 1544); *Silva de varia lecion... Agora nuevamente impresa* (Zaragoza, Bartholome de Nagera, 1547); *Silva de varia lecion, ultimamente agora emendada y añadida por el autor* (Amberes, Martin Nucio, 1550); *Silva de varia lecion compuesta por... nuevamente agora en el año de mil e quinientos e cinquenta y uno. Añadida en ella la quarta parte por el mismo auctor: en la qual se tractan muchas cosas y muy agradables y curiosas* (Valladolid, Juan de Villalquiran, 1551). Tras su fallecimiento, este libro de Mexía fue publicado reiteradamente hasta fines del

de anillos con fines mágico-medicinales y la práctica de la magia natural (Bubello, 2021a: 240-271), así como expresas menciones a “Hermes Trismegisto” —a quien se lo representó como una autoridad en materia de astrología (Bubello, 2021b: 587-596)¹⁴

En un registro de embarque confeccionado en Sevilla en 1582 aparece, entre los setenta y cinco libros pertenecientes a Antonio Dávalos (que viajaba para asumir como tesorero de

siglo XVI: *Silva de varia lecion. ultimamente emmendada y añadida por el auctor y con diligencia corregida y adornada de algunas cosas utiles que en las otras impresiones le faltavan...* (Venecia, Gabriel Giolito de Ferrariis y hnos., 1553); *Silva de varia lecion, ultimamente agora emendada, y añadida la quarta parte della por el autor.* (Amberes, viuda de Martin Nudo; 1554 y 1555); *Silva de varia lecion agora nuevamente emendada, y añadida por el autor de la quarta parte, con diligencia corregida. y adornada de algunas cosas utiles, que en las otras impresiones le faltava...* (Leon de Francia, herederos de Jacobo Junta, 1556); *Silva de varia leccion... Nuevamente agora añadida en ella la Cuarta parte por el mismo Autor, en la cual se tratan muchas cosas y muy agradables y curiosas* (Sevilla, Sebastian Truxillo, 1563); *Silva de varia lecion ultimamente agora enmendada y añadida la quarta parte della por el autor* (Amberes, viuda de Martin Nucio, 1564); *Silva de varia lecion...* Nuevamente agora añadida en ella la quarta parte por el mismo autor, en la cual se tratan muchas cosas y muy agradables y curiosas (Sevilla, Hernando Díaz, 1570); *Silva de varia lecion agora nuevamente emendada y añadida por el autor de la quarta parte con diligencia corregida y adornada de algunas cosas utiles que en las otras ediciones faltava* (Lerida, Pedro de Robles, 1572); *Silva de varia lecion... Agora nuevamente impressa y corregida* (Sevilla, Fernando Díaz, 1587 y 1596); *Silva de varia lecion ultimamente agora emendada, y añadida la quarta parte della por el autor* (Amberes, Martin Nutio a las dos Cygoignas, 1593) (cfr. López Piñeiro et al., 1984: 206, 230).

- 14 Este libro de Mexía circuló ampliamente por la península ibérica durante la segunda mitad del siglo XVI. Ya en Sevilla, durante el año 1548, al inventariarse los bienes de “doña Elvira de Guzmán”, se registró uno que fue identificado como “[...] libro de molde la Sylua de Pero Mexía” [sic] (Álvarez Márquez, 2004: 35). En 1578, un ejemplar “[...] intitulado silva de varia lección” se identificó en el inventario de la biblioteca de Pedro de Zuazola (1516-1578), diputado de Guipúzcoa (Fuente Arranz, 1996: 96), mientras que al fallecer el canónico de la Catedral de Sevilla Alonso Mudarra (?-1580) se inventariaron sus bienes (1580), entre los que se consignó un “Silua de varia lección” (Wagner, 1990: 668). Un ejemplar también aparece nominado como “Silva de varia lection” en la biblioteca de Cristóbal de Salazar (?-1587) —de quien poco se sabe de su vida, excepto que durante algunos años cumplió funciones en la embajada española en Venecia (Lasperas, 1983: 34)—. Por su parte, a principios del siglo XVII, cuando murió el célebre poeta Gómez Suárez de Figueroa —el “Inca Garcilaso de la Vega” (1539-1616)—, se inventarió su biblioteca en Córdoba (1616), registrándose un “Silba de varia lección” (Durand, 1948: 251).

Nueva Castilla, en Perú), un “Vargas de re metálica” (Hampe Martínez, 1986: 398). Esa mención remite al libro *De re metálica, en el qual se tratan muchos y diversos secretos del conocimiento de toda suerte de minerales, de cómo se deven buscar, ensayar y beneficiar, con otros secretos é industrias notables, así para los que tratan officios de oro, plata, cobre, estaño, plomo, azero, hierro y otros metales, como para muchas personas curiosas* (Madrid, P. Cosin, 1569), del alquimista Bernardo Pérez de Vargas (circa 1530-1580), —oriundo de una familia noble de Coín (Málaga) y de quien casi se desconocen datos (Bermúdez Méndez, 2006: 121-141)—. En este libro, casi ignoto en comparación al anterior, Pérez de Vargas expuso prácticas para encontrar, fundir y refinar metales y desarrolló representaciones sobre sus respectivas naturalezas, su clasificación y sus diversas formas de generación: al origen de los metales se lo representó apropiándose de las teorías humoral y aristotélico-meteorológica de los cuatro elementos, mientras que interpretó a la transformación metalúrgica debajo de la tierra basándose en el principio mercurio-azufre y en la “virtud natural” de cada metal, difiriendo así con aquellos alquimistas que tradicionalmente atribuían este proceso a la influencia astral (Vélez-Posada y Saldarriaga, 2022: 102).

Diversas fuentes documentales dan cuenta también de la llegada de ejemplares de un notorio libro sobre astrología y cosmografía: en cuanto a Nueva España, un “Reportorio de Chávez” arribó en 1576 (Fernández del Castillo, 1914: 372); otro “Reportorio de Chávez” lo hizo en 1577 en la “nao Almirante San Salvador” (págs. 375-376); un “Reportorio de Chávez” vino en 1578 (pág. 378); en 1579, en la “nao Nra. Señora de Guadalupe” se trajo un “Reportorio de Chávez” (pág. 380) mientras que, al año siguiente, un “Reportorio de Chávez” se asentó llegando en la “nao Santa María de Jesús” (pág. 386). En 1581, llegó un “Reportorio de Chavez” (pág. 388), mientras que otro lo hizo en 1582 (págs. 391-392). En 1586, Pedro García de

Neira envió a “Tierra Firme” libros para entregar a Antonio de Montalvo (o a Francisco de Silva “vecino de Panamá”) entre los que se consignó un “Chorographía” [sic] (Torre Revello, 1962: 14); mientras que, en los registros datados entre 1593 y 1604 del “Navío de Honduras” (flota que unía Sevilla con puertos centroamericanos), consta que el mercader Pedro de Mendoza intermedió para enviar hacia Guatemala diversos libros, entre los que hallamos al “reportorio de Chaves” (Rueda Ramírez, 2007: 78). Respecto a Perú, cuando el conquistador (y luego encomendero) Francisco de Isásaga (1500-1576) —uno de los peninsulares que acompañó a Francisco Pizarro (1478-1541) en su invasión al *Tarwantinsuyu* (1532) y que más tarde se afincó en Lima desde 1561— efectuó su testamento en 1576, declaró “dos reportorios de Chavez” (Guibovich, 1986: 201). En el citado envío de libros hacia Perú de 1591, se asentaron “veynte e seys reportorios de Chabes” (Guibovich, 1984: 104). Y cuando el mencionado Gaspar de Perales, envió libros hacia Lima en 1592, uno de ellos se registró como “Repertorio de y chael” [sic] (Rueda Ramírez, 2014: 462).

Todos estos datos remiten al libro *Chronographia, ò reportorio de los tiempos, el mas copioso y preciso q hasta ahora ha salido á luz. Compuesto por Hierónimo de Chaves, astrólogo y cosmógrafo* (Sevilla, J. de León, 1548), con sucesivas ediciones posteriores (en 1550, 1554, 1561, 1566, 1572, 1576, 1580, 1581, 1584, 1585, 1586, 1588) (Picatoste, 1891: 74-75; Hurtado Torres, 1984: 135-136), que había sido escrito por quien desde 1552 sería “Catedrático de Cosmografía” de la Casa de la Contratación de Sevilla: el sevillano Jerónimo de Chaves (1523-1574). Si en el apartado segundo de su “Chronographía”, desplegó representaciones astrológicas sobre “cielos y planetas” y sobre “los doze signos, y con las qualidades y particular dominio que cada vno destos tiene”; en el cuarto apartado, complejizó su representación cosmológica introduciendo no solo a la astrología cometaria sino añadiendo representaciones astrales

destinadas a la práctica médica (tendientes específicamente a “[...] la observacion de las partes del tiempo, [...] a saber de los días criticos o judiciales, considerados por los medicos en las enfermedades humanas” así como a “[...] las elecciones del tiempo que son buenas para purgar y sangrar”).¹⁵

Por ende, la llegada al “Nuevo Mundo” de la célebre *Silva de varia lección* de Pedro Mexía, del ignoto *De re metálica* de Bernardo Pérez de Vargas y del notorio *Chronographia* de Jerónimo de Chaves, permiten comenzar a vislumbrar los inicios de la difusión libresca del *esoterismo occidental* en las colonias españolas: en estos tres casos, con contenidos sobre magia natural, alquimia(s) o astrología(s), pero todos procedentes del marco de producción oriundo específicamente en la península ibérica del siglo XVI.

Ahora bien, además, hallamos referencias a otro texto arribando a la América hispánica: en 1576, en el inventario de ciento treinta libros adquiridos en Nueva España por Pablo García y Pedro Trujillo, surge un ejemplar de *Acerca de la materia medicinal y los venenos mortíferos*; en Santo Domingo, en el catálogo de la biblioteca de Gregorio González de Cuenca efectuado en 1581, surge igual título (Ramos Díaz, 2004: 7); lo mismo se constata en Lima, integrando el patrimonio libresco de los farmacéuticos Diego y Juan Tineo (en 1555) y

15 Este libro de Jerónimo de Chaves también circulaba ampliamente por la península ibérica durante estas décadas. En 1580, en la biblioteca del ya nombrado Alonso Mudarra se consignó un “Reportorio de los tiempos” (Wagner, 1990: 669). Cuando el comerciante trasatlántico canario Luis de Morales (1537-1591) fue enjuiciado entre 1570 y 1582, los inquisidores señalaron en un acta labrada en 1580 que, entre los trescientos once libros que integraban su biblioteca, se halló un ejemplar que identificaron como “una cosmografía de Chore [sic]” (Lobo Cabrera, 1982: 696). Al inventariarse los bienes de la doncella Mariana de Angulo (1595), se registraron dos ejemplares del “Repertorio de Chaves” (Álvarez Márquez, 2004: 40). En 1602, cuando se inventariaron los libros de Fernando de Vergara —párroco de la Iglesia de San Marcos, en Icod de los Vinos— tras su fallecimiento, se consiguió un “Reportorio, de Chaves” (Rodríguez Yanes, 2022: 256); mientras que en 1616, en la biblioteca del mencionado “Inca Garcilaso de la Vega” se registró un “Repertorio de Chaues” (Durand, 1948: 251).

del boticario Juan Sánchez (en 1591) (Newson, 2020: 107-134) y, por último, en el citado envío de libros de 1591 hacia Perú, donde aparecen “veynte dioscorides de Laguna” (Guibovich, 1984: 97). Estas evidencias, datadas en 1555 (Lima), 1576 (Nueva España), 1581 (Santo Domingo) y 1591 (Lima-Perú), se relacionan con nuestra fuente principal, pues Padilla también envió un ejemplar análogo hacia “Nueua España” en 1600: el texto, el celebrísimo “Dioscórides”, nos introduce en un caso que difiere notablemente a los tres anteriores, no solo porque su contexto de producción se retrotraía a tiempos romanos sino porque, como veremos en el apartado siguiente, circulaba desde hacía siglos por Europa occidental en diversas versiones e idiomas.

El caso de envío de libros esotérico-occidentales desde Sevilla hacia Nueva España por Luis de Padilla en 1600

Aunque, como advirtieron los colegas especialistas en la historia del libro antiguo, la posibilidad de identificar autores y títulos no siempre es tarea sencilla (dado que las fuentes disponibles brindan datos incompletos, erróneos, exigüos, etcétera), un minucioso análisis de nuestra fuente principal nos permite constatar que, del total de libros remitidos por Luis de Padilla (seiscientos setenta y ocho), en el caso de ochenta y siete de ellos —(es decir, un 12,83%)— estaban relacionados a lo que definimos en nuestro campo como *esoterismo occidental*. El detalle es el siguiente:¹⁶

16 “Registro de Luis de Padilla, vecino de Sevilla que tiene cargado en la nao la Trinidad, para dar en el puerto de San Juan de Ulua a Martin de Ibarra y en su ausencia a Francisco de Lara” (AGI, 1603: 153r-169v). Según lo que conocemos, este documento histórico solo fue reproducido en su totalidad en tres ocasiones (Green y Leonard, 1941: 1-40; Leonard, [1949] 1992: 361-384; 1953: 303-333). Al listar en *cursiva*, respetamos la cita original de la fuente siguiendo la reproducción

[...] Caxon N.º 1

[...] *Secreta alquimia*, Diui Tome [Pseudo-Tommaso d'Aquino]

[...] Juanes Farneli, *Opera omnia* [Jean Fernel, 1497-1558]

[...] Bartolomeus Angelicus, *De proprietatibus rerum* [Bartholomaeus Anglicus, circa 1203-1272]

[...] *Tratado de yerbas y piedras*. En latin [no identificado]

[...] Geronimo Cardano, *De sapientia* [Girolamo Cardano, 1501-1576]

[...] Juanis Fransisi Picī Mirandulani, *Opera. Tomus primero* [Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494]

[...] Juan Bautista Aporta, *De secretos; y Ficonomia; De yerbas, con figuras*. En Latin [Giovanni Battista della Porta, 1545-1615]

[...] Caxon N.º 2

[...] Joanes Stoflereni, *Almanch desde el año de 1513 hasta 1531* [Johannes Stöffler, 1452-1531]

[...] *Tablas astronomicas de Juan de Monterregio, con las Tablas de posiciones* [Johann Müller, (Regiomontanus), 1436-1476]

[...] *Julio Formico y otros autores que tratan de astrologia* [Julius Firmicus Maternus, circa 306-337]

[...] Juan de Carmona, *De peste y astrologia* [Juan de Carmona (Ioannis de Carmona), s/f]

[...] *Obras de Jobiano Pontano, Tomo segundo y tercero*. En latin [Giovanni Pontano (Pontanus), 1426-1503]

[...] *Margarita nobela, libro de alquimia* compuesto por Bono Lanbordo, escrito de... [?] el año de 1538 [Pietro Antonio Boni (Petrus Bonus Lombardus), circa 1310 - ?]

[...] *Lucas Gaurico, de todas sus obras tomo segundo* [Luca Gaurico (Gauricus), 1475-1558]

de Leonard (1953) y entre corchetes incluimos nuestra propia identificación de la autoría de cada libro (estableciendo sus fechas de nacimiento y fallecimiento).

- [...] Teofastro. *De ystoria de plantas y yerbas*. En latín [Theophrastus, circa 371 a. C. - circa 287 a. C.]
- [...] *Dialogos de amor* de Leon Hebreo. En ytaliano [Yehudá Abravanel, circa 1460-circa 1525]
- [...] *Alcabizio* comentado por Juan de Sajonia [Jean de Counnout (Jean de Connaught; Juan de Sajonia) s/f]
- [...] *Sueño de Polifilo*. En lengua francesa con figuras [Francesco Colonna, 1433-1527]
- [...] Caxon N.º 3
- [...] *Secretos de Ebonino*. En latín [Conrad Gessner, 1516-1565]
- [...] Bernardo Peres de Bargas, *Derre metalica* [Bernardo Pérez de Vargas, circa 1530-1580]
- [...] Geronimo Fracastorio, *De enfermedades contagiosas*. En latín [Girolamo Fracastoro, 1478-1553]
- [...] Alberto Mano [sic], *De metales y minerales*. En latín [Albertus Magnus, circa 1200-1280]
- [...] *Don Alejo Piamontes*, en romanze [Girolamo Ruscelli (Alessio Piemontese), circa 1500-1566]
- [...] Lebio Lemnio, *De astrologia*. En latín [Levinus Lemnius (Lenneus; Lennius; Levinio Lennio; Lemmio), 1505-1568]
- [...] Reymundo Lulio, *Cabalística* [Pseudo-Raymundus Lullus]
- [...] *Los secretos de Leonardo Fierabante*. En ytaliano [Leonardo Fioravanti, 1517-1588?]
- [...] Juan Garceo, *De tenpore, De globo, De estelis fijos* [Johannes Garcaeus, 1530-1574]
- [...] *Efemerides del año de 1552 hasta el año 1562* por Pedro Pitato [Pietro Pitati (Petrus Pitatus), 1490-1567]
- [...] *Anales de Francia* por Juan Tritemio. En latín [Johann von Heidenberg (Johannes Trithemius), 1462-1516]

[...] *Especulum uranicum, libro de astrolojia*. En latín [no identificado]

[...] Juan Bautista Porta, *De plantas, con figuras* [Giovanni Battista della Porta, 1545-1615]

[...] Joniani Pontani *Operum. Vñ tomo primero*. En latín [Giovanni Pontano (Pontanus), 1426-1503]

[...] Jobiani Pontani, *De rrebus celestibus* [Giovanni Pontano (Pontanus), 1426-1503]

[...] *Las çient sentençias de Tolomeo esplicadas por Pontano* [Giovanni Pontano (Pontanus), 1426-1503]

[...] Apomasar, *De la sinificacion de los sueños*. En latín [Muḥammad ibn Ahmad Ibn Sīrīn (Ahmad Ibn Sīrīn; Achmet Ibn Sīrīn; Apomazar), circa 653-728]

[...] Caxon N.º 4

[...] Orus Apolo, *De las notas hieroglicas [sic]*, con figuras [Pseudo-Horapollo Niliacus (Horus Apollo; Horapolo; Horus Apollo Niliacus)]

[...] *Arte magna de Reymundo Lulio*. En latín [Ramón Llull (Raimundo Lulio; Raymundus Lullus), 1232-1316]

[...] *El espejo de astrolojia judiciaria de Francisco Juntino* [Francesco Giuntini (Francesco Junctinis; Junctinus), 1523-1590]

[...] *Repertorio de Chaues*. En romance [Jerónimo de Chaves, 1523-1574]

[...] Lebino Lemnio, *De milagros ocultos de naturaleza*. En latín [Levinus Lemnius (Lenneus; Lennius; Levinio Lennio; Lemmio), 1505-1568]

[...] Jullio Obsequente, *De prodigios*. En latín [Julius Obsequens, circa siglo IV d. C.]

[...] Marçilio Fisino, *De triplici vita* [Marsilio Ficino, 1433-1499]

[...] *Las teoricas de planetas* de Purbachio. En latín [Georg von Peurbach, 1423-1461]

[...] Cornelio Gemma, *De arte cyclonomica* [Cornelius Gemma, 1535-1578]

[...] Jamblicus, *De misteris Epeiciorun*, En latin [Jámblico de Calcis, circa 250-330]

[...] *Dioscorides de Laguna, con la tabla de las enfermedades*. En romance [Andrés Laguna, 1499-1559]

[...] *Poligrafia* de Juanes Triteme. En latin [Johann von Heidenberg (Johannes Trithemius), 1462-1516]

[...] Leonardo Fiarabante, *Espejo de çiençia vniversal*. En ytaliano [Leonardo Fioravanti, 1517-1588?]

[...] Juanis Françïçi Piçi Mirandule, *Opera. Tomo segundo* [Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494]

[...] Matioolo, *Sobre Dioscorides*. En latin, con figuras [Pietro A. Mattioli, 1501-1577]

[...] Françesi Jeorji, beneti, *De armonia mundi* [Francesco Zorzi (Francesco Giorgi; Franciscus Georgius), 1466-1560]

[...] *Hieroglifica* Juanis Pierii, con figuras [Giovanni Pietro Dalle Fosse (Pierio Valeriano Bolzani; Pierio Valeriano; Ioanne Pierio Valeriano Bellunensi), 1477-1558]

[...] Agricola, *De rre metalica et animantibus subterraneys*, con figuras. En latin [Georg Bauer (Georgius Agricola), 1494-1555]

[...] *Autores barios que escribieron de cometas* [Thomas Lüber (Liebe; Liebler, Thomas Erastus), 1524-1583; Andrija Dudić Orehovički (Andreas Dudithius; Andreas Dudith), 1583-1589; Marcellus Squarcialupus (Marcellus Squarcialupi, Marcello Squarcialupo) 1538-1592; Simon Griner (Simon Grynaeus), 1493-1541]

[...] Conçiliador de Pedro de Abano, *libro de medicina*. En latin [Pietro d'Abano (Petrus de Apono), 1250-1316]

[...] *Silba de baria lesion* de Pedro Mexia. En romance [Pedro Mexía, 1497-1551]

[...] *La pratica medicinal de Paraselso*. En latin [Theophrastus Phillippus Aureolus Bombastus von Hohenheim (Paracelsus), 1493-1541]

[...] Plotoni, filosofi platonici, *Opera omnia, con comento de Marçilio Fisino*. En latin y en griego [Marsilio Ficino (1433-1499)]

[...] Caxon N.º 5

[...] *La poligrafia* de Juan Tritemio. En françes [Johann von Heidenberg (Johannes Trithemius), 1462-1516]

[...] *Epistolas familiares* de Juan Tritemio. En latin [Johann von Heidenberg (Johannes Trithemius), 1462-1516]

[...] Reymundo Lulio, *De alquimia* [Pseudo-Raymundus Lullus]

[...] *La cosmografia de Apiano, Jema Frigio y de otros*. En latin [Peter Bienewitz o Bennewitz (Pedro Apiano), 1495-1552; Jemme Reinerszoon (Regnier Gemma Frisius; Gemma Frisius), 1508-1555]

[...] Guidonus Honati, *De astronomia judiciaria*. Latin [Guido Bonatti, 1210-1300?]

[...] *Porta lucis*. En latin [Yosef ben Abraham Chicatella (Gikatilla), 1248-1325]

[...] Luci Gaurici, *De Jenituris*. En latin [Luca Gaurico (Lucas Gauricus), 1475-1558]

[...] *Çelum filosoforum* Phelipe Vstadi [Philippus Ulstadius, ¿-?]

[...] Juan Bautista Porta, *De fortius literarun notis*. En latin [Giovanni Battista della Porta, 1545-1615]

[...] *Secretos racionales* de Fierabante. En ytaliano [Leonardo Fioravanti, 1517-1588?]

[...] *El sueno de Polifilo*. En ytaliano [Francesco Colonna, 1433-1527]

[...] Gemma Friçio, *De estrolabio*. En latin [Jemme Reinerszoon (Regnier Gemma Frisius; Gemma Frisius) 1508-1555]

[...] Theofastri Paraselsi, *Medicini compendium* [Jacques Gohory, 1520-1576]

[...] Reymundo Lullio, *De secretis nature*. Latin [Pseudo-Raymundus Lullus?]

[...] *Poligrafia* Joanis Tritemi. En latin [Johann von Heidenberg (Johannes Trithemius), 1462-1516]

[...] Juanes Tritemius, *De septen espiritibus*. Latin [Johann von Heidenberg (Johannes Trithemius), 1462-1516]

[...] Juanes Piçi, *Cabalistarum dosmata* [Arcangelo da Borgonovo, s/f]

[...] Reymundi Luli, *Testamentum*. Latine [Pseudo-Raymundus Lullus]

[...] Caxon N.º 6

[...] *libro dc sentencias de la astrologia* de Alberto Pihgio [Alberti Pighii (Pighius), 1490-1542]

[...] *Alcabição, De princípios de astrologia comentado por Balentino Nabot*. En latin [Valentini Naibodae, (Valentinus Nabodus), 1523?-1593]

[...] Janblico, *De misteris Ehipçiorum y otros*. En latin [Iamblichus Chalcidensis, circa 250-330]

[...] Josep Micon, *Del cometa del año de 77* [José (Josep) Micó, s/f]

[...] *La fisica de Fierabante*. En ytaliano [Leonardo Fioravanti, 1517-1588?]

[...] *Las obras de Marçilio Fisino. En dos cuerpos*. En latin [Marsilio Ficino, 1433-1499]

[...] *Çelum filosoforum*. En latin [Philippus Ulstadius, s/f]

[...] *Libro de melencolia*. En romañçe [no identificado]

[...] Jema Frisius, *De los principios de astronomia y cosmo-grafia del globo del anulo astronomico*. En latin [Jemme

Reinerszoon (Regnier Gemma Frisius; Gemma Frisius), 1508-1555]

[...] Callaus, *De la filosofia quimística* [no identificado]

[...] Camylo Leonardi, *Especulun lapidun*. En latín [Leonardus Camillus, circa 1532]

De este extraordinario corpus, por motivos de espacio analizaremos un conjunto acotado de casos, seleccionados según dos criterios: 1.º) geográfico, en el sentido de que el manuscrito o libro en cuestión haya sido originalmente escrito en Europa y por fuera de la península ibérica; 2.º) temporal, en cuanto a que, desde su momento de escritura original, haya tenido circulación posterior (manuscrita o impresa, eventualmente traducida) en la España de los siglos XVI, XVII o incluso XVIII.

Dioscórides

En el registro del “Caxon N.º 4” hallamos dos libros: “*Dioscorides de Laguna, con la tabla de las enfermedades*” y “*Matiolo, Sobre Dioscorides. En latín, con figuras*”. Ambos remiten a un texto que, como señalamos en el Apartado anterior, venía circulando en Occidente en diversas versiones.

Había sido Pedanio Dioscórides Anarzabeo (o “Pedánios Dioskourídes Anazarbeús”, nacido en fecha desconocida en la ciudad de Anazarba —Cilicia, cercana a Tarso— y que sirvió como cirujano en el ejército romano entre 54-68 d. C.), quien había escrito su obra *Peri hyles iatrikes* [Plantas y remedios medicinales]. El manuscrito era una guía práctica para uso médico-curativo (y eventualmente mágico) de hierbas y plantas (en un total de seiscientos casos, acompañados de otros treinta y cinco referidos a animales y noventa a minerales), identificando las características, el hábitat y

posibilidades según cada dolencia: aunque es probable que la original versión griega careciera de ilustraciones, las latinas siguientes fueron profusamente ilustradas (Sharpe, 1964: 12; Debus, 1996: 59).

El *Dioscórides* fue traducido al latín durante el siglo VI (Lindberg, 2002 [1992]: 400; Thorndike, 1923a: 608) y al árabe en los siglos VIII-X (Lindberg, 2002 [1992]: 407). Circuló en la Edad Media merced a manuscritos y códices griegos y traducciones latinas y árabes, cuyas adaptaciones sufrieron agregados, omisiones, interpolaciones o mutilaciones e incluso diferían entre sí (Thorndike, 1923a: 606). Las primeras versiones impresas latina (1478) y griega (1499) databan de fines del siglo XV, ambas en Venecia a cargo de Aldus Manutius (*cfr.* Findlen, 2006: 440, n. 16). Asimismo, el *Dioscorides* fue frecuentemente citado como fuente de autoridad por la literatura esotérica del Renacimiento dentro y fuera de España: entre otros, Marsilio Ficino (1433-1499) lo hizo en su obra *De vita coelitus comparanda* (1489), Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535) en *De occulta philosophia libri tres* (1510); Johannes Reuchlin (1455-1522) en *De Arte Cabalistica* (1517), Paracelso (1493-1541) en *Paragranum* (1530), el nombrado Pedro Mexía (1497-1551) en su *Silva de varia lección* (1540) y Giambattista della Porta (1535-1635) en *Magia naturalis* (1558).

Pero en nuestra fuente se referencian las versiones del *Dioscórides* de Mattioli y de Laguna, ambas escritas a mediados del siglo XVI.

El médico Pietro Andrea Gregorio Mattioli (circa 1500-1577) publicó en 1544 su primera edición del *Dioscórides* en italiano, titulándolo *Di Pedacio Dioscoride Anazarbeo Libri cinque Della historia, et materia medicinale tradotti in lingua volgare italiana da M. Pietro Andrea Matthiolo Sanese Médico, con amplissimi discorsi, et comenti, et dottissime annotationi, et censure del medesimo* (Venecia, Nicolo di Bascarini); mientras que la segunda, de 1554 (en versión ampliada y latín), surgió con

el título *Commentarii in libros sex Pedacii Dioscoridis de medica materia* (In officina Erasmiana, apud Vincentium Valgrisium). Mientras la edición italiana tuvo sucesivas impresiones (Venecia, 1548; Mantua, 1549; Venecia, 1550, 1551, 1552, 1555, 1557, 1559 y 1563) por auspicio de Vincenzo Valgrisi —excepto la de Mantua—, la edición latina también fue impresa reiteradamente hasta los albores del siglo XVII (Venecia 1558, 1559, 1560; Basilea 1564, Venecia 1565, 1569, 1570, 1583; Frankfurt, 1598), obteniendo incluso traducciones al francés (Lyon, 1562) y alemán (Praga, 1563).

Por su parte, la traducción castellana efectuada directamente desde el griego por el médico humanista Andrés Laguna (1499-1559) fue publicada en Amberes (Juan Latio, 1555) con el título *Pedacio Dioscórides Anazarbeo acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*,¹⁷ texto que estaba basado en su trabajo preliminar en latín (*Annotationes in Dioscoridem Anazarbeum*, Lyon, G. Roville, 1554). Esta traducción castellana fue publicada en Salamanca en ediciones sucesivas hasta fines del siglo XVI (M. Gast, 1563, 1566, 1570 y C. Bonardo, 1586) e impresa en cinco oportunidades en la centuria siguiente (Miguel-Alonso, 1999: 77-101; Puerto, 2016: 16, n. 40; Picatoste, 1891: 165-166).

Ambos textos diferían del original griego y de sus versiones posteriores traducidas que circularon a lo largo de la Edad Media. En el caso de la edición de Mattioli, agregó profusos comentarios así como diversas plantas que habían sido descubiertas en América durante el transcurso del siglo XVI; además, en ediciones posteriores, incluyó técnicas destilatorias (Debus, 1996: 65 y 68). Laguna, por su parte, incorporó en su edición castellana comentarios propios a partir de

17 El título completo fue *Pedacio Dioscórides Anazarbeo acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos. Traducido de lengua Griega en la vulgar Castellana, ilustrado con claras y substanciales Annotationes, y con las figuras de inúmeras plantas exquisitas y raras, por el Doctor Andres de Laguna, médico de Julio III. Pont. Max.*

sus extensos viajes y experiencia en el uso de plantas medicinales, señalando propiedades de algunas provenientes del “Nuevo Mundo”, cuya información obtuvo de segunda mano (Puerto, 2016: 20-34).

Tanto la versión del *Dioscórides* de Mattioli como la de Laguna, tuvieron amplia circulación en la península ibérica durante todo el período moderno.

En 1556, un ejemplar del *De materia medicinali* aparece identificado en la biblioteca de Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556), obispo de Calahorra (Hernández González, 1998: 422-423); mientras que, en la que pertenecía al Obispo de Huesca, Pedro del Frago (circa 1500-1584) se menciona un libro titulado *Petri Andrea Mathioli, una pieza sobre Dioscorides* (Pedraza García, 2011: 99-306). Y en tanto un *Dioscórides* aparece también en la biblioteca de Bartolomé Barrientos (1518-1576), gramático y profesor de la Universidad de Salamanca (Gagliardi, 2007: 1-69), un *Diascoridis* de Laguna surge del registro de la biblioteca del Alonso de Barros (1552-1604), aposentador real de Felipe II (Dadson, 1987: 27-53). En 1573, un *Dioscoridis yllustrada por el doctor Laguna*, de colores se registra en la biblioteca de Alonso Osorio (circa 1533-1592), marqués de Astorga (Cátedra, 2002: 399-577); mientras que, en la del presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando (?-1575), según inventario efectuado el año de su fallecimiento, se asienta un ejemplar registrado como *dioscorides sobre laguna en rromanche* (Bouza Álvarez y Alvar Esquerra, 1984: 132). Por su parte, el fundador de la Academia de Matemáticas de Madrid, Juan de Herrera (1530-1597) poseía un libro *Dioscórides sobre la materia medicinal* (Aramburu-Zabala Higuera, 2013: 16); en tanto, al morir el matemático de Felipe II, Pedro Juan de Lastanosa (?-1576), se asentó que en su biblioteca integrada por más de quinientos ejemplares se constataban un “libro de pliego entero en latín que tiene por título *di-oscori* enquadernado en papelonos con cordovan negro (y) [...] otro de

media quartilla en latin doradas las hojas que tiene por titulo *dioscoridis* encuadernado en cuero negro.” (Alvar Ezquerra y Bouza Álvarez, 1983: 125 y 135). En Canarias también hallamos al *Dioscórides*: cuando el regidor de Tenerife (y médico del Cabildo de Gran Canaria entre 1537 y 1555), licenciado Reinaldos, fue procesado por la Inquisición hacia 1571-1575, se secuestraron libros de su biblioteca (Lobo Cabrera, 1982: 670-671), consignándose un “*dióscorides* de laguna” (Lobo Cabrera, 1982: 687); por su parte, el mencionado comerciante Luis de Morales poseía un ejemplar “intitulado *Dioscorides* que [el reo] dixo ser [propiedad de] Pedro de Medina” (Lobo Cabrera, 1982: 694). El propio Felipe II envió ejemplares a su biblioteca en El Escorial: el “XVII de diciembre, 1566” uno fue ingresado como “*Dioscórides*, en un cuerpo” (Antolin, 1927: 355), mientras que otro “*Dioscórides* en un cuerpo” lo fue a los “catorce días del mes de Hebrero de mil y quinientos y sesenta y siete año” (Antolin, 1927: 368).

En el siglo XVII, al efectuarse en 1608 el inventario de bienes del comerciante flamenco Cornelies van der Manacker —radicado en La Laguna (Tenerife)—, se consignaron dos *Dioscórides* (Rodríguez Yanes, 2022: 216). En el catálogo de la biblioteca del capitán general de Cataluña y virrey de Nápoles, Pedro Antonio de Aragón (1611-1690) —conformada sobre todo durante su estadía en la península itálica entre 1662-1672—, hallamos la mención a un ejemplar de la edición de Mattioli, identificado como *De i Discordi di nelli sei libri di Pedaclo Dioscoride Anazarbeo... Della materia medicinale* (Domínguez Bordona, 1948: 99). En 1681, Luis de Pazos compró los libros del canónigo don Pedro Valdés Feijoo, de cuyo inventario surge un *Dioscórides comentado por Laguna* (Rey Castelao, 2003: 266-267).

En lo que atañe al período ilustrado del siglo XVIII, un “*Dioscoridei* de laguna” fue inventariado en 1707 en la biblioteca particular de don Manuel de Piedrola Narváez —“señor de

la villa de Quintanilla de los Caballeros en Burgos y regidor perpetuo de Guadix”— y su esposa Doña Teresa de Olivares (Girón Pascual, 2009: 165-184). Al fallecer don Francisco García de Vicuña (circa 1670-1723), espagírico mayor de la Real Botica de Madrid, se procedió en 1723 a la tasación de su biblioteca y entre sus libros, se asentaron “Dos Laguna sobre *Dioscorides*” (Barrio Moya, 1997: 603). El vizconde portugués Luis Pinto de Sousa Coutinho (1735-1804) acumuló una impresionante biblioteca privada (que finalmente entablació en Lisboa y que, al momento de fallecer contaba con más de diez mil volúmenes) donde, entre ellos, se consignó una edición veneciana titulada *Dioskorides* (Venetiis, in aedibus Aldi et A. Soceri, 1518) y otra registrada como *Pedacio Dioscorides Anazarbeo Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos traducido de lengua Griega, en la vulgar Castellana, y ilustrado com claras y substanciales Anotaciones, y con las figuras de innumerables plantas exquisitas y raras, por el Doctor Andres de Laguna* (Salamanca, Cornelio Bonardo, 1586) (Rodrigues Costa, 2012: 153).

De proprietatibus rerum

En el registro del “Caxon N.º 1” descubrimos un texto célebre, cuyo contexto de producción original remite a mediados del siglo XIII: “Bartolomeus Angelicus, *De proprietatibus rrerun*”.

Se referencia aquí al franciscano inglés Bartholomeus Angelicus (circa 1203-1272), del que poco se sabe de su vida, excepto que en 1231 se trasladó a la ciudad de Magdeburgo (Beonio y Fumagalli, 1981: 9-10 y 44), donde escribió *De proprietatibus rerum*, circa 1240-1259 (Jourdain, 1843 [1819]: 33 y 358-360; Loncke, 2008: 177) aunque también se sugirió que fue en el período 1231-1247 (Sturlese, 1990: 293-318). Este manuscrito

de Barthomeus Anglicus (no ha de confundirse la autoría, pues durante el siglo XVI se lo atribuyó también en Inglaterra a un tal “Bartholomew of Glanville”),¹⁸ se erigió como ejemplo clásico de la tradición enciclopédica de la *compilatio*: desplegados en XIX *libri*, versaba sobre diversos temas como Dios, Creación, Ángeles y Alma (I-III), naturaleza humana y humores corporales (IV), cuerpo humano y sociedades (V-VI), enfermedades y curaciones (VII), cosmos, tiempo y cuerpos celestes (VIII-IX), materia y forma (X), aire y meteorología (XI-XII), agua y tierra (XIII-XIV), geografía (XV), piedras y gemas (XVI), plantas y animales (XVII-XVIII) y varios tópicos como instrumentos musicales, colores, números, pesos y medidas (XIX).

Fue señalado que algunas de estas “*summae*” medievales —como el *De proprietatibus rerum*— prefiguraron la *Philosophia occulta* renacentista (Faivre, 1994: 64): es que, por caso, específicamente el libro XVI (“*De lapidibus et metallis*”) abordaba las cualidades mágicas atribuidas a ciertas piedras preciosas (Thorndike, 1923b: 430-431); libro XVI que, incluso, circuló aisladamente en versiones manuscritas reducidas o acompañadas de *marginalia*, pues era valorado como fuente de autoridad entre médicos y astrólogos interesados en las propiedades dañinas o curativas atribuidas a las gemas (Keen, 2007: 105).

Teniendo en cuenta este devenir amplio y complejo de la *compilatio* de Bartholomeus Anglicus, ha de observarse que, aunque podemos demostrar que Luis de Padilla envió a Nueva España en 1600 un ejemplar en latín (identificado en el registro como *De proprietatibus rerum*), no identificamos ningún otro dato que nos permita establecer, por ejemplo, lugar de edición o fecha de su producción específica.

18 Fue el anticuario John Leland (circa 1506-1552) quien atribuyó a “Bartholomew of Glanville” (o Bartholomaeus Glanvillanum) la escritura del *De Proprietatibus rerum*, error que fue reproducido desde entonces en ciertos casos al copiarse o imprimirse el manuscrito (Toulmin Smith, 1890: 409-411).

Este problema adquiere toda su significación si recordamos que, desde el siglo XIII, otros doscientos manuscritos habían reproducido los diecinueve libros (o veinte, según la edición) que componían la obra en original latino y que de estos, al menos, sesenta y seis lo habían hecho parcialmente; mientras que, hasta inicios del siglo XVII, el texto había tenido dieciocho impresiones (Meyer, 2000: 41-119; Seymour, 1975 y 1988; Seymour, 1992; Loncke, 2008: 178) y la primera se había realizado en la ciudad de Colonia en 1470 (Se Boyar, 1920: 188). Asimismo, tampoco ha de olvidarse que del *De proprietatibus rerum* se habían realizado traducciones: en 1309, apareció la de Vivaldo Belcalzer al dialecto mantuario (*Trattato di scienza universale*, merced al encargo de su señor Guido Buonalcosi); en 1372, la del monje agustino Jean Corbechon al francés (*Livre des propriétés des choses*) siguiendo las instrucciones reales de Carlos V; en 1391, la anónima traducción provenzal (*Elucidari de las proprietaz de totas res naturals*); en 1495, la traducción al neerlandés efectuada —quizá— por Jacob Bellaert (*Van den proprieteyten der dinghen*). Paralelamente, en 1398, John Trevisa efectuó su traducción al inglés (*On the Properties of Things*) —que luego fue publicada en versión reducida por Wynkyn de Worde (1495)— la que a su vez, en 1535, Thomas Berthelet volvió a publicar pero con correcciones tras compararla con el original latino (en 1582, Stephen Batman efectuó una nueva edición comentada a partir de esta edición de Berthelet).¹⁹

Diversas versiones del *De proprietatibus rerum* circulaban dentro y fuera de la península ibérica antes y después del embarque de un ejemplar por Padilla hacia el “Nuevo Continente”.

19 El título fue *Batman uppon Bartholome, his booke, De proprietatibus rerum, newly corrected, enlarged and ammeded: with such additions as are requisite, unto every severall booke: taken forth of the most approved authors, the like heretofore not translated in English. Profitable for all estates, as well for the benefite of the mind as the bodie. London, 1582.*

Fue demostrado, por caso, que el catálogo de la biblioteca del monasterio cisterciense de La Real (Mallorca) registra en 1499 un “libre *De proprietatibus rerum*, en pregamí, cubert de posts” (Hillgarth, 1959: 167); que a fines del siglo XVI el *magus* isabelino inglés John Dee (1527-1608) poseía un *De proprietatibus rerum* en su biblioteca de Mortlake (James, 1921: 25) y que, ya desde finales del siglo XV, la traducción francesa tuvo impresiones sucesivas que otorgaron al texto gran difusión en el reino (Lyon, M. Huss, 1482 y 1485; Lyon, G. le Roy, 1485-1486; Lyon, J. Siber, 1486; Lyon, M. Huss, 1487 y 1491; París, A. Vérard, circa 1493).

Por su parte, en 1494, Vicente de Burgos efectuó la traducción castellana (basada en la francesa, pero cotejando con un manuscrito latino), publicándose ese año como *Libro de las Propiedades de Todas las Cosas, trasladado del latín en romance por el Reverendo Padre Fray Vicente de Burgos* (Toulouse, Enrique Meyer); la cual fue reimpressa en Toledo (Gaspar de Ávila, 1529) con el título *Liber de proprietatibus rerum en romance: Hystoria natural do se trata las p[ro]piedades d’todas las cosas* (Lacarra, 2014: 149; Sánchez González de Herrero, 2008: 349-366; Se Boyar, 1920: 187; Steele, 1893: 1; Picatoste, 1891: 29).²⁰ Esta traducción circuló en la península rápidamente: un ejemplar —ceñido al libro XVI del *De proprietatibus rerum*— aparece con el título *Tratado de los metales et piedras preciosas et de sus virtudes* en Zaragoza (circa 1497) publicado por la imprenta de Pablo Horus (Pallares Jiménez, 2008: 873); en 1573, se registró un “*Propietatibus rrerun*, en rromance” en la biblioteca del nombrado marqués Alonso Osorio (circa 1533-1592) (Cátedra, 2002: 399-577); y mientras un libro identificado

20 Un *De proprietatibus rerum* de la edición de 1494 pudo haber sido impreso en Sevilla (1519), pero no se conservó ningún ejemplar (Arrizabalaga, 2002: 645). Ha de subrayarse la existencia de una traducción castellana previa a la de Burgos, procedente de un ejemplar latino que no pudo ser identificado, efectuada en forma independiente, anónima y datada a mediados del siglo XV —actualmente conservado en la British Library, Add. Ms. 30037— (Lacarra, 2014: 137).

como *propriedades de todas las cosas* surge en la biblioteca del nombrado Alonso de Barros (1552-1604) (Dadson, 1987: 27-53), un incunable del fondo privado del mismísimo Felipe II, titulado *El libro de proprietatibus rerum* (de 1494), existe en la biblioteca escurialense (Checa Cremades, 1989: 557, n. 26) Por último, el *Index librorum Bibliothecae sanctae Ecclesiae Toletanae* (que lista los libros reservados en 1591 en la Catedral de Toledo), registraba uno denominado *Los 19 libros sobre las propiedades de las cosas de Bartolomé el inglés* (López Pérez, 2010-2013: 349, n. 49).

Pero volvamos a las versiones latinas que tuvieron también gran circulación en la península ibérica en los siglos XV-XVI: según un inventario (circa 1443), el tercer conde de Benavente, Alfonso de Pimentel (?-1461) poseía un *De proprietatibus rerum* entre sus ciento veintiséis libros (Beceiro Pita, 1982: 139); mientras que en 1471, se remitió un *De proprietatibus rerum* al Arzobispo de Santiago (Hernández González, 1998: 386). En 1504, un “libro de *Proprietatibus rerum*” aparece registrado en la biblioteca de Fernando Álvarez de Toledo (circa 1462-1504) primer conde de Oropeza (Beceiro Pita y Franco Silva, 1985: 329) y, en 1532, un “libro colorado que es *Proprietatibus rerum*” surge de la biblioteca de Fabrique Enríquez de Rivera (1476-1539), marqués de Tarifa (Álvarez Márquez, 1986: 13). Paralelamente, una tal “Catalina López” (“mujer de un boticario”) tenía en 1548 “un libro que se dize *Proprietatibus rerum*”, mientras que “Gabriela Sanz” (“viuda de un platero”) poseía, en 1558, un “libro que se llama *Proprietatibus rerum*” (Lacarra, 2016: 131-132). Asimismo, un “libro intitulado de *proprietatibus rregnum*” se menciona en el inventario del nombrado Pedro de Zuazola (1516-1578) (Fuente Arranz, 1996: 95).

Ars magna (*Ars brevis*)

En el registro del “Caxon N.º 4” hallamos la cita de otro famoso texto del esoterismo medieval: “*Arte magna* de Reymundo Lulio. En latín”. Remite al *Ars magna* de Ramón Llull (o Raimundo Lulio, Raimundus, Raymundus Lullus, 1232-1316), escrito en versiones manuscritas sucesivas (y con títulos diversos) entre 1273 y 1308, mientras el mallorquín vivía entre Roma, París, Génova, Nápoles, Chipre: la versión definitiva, *Ars generalis ultima*, quedó terminada en Pisa circa 1307 (Bonner, 2005: 694-696).

Llull desarrolló tópicos filosóficos y teológicos diversos, proponiendo un método o técnica (*Ars*) para abordar racionalmente diferentes áreas de conocimiento en pos de su articulación con la fe y la verdad cristianas. Su *Ars Magna* combinaba números, letras, símbolos, diagramas y figuras construyendo un lenguaje específico que lo alejaba de los discursos escolásticos; pretendía aplicar a todos los planos del saber e implicaba una lógica de entendimiento *ascendendi et descendendi* desde la Divinidad hacia niveles inferiores de la naturaleza —pasando por ángeles, astros, los cuatro elementos, etcétera— (Rubio, 2019: 81-83; Faivre, 2000: 101-103; Yates, 2005: 195-220; Rossi, 2006: 44-55; Thorndike, 1923b: 862-867); como la intención de Llull era convertir a musulmanes y mongoles al Cristianismo, vincula el *esoterismo occidental* con un caso histórico relativo a motivaciones políticas explícitas (Goodrick-Clarke, 2009: 176).

El conocimiento del *Ars* fue notable en Europa (sobre todo, cuando Llull escribió, mientras estaba en París, una versión reducida que tituló *Ars brevis* hacia 1309-1311) generando tras su muerte un inmenso caudal de comentarios entre los esoteristas del siglo XVI: desde el nombrado Agrippa en *In artem brevem Raymundi Lulli Commentaria* (Colonia, J. Soter, 1531) —donde valoró que los argumentos lulianos eran

“irrefutables” (Rossi, 2006: 30-31)—, hasta el mago natural nolano Giordano Bruno (1548-1600) en su *De lampade combinatoria Lulliana* (Wittenberg, 1587) quien, por el contrario, propuso una reforma de las representaciones y prácticas de Lull (Rossi, 2006: 89-91).

Diferentes versiones circularon ampliamente en Europa occidental. En la Gran Bretaña de fines del siglo XVI, un *Ars Magna* (datado en 1418) se hallaba en la biblioteca del mencionado John Dee (Albrecht, 2019: 474); mientras que un *Tractatus Brevis et eruditus* (edición de 1566) también llegaría a los territorios ingleses en América del Norte durante la primera mitad del siglo XVII, de la mano del mencionado Winthrop Jr. (Wilkinson, 1966: 170). En territorios ibéricos, ya en 1501 se había efectuado una impresión latina del *Ars Magna* en Barcelona (Pere Posa) y, en el inventario de la biblioteca del Convento de Calatrava efectuado en 1526, se anotó un manuscrito que fue titulado “*Ars magna magistri Raymundi. De mano*” (Casado Quintanilla, 1989: 106).

Y, así como de nuestra fuente surge que Padilla envió a Nueva España un ejemplar en latín (sin identificar fecha de impresión, impresor o cualquier otro dato); destaquemos que, por entonces, aunque Felipe II (1527-1598) había ordenado recolectar sistemáticamente los libros de Lull que se pudiesen encontrar en el imperio para reservarlos en El Escorial (Portuondo, 2010: 1113), al mismo tiempo circulaba una traducción castellana del *Ars Magna* efectuada por el teólogo Pedro de Guevara (?-1611), titulada *Arte general y breve, en dos instrumentos, para todas las sciencias* (Madrid, herederos de Alonso Gómez, 1584), la cual fue reimpressa como *Arte general para todas las sciencias en dos instrumentos: recopilada del Arte magna y Arbor scientiae del Doctor Raymundo Lull* (Madrid, P. Madrigal, 1586), con el añadido hecho por Guevara de otros nueve Capítulos (Picatoste, 1891: 137 y 362).

Precisemos que Guevara pertenecía al círculo del nombrado Juan de Herrera (1530-1597), quien, antes de 1588, escribió su “Discurso sobre la figura cúbica” explicitando que lo hacía “conforme a los principios y opiniones del Arte de Raimundo Lulio”, mientras que, en su inventario de bienes, dejó asentado que poseía:

una librería de hasta quatrocientos cuerpos de libros de mathematicas y architectura y philosophia y historia y otras sciencias manuscritas y de estampa entre los quales ay cerca de cien obras de Raymundo lulio manuscritas y de estampa que son de mucha estima. (Aramburu-Zabala Higuera, 2013: 25)

Testamentum

En la lista del “Caxon N.º 5” encontramos la versión latina de un texto célebre sobre alquimia, datado en el segundo tercio del siglo XIV: el *Testamentum*.

El manuscrito original, pudo haber sido escrito en Inglaterra (circa 1332) por un autor anónimo, que lo hizo en idioma catalán, siendo hacia fines del siglo XIV cuando fue atribuido a Llull (Pereira, 1994: 3; Pereira, 2001: 108): desde entonces, el *Testamentum* se erigió en núcleo del corpus pseudoluliano (Crisciani, 2015: 87).

Tras definir la alquimia como la “parte oculta de la filosofía, la más necesaria, un arte básico que no puede ser conocido por cualquiera”, el autor desarrolló primero una parte teórica para explicitar objetivos y operaciones alquímicas (basadas en la filosofía natural aristotélica) y, luego, una sección práctica con la que describía al *Opus* con el que se confectionaba un *elixir* poseedor de tres atributos: perfeccionar transmutatoriamente metales, intervenir sobre las gemas

reestableciendo sus cualidades naturales y sanar cuerpos humanos (Pereira, 1994: 3-4). Quedaba así establecida en el *Testamentum* una síntesis original entre alquimia metalúrgica, prácticas destilatorias y alquimia médica (Crisciani, 2015: 87). El autor, que caracterizó a todos los alquimistas como *filii Hermetis* (Pereira y Spaggiari, 1999: x-xiii), demostraba estar interiorizado en la alquimia y la medicina de su época: se mostró como buscador de un *elixir* con propiedades de transmutación y curación, se identificó como practicante de una alquimia capaz de fabricar oro, citó la teoría de la *quintaesencia* del alquimista franciscano Roger Bacon (1214-1294) y discutió la influencia de los cuerpos celestes en los asuntos humanos y en la práctica médica (Pereira, 1989: 6-7). Incluso, al final del *Testamentum* (el autor o quizás un tercero) añadió un suplemento titulado “Codicillus”, donde compara la reproducción humana (y la generación) con las cuatro etapas del proceso alquímico para establecer correspondencias macro- y microcósmicas (Moran, 2005: 20).

La historia de la circulación de este manuscrito desde el siglo XIV es compleja, pues los copistas ora lo reprodujeron parcialmente, ora lo separaron en partes: como ya dijimos, el *Testamentum* habría sido traducido del catalán al latín en Gran Bretaña circa 1432 (Pereira, 1989: 22-23), manuscrito latino que, a su vez, fue revisado en 1455 por el alquimista inglés John Kirkeby (s/f) (Díaz Marcilla, 2016a: 98). Recién durante la segunda mitad del siglo XVI, fue impreso íntegramente y en latín (incluyendo sus dos partes centrales, “Theorica” y “Practica”) en territorios germanos (Colonia, 1566 y 1573), con reediciones posteriores en Francia (Ruan, 1663), Estrasburgo (1613 y 1659) y Génova (1702) (Pereira, 1989: 6 y 83).

En Inglaterra, un manuscrito en versión catalana estaba en posesión del alquimista Robert Green de Welby (circa 1467-1540) (Pereira, 1989: 23), mientras que un denominado *Ramundi Lullii testamentum* se identificó en la biblioteca

del mencionado John Dee (James, 1921: 22; Albrecht, 2019: 474). En cuanto a la península ibérica, un ejemplar de la edición de Colonia (1566), nominado *Testamentum, duobus libris Universam Artem Chymicam complectens; Item eiusdem Compendium animae transrutationis artis metallorum*, surge del catálogo de la biblioteca del citado Pedro Antonio de Aragón (1610-1690) (Domínguez Bordona, 1948: 98). Aunque nuestra fuente no precisa fecha ni lugar de su edición, sí nos permite saber que el ejemplar enviado desde Sevilla al “Nuevo Mundo” en versión latina por Luis de Padilla, se identificaba con la autoría de Llull: así, la nominación “Reymundi Luli, *Testamentum. Latine*” no estaría haciendo referencia a alguno de los manuscritos catalanes que circulaban desde mediados del siglo XIV, sino tal vez a alguna de las ediciones impresas en Colonia durante la segunda mitad del XVI.

De vita libri tres

En el registro del “Caxon N.º 4” se verifica el envío por Padilla de un texto insigne de la magia astral y natural del esoterismo europeo renacentista: “marsilio ficino de *triplici vita*”.

El *De vita libri tres* (o *De triplici vita*) de Marsilio Ficino (1433-1499) fue publicado en Florencia en 1489. Se integraba con versiones modificadas de tres manuscritos escritos desde el bienio 1480-1482 titulados “De vita sana”, “De vita longa” y “De vita coelitus comparanda” (Clark, 1983: 158). En el último, cuando Ficino comentaba las *Enéadas* de Plotino, se apropió de tratados atribuidos por entonces a *Hermes Trismegisto* pero también de Platón y filósofos neoplatónicos (Proclo, Jámblico y Porfirio), desplegando prácticas y representaciones de magia astral y de magia natural orientadas preferentemente a fines medicinales. Estableciendo

vínculos entre los mundos super-celeste, celeste y terrestre, Ficino representó que todo lo “creado” estaba entretelado con *spiritus* y que cada uno de los planetas a su vez poseía uno pasible de ser descendido para influir en el ser humano (y, en caso de enfermedad, favorecer la recuperación de la salud). Pero los *spiritus* tenían también otras propiedades: el de Marte, henchía coraje antes de una batalla; el de Venus, servía para la magia amatoria; el de Mercurio, otorgaba mayor don intelectual y el de Saturno, prolongaba la duración de la vida. Sin ser explícito en detalles, Ficino sugirió que la práctica para descender un *spiritus* desde el macrocosmos hacia el microcosmos consistía en efectuar cantos e himnos, quemar incienso, beber vino y tocar una lira (en función de un momento astrológico propicio); se los atraía así hacia un objeto talismánico terrestre que se convertía en su receptor. Combinando esa magia astral con la magia natural, se conectaba el mundo superior de las ideas con lo inferior sensible (Forshaw, 2015: 357-367; Bailey, 2007: 199-213; Hanegraaff, 2000: 1-44; Copenhagen, 1986: 351-369, 1984: 523-554; Yates, 1964: 62-84; Walker, 2000 [1958]: 3-75).

El *De Vita* fue reiteradamente impreso en Bologna (1490, 1501), París (circa 1494), Basel (1489-1495 y 1497), Venecia (1498), Florencia (1499) y Estrasburgo (1500); también integrado a la edición de la *Opera Omnia* de Ficino que fue publicada en ediciones sucesivas (Basel, 1561, 1576) y traducido al alemán (Estrasburgo, 1505), francés (París, 1541, 1582) e italiano (Venecia, 1548) (Kaske y Clark, 1998: 11-12).

Como se dijo, en nuestra fuente se asienta que Padilla envió una edición latina, sin precisarse fecha de edición o lugar de producción. Pero este libro de Ficino (en sus diversas ediciones) ya circulaba ampliamente en la península ibérica del siglo XVI: cuando falleció el marqués Rodrigo de Mendoza (?-1523), un inventario de su biblioteca registró un *De tripli-ci vita* (Hernández González, 1998: 390); la biblioteca de la

Universidad de Salamanca consignó el ingreso del *De triplici vita* hacia 1531-1533 sin identificar la edición, aunque se especuló que podría ser la del año 1501, la de 1529 o la de 1532 (Byrne, 2015: 27); el nombrado Juan de Herrera poseía en su biblioteca un “*de triplici uita*” (Taylor, 2006 [1967]: 137); el Rey Felipe II atesoraba en El Escorial ejemplares del “*De Vita*” en ediciones de Lyon (1567) y de Venecia (1584) (Byrne, 2015: 26); mientras que en la biblioteca de la Universidad Complutense se conserva un “*De Vita*” (edición de Basel, 1529) con la firma de un tal “Doctor Olivera” acompañada del registro “1592” (Byrne, 2015: 43).

Speculum lapidum

En el registro del “Caxon N.º 6” hallamos el envío de otro texto sobre magia natural famoso en el esoterismo europeo de inicios del siglo XVI: “Camyllo Leonardi, *Especulun lapidun*. En latin”.

El médico y astrólogo nacido en la ciudad de Pésaro, Camilo Leonardi (Leonardus Camillus, ¿-1532?) publicó *Speculum lapidum clarissimi artium et medicine doctoris Camilli Leonardi Pisaurensis* en Venecia (Ioannem Baptistam Sessam, 1502). El libro se integraba con el contenido de tres manuscritos previos, escritos en el lapso 1480-1500 (Mottana, 2006: 5). Tras una discusión sobre las características de la magia natural, desfilaban en el *Speculum Lapidum* más de dos centenares de gemas, identificadas por sus virtudes mágicas, junto a trescientas imágenes que podían ser eventualmente grabadas en ellas (Klaassen, 2003: 178; Leopardi, 2016: 102 y 110): el listado de piedras preciosas se confeccionaba para uso médico apelando a la autoridad de autores paganos, judíos y cristianos como “Hermes”, “Salomón”, “Moisés”, “Plinio” y “Alberto Magno” (Aakhus, 2008: 187-189).

Desde su primera edición y durante el siglo XVI, el *Speculum lapidum* había sido reimpreso en Venecia (Melchiorum Sessam et Petrum de Rauanis socii) en 1516 y en Augsburgo (Augustae Vindeli corum, Henricus Siliceus) en 1533 (Lecouteux y Monfort, 2002: 23), incluso hubo reiteradas ediciones posteriores en los siglos XVII y XVIII en París (Carolus Suestre et Davidem Gillum, 1610, 1611, 1617) y Hamburgo (Christianum Liebeziel, 1717, 1750). Paralelamente, el libro fue traducido al italiano por Ludovico Dolce (circa 1508-1568), quien lo publicó —con modificaciones y adiciones— con el título de *Libri Tre di Messere Lodovico Dolce, nei quali si tratta delle diverse sorti delle Gemme che produce la natura e della qualità, grandezza, bellezza e virtù loro* (Venecia, Ioannem Baptistam Sessam, 1565) el cual, reimpreso en 1617, será la base de la traducción inglesa de 1750 (previa eliminación de pasajes que referenciaban cuestiones mágicas) titulada “The Mirror of Stones” (London, J. Freeman) (Leopardi, 2016: 104).

En lo que atañe a su circulación en la península ibérica durante el siglo XVI, hallamos que un ejemplar titulado *Speculum lapidum* aparece en el inventario de la biblioteca del mencionado profesor Bartolomé Barrientos (1518-1576) de la Universidad de Salamanca (Gagliardi, 2007: 1-69); mientras que, en el siglo XVII, el anticuario aragonés Vincencio Juan de Lastanosa (1607-1684) poseía este libro de Camilo Leonardi (en la traducción italiana de Dolce de 1565) y que usaba para conocer las características de las diversas clases de piedras que fue coleccionando a lo largo de su vida (Domínguez Arranz, 2008: 213).

Paracelsi... compendium

En el registro del “Caxon N.º 5” hallamos la mención “Theofastri Paraselsi, *Medicini compendium*” que Leonard vinculó al celebrísimo alquimista germano Theophrastus Phillippus Aureolus Bombastus von Hohenheim (1493-1541) [Leonard, 1953: 325].

Sin embargo, esta referencia específicamente remite a la edición comentada del manuscrito *De vita longa* de “Paracelsus” (1527) efectuada por el alquimista francés Jacques Gohory (1520-1576) —bajo el seudónimo de *Leo Suavius*— publicada presumiblemente en 1567 con el título *Theophrasti Paracelsi Philosophiae et medicinae utriusque universae compendium: ex optimis quibuscumque ejus libris, cum scholiis in libros IIII ejusdem de vita longa, plenos mysteriorum, parabolarum, aenigmatum. Vita Paracelsi. Catalogus operum & librorum. Cum indice rerum in hoc opere singularium* (París P. G. Rovillius).²¹

La imprecisión de Leonard sobre la autoría del texto es entendible, pues la circulación impresa del *De vita longa* en Europa durante el siglo XVI ha sido difícil de reconstruir históricamente. Se ha demostrado que existen dos manuscritos originales, casi con el mismo título, escritos por Paracelso en 1526 y 1527 (Willard, 2011: 354). El primero, en alemán, fue un ensayo titulado “Vom langen Leben” que transitó en forma manuscrita y que, desde 1569, al ser traducido por primera vez al latín con el título “Liber de vita longa” (o “De longa vita”), circuló impreso tanto como un capítulo dentro del *Archidoxae... Paracelsi... ac mysteriorum naturae scrutatoris & artificis absolutissimi. Libri X* (ed. Adam Schröter; Cracovia, M. Wirzibiet, 1569), como dentro del *Archidoxa*

21 La primera edición de este libro de Gohory carece del dato de la fecha de impresión, se ha propuesto también el año 1566 (cfr. Zambelli, 2007: 207).

Philippi Theophrasti Paracelsi en edición de Michael Toxites (Estrasburgo, Theodosius Rihel, 1570) (Willard, 2011: 354).²²

En función del envío de Luis de Padilla al “Nuevo Mundo”, el que interesa aquí es el segundo manuscrito, escrito en alemán en 1527 y que, tras ser traducido al latín, fue organizado en torno a cuatro (o cinco) libros con títulos ligeramente diferentes. El traductor de este manuscrito fue un joven discípulo de Paracelso, Johann Oporinus (1507-1568), quien —según Johann Huser (circa 1545-1601)— no habría sido fiel al texto original (Willard, 2011: 348-349). Pero fue esta traducción la que se publicó reiteradamente en Basilea (1560, 1562) merced a Adam von Bodenstein (1528-1577), otro de los discípulos de Paracelso (Hirai, 2020: 489): primero apareció con el título *Libri quatuor De vita longa* (P. Perna, 1560) y luego lo hizo con el de *Libri quinque de Vita longa* (P. Perna, 1562), según escribió Bodenstein, el añadido de un quinto libro obedecía a que se habían incorporado capítulos omitidos en la primera edición (Willard, 2011: 351).

Es en este preciso marco donde debemos insertar la publicación del *Compendium* de Gohory, en el cual, tras reseñar la biografía de Paracelso y efectuar una selección de sus textos, incluyó la traducción del *Libri de Vita longa* de Basilea de 1560 (es decir, la que contenía cuatro libros) añadiendo hasta tres páginas con comentarios propios a cada página del original (Willard, 2011: 352) dentro del capítulo titulado “Libros Quatuor Ph. Theoph. Paracelsi de Vita Longa Scholia” (Clulee, 2006 [2001]: 232, n. 145).

Es que Paracelso, mientras había efectuado valoraciones críticas negativas de las prácticas alquímicas propuestas por (o atribuidas a) las autoridades tradicionales —Lull,

22 Asimismo, una traducción al inglés del “Vom langen Leben” apareció a mediados del siglo XVII dentro del “*Paracelsus. His Dispensatory and Chirurgery*, ed. and trans. by W. D.” (London, Philip Chetwind, 1656) (Willard, 2011: 359).

Rupescissa, Arnau de Villanova, Alberto Magno (Bianchi, 1994: 17)—, en *De Vita Longa* escribió sobre el problema de extender la vida del hombre (lo cual se conseguiría reestableciendo el balance de la “*tría prima*” —azufre, mercurio, sal— con prácticas análogas al proceso de purificación por el que un metal se transmutaba en oro) (Willard, 2014: 545-546) y el de la creación del hombre artificial *homunculus* merced al uso de esperma humano (Newman, 2004: 210-215; 2020: 31).

Sobre estos tópicos paracélsicos hubo intensos debates desde fines del siglo XVI y hasta incluso el siglo XVIII (Murase, 2020: 56-59), y precisamente, uno de los intereses intelectuales de Gohory al publicar su edición comentada del *De Vita longa* en París fue abordar esa cuestión de la longevidad de la vida humana a partir de la práctica de la manipulación astral de los cuerpos celestes: como, a los ojos del francés, “Paracelsus” había sido un mago natural y un filósofo neoplatónico en la tradición ficiniana (Clericuzio, 2008: 110; Moran, 2016: 163), Gohory comparó, en el apartado titulado “Comparatio Marsilii Ficini De Vita Longa cum Paracelso”, las representaciones del germano con las existentes en *De Triplici Vita* de Ficino, especialmente, en el “De Vita coelitus comparanda” (Walker, 2000 [1958]: 102-106; Zanier, 1987: 516) pero también añadiendo representaciones cabalístico-cristianas parafraseadas de las “Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae” (1486) de Giovanni Pico della Mirándola (1463-1494), aunque sin citarlo (Forshaw, 2013: 378).²³

Tras su primera publicación, este libro de Jacques Gohory tuvo rápida circulación en Europa: surgieron nuevas ediciones en Basilea (P. Pernam, 1568) y en Frankfurt (P. Fabricius,

23 A Gohory también le interesó sumergirse en otros temas, como la cuestión de la creación divina y del origen del alma (su encarnación así como su inmortalidad) tópicos que iban mucho más allá de la medicina paracélsica y que incluso llevaban su pensamiento hacia doctrinas heréticas: fundó así la corriente francesa del paracelsismo europeo —que fue precisamente la que encontró Giordano Bruno (1548-1600) cuando llegó a París (Zambelli, 2007: 206-210).

1568) (Khan, 1995: 106 y 125). En cuanto a la península ibérica, no hallamos evidencia directa de la presencia de este objeto-libro previa a que Padilla enviara un ejemplar al “Nuevo Mundo” desde Sevilla en 1600: sí se ha especulado con que, quizás, un ejemplar haya estado en poder del cardenal Antonio Perrenot de Granvela (1517-1586), pues existen manuscritos suyos tendientes a fabricar tinturas de antimonio que incluían extractos del *Compendium* (Khan, 1994: 59-126).

Pero quizás podamos añadir otra referencia, aunque posterior y datada a inicio de la tercera década del siglo XVII: cuando Lope de Vega (1562-1635) escribió *La Dorotea* (1632), en el “Acto Primero, Scena IV”, puso en la voz del personaje de *Julio* al seudónimo de Gohory para introducir la cuestión de la confección de *el potable*:

[...] pídele hoy algunos tejos, y haremos el potable, que es de esta suerte, según doctrina de Leon Suavio. Toman en hoja o en polvos una onza y resuélvenla en humor, añadiendo de vinagre destilado lo que basta; destíllase después á veces separado, hasta que no queda sabor de los dos juntos; échase luego en cinco onzas de aguardiante, y conservado un mes y reposado, se toma poco á poco [...] (citado en Hartzenbusch, 1855: 6)

Compendio de'secreti rationali; Dello specchio di scientia universale; Della Física

En los registros de los cajones “4”, “5” y “6”, hallamos tres textos de la segunda mitad del siglo XVI relacionados con la alquimia y la medicina e identificados como: “Leonardo Fiarabante, *Espejo de çiençia vniversal*. En ytaliano”; “Secretos racionales de Fierabante. En ytaliano” y “*La fisica de Fierabante*.”

En italiano”. Aunque sin mencionar lugar de edición, fecha u otro dato, sin duda Padilla estaba enviando a las colonias españolas en América una parte de la producción librería del cirujano y alquimista boloñés Leonardo Fioravanti (1517-1588?): *Dello specchio di scientia universale* (Venecia, 1564), *Compendio de'secreti rationali* (Venecia, 1564) y *Della Física* (Venecia, 1582).

Fioravanti había comenzado estudios médicos como aprendiz de cirujano hacia 1533 y, en la década de 1540, se interesó en la alquimia cuando prestaba servicios al virrey de Nápoles don Pedro de Toledo (1484-1553). En la década de 1550, se desempeñó como cirujano en la flota española que se desplazaba por el norte de África y, después de 1560, cuando se encontraba en Venecia y había contactado a un grupo de filósofos naturales interesados en textos alquímicos atribuidos a Lull, el alquimista y astrólogo Ettore Ausonio (circa 1520-1570) lo introdujo en las teorías alquímicas de textos seudollullianos (Eamon, 2005: 3-30; 2010: 138-156).

Dentro del Primer Tratado de los tres que integraban su “Specchio” (en el Capítulo 46, titulado “Dell’Arte dell’Alchimia”) Fioravanti sobrevoló la alquimia, pero sin profundización. Tras su primera edición (Andrea Rauenoldo), el libro fue reimpreso en Venecia (herederos de Marchio Sessa, 1583) y luego traducido al francés (Paris, Pierre Cavellat, 1586 y 1588). Este último, desde la edición de 1598, comenzó a circular con el título *Miroir universel des arts et sciences de M. Leonard Fioravanti Bolognois, diuisé en trois liures* (París, Regnault Chaudiere).

Pero, el Tercer Tratado del *Compendio* (integrado por cinco) estaba dedicado específicamente al “arte dell’Alchimia”. La primera edición de este libro había surgido en 1564 (Venecia, V. Valgrisi); y la segunda —con modificaciones—, en 1566 (Venecia, A. Rauenoldo). La edición definitiva, de 1571 (Venecia, heredi di M. Sessa), fue donde Fioravanti

introdujo cambios (sustituyó el discurso preliminar y añadió tres apartados). Esta última edición tuvo nueva impresión en 1596 (Venecia, Presso A. Salicato) y sería otra vez publicada en 1620 (Venecia, P. Miloco). Incluso al momento del envío de un ejemplar italiano por Padilla al “Nuevo Mundo”, ya existía una edición traducida al inglés (J. Hester, Londres, 1582);²⁴ mientras que, más tarde, se publicaría la traducción alemana en 1624 en Darmstadt (Ferguson, 1895: 14). En este marco, si un ejemplar en latín del *Compendio* (de la edición de 1571) llegó a territorios ingleses en América del Norte con el mencionado Winthrop Jr. (Wilkinson, 1966: 154), otros (de la traducción inglesa de 1582) eran ofrecidos a la venta en la segunda mitad del siglo XVII por el comerciante londinense William Cooper en su *Catalogue of Chymicall Books* (Kasell, 2011: 61-87).

Empero, el más importante de los tres libros es *Della Fisica*, publicado en 1582 (Venecia, heredi di Melchior Sessa). Sería el último libro de Fioraranti, fruto por entonces de casi medio siglo de labores médicas y alquímicas y donde dedicó el libro “Quarto” a profundizar en la “Alchimia”. Allí incluso describe que, mientras permaneció en la corte de Felipe II, entre 1576 y 1577, conoció a un aristócrata de Salerno, “Lorenzo Granito”, quien le mostró cómo fabricar la piedra filosofal y le exhibió un antiguo manuscrito que contenía un poema describiendo el secreto de las artes necesarias para alcanzar tan ansiado objetivo de los alquimistas (Eamon, 2000: 210), –durante su estancia debió enfrentar un proceso judicial del que se desconoce su resultado (Eamon, 2005: 3-30).

24 El título completo de la edición inglesa fue *A compendium of the rationall secretes... deuided into three bookes. In the first is shewed many secretes apperteinyng vnto physicke. In the seconde is shewed man secretes apperteinyng vnto chirurgerie, with their vses. In the third is shewed diuers compositions, apperteinyng bothe to physicke and chirurgerie, with the hidden vertues of sondrie vegitables, animalles, and minerals*, transl. John Hester, London, 1582.

Pese a su presencia en la corte filipina durante un bienio, no hemos hallado gran circulación de estos libros de Fioravanti en la península ibérica de las últimas décadas del siglo XVI.

Pero, poco menos de un lustro después de su primera edición, el *Compendio* de Fioravanti se incluyó en el libro de los médicos Pietro y Ludovico Rostini (titulado *Compendio di tutta la cirugia, per Pietro et Lodouico Rostini medici, estratto da tutti coloro, che di essa hanno scritto. Et hora dall'eccl. dottore, & caualiero M. Leonardo Fiorauanti bolognese* Venecia, L. Auanzo, 1568)²⁵ y hallamos que un ejemplar denominado como *Compendio di tutta la cirurgia Venetiis 1568* surge del registro de la biblioteca del mencionado Cristóbal de Salazar (?-1587) (Lasperas, 1983: 52).

Difusión libresca del esoterismo occidental en las colonias españolas (siglos XVII-XVIII)

La continuación del proceso de arribo y circulación de libros relativos al *esoterismo occidental* (escritos dentro y fuera de la península ibérica) en territorios coloniales del Imperio español (Nueva España, Granada, Perú, incluso en los lugares geográficamente más alejados como Chile, Río de la Plata y áreas circundantes) después del envío de Padilla, también puede ser comprobado históricamente, no solo en el transcurso del siglo XVII sino durante el período ilustrado del XVIII.

25 El título completo fue *Compendio di tutta la cirugia, per Pietro et Lodouico Rostini medici, estratto da tutti coloro, che di essa hanno scritto. Et hora dall'eccl. dottore, & caualiero M. Leonardo Fiorauanti bolognese ampliato di bellissimi discorsi: & aggiuntouoi vn nuovo Trattato à professori di tal'arte molto vtile, & necessaria. Di nuouo ristampato, & con molta diligenza riorretto dall'eccl. Borgarucci. Con la tauola copiosissima delle cose più notabili. Et con li disegni de gli istromenti, che più si conuengono a cirugici.*

En la “nao Nuestra Señora de Rosario” que partía por el océano Atlántico con destino a Cuzco en 1601, aparece consignado un libro titulado “*fisonomía natural*”, del cual, se especuló, haría referencia al *Libro de phisonomia natural y varios secretos de naturaleza* publicado en Valencia en 1598 por el astrólogo valenciano Jerónimo Cortés (?–1615) (cfr. Newson, 2020: 107-134). Más certeza existe con el ejemplar de la *Opera Omnia* del mencionado Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), registrado en la biblioteca del Convento de San Diego de México, perteneciente a la orden de los dieguinos o franciscanos descalzos, especificándose que estaba allí reservado desde el año “1636” (Díaz Marcilla, 2016b: 27).

Tras su muerte en la ciudad de Lima en 1603, se inventariaron los libros del mercader segoviano Pedro Durango de Espinosa, registrándose “dos *Repertorios* de Chaves” (González Sánchez, 1997: 190), que remiten al citado *Chronographia* de Jerónimo de Chaves. Paralelamente, Juan de Sarria, vendedor de libros en Lima, en 1606 certificó haber recibido desde España diecinueve ejemplares del *Libro de las virtudes y propiedades maravillosas de las piedras preciosas* (Madrid, L. Sánchez, 1605), referencia del texto escrito por el astrólogo zaragozano Gaspar de Moraes (s/f) (cfr. Newson, 2020: 107-134).

Y si un *Dioscórides y Laguna* aparece registrado en el inventario efectuado en 1614 sobre los seiscientos cuarenta libros del arzobispo de Lima, Hernando Arias de Ugarte (1561-1638) (Hampe Martínez, 1987: 361); hacia 1665, entre los mil sesenta volúmenes que integraban la biblioteca del canónico de la catedral de Bogotá, Fernando de Castro y Vargas, se registró un “*Dioscórides ilustrado*, por Laguna” (Hernández de Alba, 1959: 138; Martínez Briceño, 1959: 141-160). Incluso en la (por entonces lejana y aislada), Buenos Aires de la segunda década del siglo XVII, aparece este libro: cuando el médico Francisco Xijón (Calatrava, 1555 - Buenos Aires, 1626), que

ejercía la medicina en la ciudad desde 1608 confeccionó su testamento (1624), dejó a sus herederos entre ocho y once libros entre los que consignó un “*Dios-córides* [sic] sobre laguna” (Molina, 1948: 67-69).²⁶

A mediados del siglo XVII, la biblioteca del mencionado astrólogo novohispano Melchor Pérez de Soto, se componía de otros libros relativos a nuestro objeto: *Liber astronomicus decem continens tractatus astronomiae* del astrólogo bajomedieval Guido Bonatti (1210-1300) (Castanien, 1951: 164); *De occultis literarum notis* (Davies, 2009: 86) y *Della fisonomia dell'uomo* (Castanien, 1954: 382-383) del mago natural Giambattista Della Porta (1535-1615); *Prophéties* del médico-astrólogo Michel de Nôtre-Dame (1503-1566) (Castanien, 1954: 391); y el *Fácil introducción para los juicios de los astros* (Castanien, 1951: 173) que remite a una traducción castellana del *Ad astrorum judicia facilis introductio* del astrólogo francés Claude Dariot (1533-1596).

Abundante evidencia histórica acredita que el envío transatlántico de libros esotérico-occidentales hacia el “Nuevo Mundo” —y su posterior circulación por los territorios coloniales españoles—, continuó durante el período de la Ilustración.

En 1728 se remitió desde Sevilla y para “hazer biage a buenos Ayres”, entre otros, un ejemplar del mencionado libro de Mexía, registrado como *Silba de baria lección* (Torre Revello,

26 Una referencia al *Dioscórides* de Mattioli —pero no al objeto-libro— aparece en el Paraguay de fin del siglo XVII e inicio del XVIII. El jesuita Pedro Montenegro (Galicia, 1663 - Paraguay, 1728) se radicó en esa región desde 1693 como enfermero de las Misiones, tras haber practicado la medicina en el Hospital de Madrid; hacia 1710 escribió su *Materia médica misionera* (Furlong, 1969: 313-314) y, en la Introducción sobre el “Modo de recoger las plantas, a qué tiempo, y circunstancias”, precisó que toda la información la había “[...] sacado de las obras de Pedro Andres Mathiolo, hechas sobre lo escrito de Dios Corides” (citado en Scarpa y Anconatani, 2019: 32). Se debatieron los antecedentes sobre la autoría o atribución de este libro a Montenegro (Asúa, 2016: 171-190) y se consideró al *Materia médica misionera* como un “híbrido” pues también aparecen descriptas prácticas de los nativos (Asúa, 2016: 182).

1930: 38-39). Y según un inventario efectuado en 1737 de la biblioteca privada del obispo de Santiago de Chile entre 1735 y 1743, Juan Bravo del Rivero y Correa (1685-1752), —integrada por dos mil libros y conformada mientras este vivió en Charcas entre 1708 y 1735—, se registraron un *Dioscorides de Laguna* y un *Silva de varia lección* (M. Carvacho y L. Mira, 1991-1992: 198 y 200).

En 1730, el sevillano don Francisco de Zartúa declaró remitir hacia “los reinos de Tierra Firme”, un conjunto de ciento tres libros “en la presente armada de galeones a cargo del general D. Manuel Lopez Pintado”, entre los que se consignaron siete ejemplares identificados como “*Magia natural* de Castrillo” (Márquez Macías, 2010: 50-51): esta mención remite al *Historia y magia natural o ciencia de filosofía oculta*, escrito en 1636 por el jesuita Hernando Castrillo (1585-1667), con ediciones posteriores (Trigueros, D. P. Estupiñán, 1649; Madrid, J. García Infanzón, 1692; Madrid, J. Sanz, 1723). Quizás una referencia a este preciso libro esté presente también en la lejana Catamarca (actualmente Argentina) de 1741, pues, al momento de efectivizarse la donación de la biblioteca del presbítero Bartolomé José de Castro (vicario del Partido de Belén) hallamos que se consignó uno titulado *La magia natural y la filosofía oculta* (Rosa-Olmos, 1955: 13). Sí es claro que el texto aparece en la Nueva España de 1750: en el inventario de bienes realizado aquel año en la librería del licenciado Luis Mariano de Ibarra aparecen consignados (dentro de un acervo que contaba con dos mil títulos y más de veinticinco mil volúmenes) “dos tomos forrados de perg intitulos *Magia natural* de Castrillo” (Moreno Gamboa, 2007: 185).

Detengámonos brevemente en este caso de mediados del siglo XVIII, pues Ibarra poseía también otros libros vinculados a nuestro objeto. Si la mención a “un tomo intitulado *repertorio* de Chaves” (Moreno Gamboa, 2007: 189) se relaciona al citado “*Chronographia, ò repertorio de los tiempos...*” de

Jerónimo de Chaves; la cita “...un tomo, *delas virtudes delas piedras preciosas*” (Moreno Gamboa, 2007: 194) refiere al mencionado *Libro de las virtudes y propiedades maravillosas de las piedras preciosas* (1605) de Gaspar de Moraes (s/f). Pero también aparecen mencionados libros de los que hasta el momento no hemos dado cuenta. La entrada que identifica “ytt. dos tomos de Cortes, *Lunario, y secretos*” (Moreno Gamboa, 2007: 189), referencia a dos libros sobre astrología-fisiognomía escritos por el matemático, astrólogo y filósofo natural (probablemente nacido en Gandía), Jerónimo Cortes (circa 1560-1611): respectivamente, *El non plus ultra del Lunario y Pronostico general y perpetuo, particular para cada reino y provincia* (Valencia, herederos de Juan Navarro, 1596) y *Phisonomia natural y varios secretos de naturaleza* (Valencia, Chrysostomo Garriz, 1598, que obtuvo ediciones posteriores en Madrid, P. Madrigal, 1598; Tarragona, F. Roberto, 1609; Alcalá de Henares, casa de J. Gracián, 1612; Barcelona, J. Margarit, 1614; Barcelona, J. Giralt, 1741). Por su parte, el registro “...un tomo intitulado *filaleta de Alquimia*” (Moreno Gamboa, 2007: 191), remite a la traducción al castellano del libro “*El mayor thesoro tratado del arte de la alchimia, ò chrysopoeya, que ofrece la entrada abierta, al cerrado palacion del rey compuesto por Aeyrenaeo Philaletha...*; traducido de latin en lengua castellana por Theophilo” (Madrid, 1727), cuyo original en latín, *Introitus apertus ad occlusum regis palatium* (Ámsterdam, 1667), había sido escrito por el alquimista George Starkey (1628-1665) (*criollo* nacido en territorio colonial inglés en América del Norte).

Para finalizar detengámonos en un caso de fin del siglo XVIII. Al efectuar su declaración de bienes con intención testamentaria (1773), Felipe de Zúñiga y Ontiveros (1716?-1793), astrólogo, astrónomo y matemático novohispano (Suárez Rivera, 2019: 71-87), registró un conjunto de libros, entre los que hallamos el “*Proprietatibus rerum* en tres pesos” (Soberón Mora, 1993: 64), el “*Chaves repertorio* en un tomo bien tratado

en un peso” (Soberón Mora, 1993: 68), un “*Fisonomia de Porta* en un tomo bueno seis reales” y un “*Lunario perpetuo* de Cortes en un tomo bueno seis reales” (Soberón Mora, 1993: 73) escritos, respectivamente, por Bartholomeus Anglicus, Jerónimo de Chaves, Giambattista della Porta y Jerónimo Cortes.

Conclusiones y aperturas

El caso del alquimista John Winthrop Jr. quien, desde su Inglaterra natal en 1631 trajo consigo a las colonias inglesas de América del Norte una impresionante cantidad de libros de los principales esoteristas europeos de su época, ha sido bien estudiado.

Con nuestra evidencia documental comprobamos que Luis de Padilla envió desde Sevilla hacia Nueva España en 1600, ediciones puntuales de libros célebres (y de gran circulación previa y posterior en la península ibérica o Europa occidental), relacionados a la magia natural, magia astral, astrologías y alquimias escritos originalmente en el siglo XVI o precedentes: aunque no se precisan en nuestra fuente fecha de edición o lugar de impresión de los ejemplares, pudimos identificar al *Dioscórides* (en las versiones de Mattioli, 1554 y de Laguna, 1555), al *De proprietatibus rerum* (circa 1240-1259), al *Ars Magna* (circa 1273-1308), al *Testamentum* (circa 1332), al *De vita libri tres* (1489), al *Speculum lapidum* (1502), al *Compendium* (el *De vita longa* de Paracelso en versión comentada de 1567 por Gohory), al *Compendio de'secreti rationali* (1564), al *Dello specchio di scientia universale* (1564) y al *Della Física* (1582). Demostramos, a su vez, que este caso puntual debe ser comprendido en el marco general de la remisión ultramarina de otros tantos libros esotérico-occidentales hacia las colonias

españolas en América (proceso iniciado en el siglo XVI y que continuó hasta el XVIII).

Pero esta pesquisa no solo ilumina un problema central de la difusión del *esoterismo occidental* en la América colonial sino que, paralelamente, anticipa nuevos problemas histórico-culturales que deberían profundizarse en el futuro dentro de nuestro campo. Entre otros, mencionemos cuatro, ilustrando con las referencias históricas más antiguas que hemos podido hallar hasta el momento:

- 1) resignificación, apropiación y uso de estos objeto-libros por los habitantes de las sociedades *criollas* (identificando sus prácticas de lectura, escritura, glosa, *marginalia* respecto de los contenidos): por caso, se demostró que el astrólogo germano-novohispano Enrico Martínez (Hamburgo, circa 1550-Cuautitlán, 1632), en su *Reportorio de los tiempos y historia natural desta Nueva España* (México, 1606), se apropió del mencionado *Chronographia* de Jerónimo de Chaves (Quintana, 1969: 37-46).
- 2) persecuciones sobre estos objeto-libros o prohibiciones totales o parciales a sus contenidos por las autoridades coloniales: ya en 1571, el Inquisidor de Nueva España, Pedro Moya de Contreras (1527-1591), condenó por edicto, entre otros, a los *Reportorios* de astrología (Quintana, 1969: 32)
- 3) traducciones americanas al castellano de estos objeto-libros (escritos originalmente en otros idiomas): fue señalado que el libro *Opus Mathematicum octo libros complectens, innumeris propemodum figuris idealibus manuum et physiognomiae* (Colonia, 1562) escrito por el astrólogo y matemático germano Jean Taisnier – *Johannes Taisnierius*— (1508-1562), fue traducido en Nueva España (en fecha imprecisa) por el sevillano

residente en Tepeaca, Pedro Suárez de Mayorga (o quizá por Bartolomé Argumedo) con el título *Tratado de quiromancia, fisonomía, astrología y adivinación conocido como Taisnerio* (confiscado por el Santo Oficio de Tlaxcala al procesar a ambos en 1581) (Jiménez Rueda, 1946: 220-222; Peña, 2000: 23-26).

- 4) textos relativos al *esoterismo occidental* escritos en América por *criollos*, pero basados en objeto-libros similares oriundos de Europa: por caso, Diego Rodríguez (Atitlaquia, 1596 - Ciudad de México, 1668), que desde 1637, estuvo a cargo de la cátedra *Astrología y Matemática* en la Real y Pontificia Universidad de México, mientras enseñaba a Ptolomeo, Copérnico, Kepler, Euclides y Cardano, publicaba también pronósticos y almanaques de su confección (con el seudónimo de *Martín de Córdoba*) basado en los que circulaban por Europa e, incluso, intercambiaba libros de astrología con su discípulo Melchor Pérez de Soto (Trabulse, 1974: 36-69); el mismo Pérez de Soto, cuya biblioteca secuestrada por el Santo Oficio en 1655, fue el caso disparador con el cual dimos inicio a este trabajo.

Bibliografía

- Aakhus, P. (2008). Astral Magic in the Renaissance: Gems, Poetry, and Patronage of Lorenzo de' Medici. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 3, núm. 2, pp. 185-206.
- Albrecht, R. (2019). Lull in Seventeenth-Century England. Austin, A. M. y Johnston, M. D. (eds.), *A Companion to Ramon Lull and Lullism*, pp. 471-499. Brill.
- Aramburu-Zabala Higuera, M. (2013). *Juan de Herrera*. Biblioteca I. Larramendi de Polígrafos.
- Bailey, M. (2007). *Magic and Superstition in Europe. A concise history from Antiquity to the Present*. Rowman & Littlefield.

- Beonio, M. y Fumagalli, B. (1981). *Le enciclopedie dell'occidente medievale*. Loescher.
- Bermúdez Méndez, M. (2006). Apuntes acerca de Bernardo Pérez de Vargas y su obra literaria. *Isla de Arriarán*, vol. 1, núm. 28, pp. 141-141.
- Bianchi, M. (1994). The visible and the invisible, from alchemy to Paracelsus. Rattansi, P. y Clericuzio, A. (eds.), *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th centuries*, pp. 17-50. Springer.
- Bonner, A. (2005). Llull, Ramón. Hanegraff, W. (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, pp. 694-696. Leiden-Boston, Brill.
- Bubello, J. (2010a). *Historia del esoterismo en la Argentina*. Biblos.
- Bubello, J. (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 Vincenzo Forte, Diego de Santiago, Richard Stanihurst. *Veredas da História*, vol. 3, núm. 2. <https://periodicos.ufba.br/index.php/rvh/issue/view/2304> (Consulta: 20-03-2023).
- Bubello, J. (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. González Mezquita, M. (comp.) *Temas y perspectivas de Historia Moderna*, pp. 231-241. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bubello, J. (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. *Revista Prohistoria*, vol. 1, núm. 17, pp. 1-24.
- Bubello, J. (2013). El *Arte Separatoria* (1598) de Diego de Santiago. Un alquimista en la corte de Felipe II. González Mezquita, M. (comp.) *Historia Moderna: Tendencias y proyecciones*, pp. 169-179. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bubello, J. (2014). 'Sacando a luz lo oculto en la naturaleza': Astrología y alquimia de Diego de Santiago en la corte de Felipe II. González Mezquita, M. (ed.) *Historia Moderna. Procesos y representaciones*, pp. 189-197. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bubello, J. (2015). *Arte separatoria* e hijos del arte en las prácticas y representaciones de Diego de Santiago (Sevilla, 1598) y el lugar de España en el Esoterismo Occidental. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, vol. 1, núm. 49, pp. 79-103.

- Bubello, J. (2016a). Apologética de la alquimia en la corte de Felipe II. Richard Stanihurst y su *El Toque de Alquimia* (1593). *Magallánica*, vol. 2, núm. 4, pp. 95-117.
- Bubello, J. (2016b). La alquimia del irlandés Richard Stanihurst en la corte de Felipe II. Gonzalez Mezquita, M. L. (ed.), *Historia Moderna. Actores, discursos y prácticas*, pp. 165-173. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bubello, J. (2017a). Esoterismo y religión en la España del siglo XVI. Stanihurst, de Santiago y la defensa de la alquimia. *Reflexão*, vol. 42, núm. 2, pp. 199-211.
- Bubello, J. (2017b). Cultura y política en la España temprano-moderna: La defensa de la alquimia por Richard Stanihurst y Diego de Santiago en la corte de Felipe II. Vincent, B.; Lagunas, C.; Reitano, E.; Sanmartín Barros, I.; Tarragó, G.; Polo Sánchez, J.; González Mezquita, M.; Moriconi, M. y Pereyra, O. (coords.), *Estudios en Historia Moderna desde una visión Atlántica. Libro homenaje a la trayectoria de la profesora María Inés Carzolio*, pp. 551-581. Universidad Nacional de La Plata.
- Bubello, J. (2017c). Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX). Bubello, J.; Chaves, J. R. y Mendonça Jr., F. (eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*, pp. 39-97. UNAM/UBA.
- Bubello, J. (2019). Magia natural y astrología merced al uso de anillos. Apropiación de los Antiguos, esoterismo y ortodoxia cristiana. Pedro Mexía y su *Silva de varia lección* (1540). González Mezquita, M. (ed.), *Historia Moderna. Actores, discursos*, pp. 311-319. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bubello, J. (2021a). Ortodoxia cristiana y apologías esotéricas en la España de Carlos V. Anillos, magia astral y magia natural en la *Silva de varia lección* de Pedro Mexía (1540). *Estudios de Historia de España*, vol. 23, núm. 1-2, pp. 240-271.
- Bubello, J. (2021b). Apropiaciones de Hermes Trismegisto y del *Corpus Hermeticum* en Pedro Mexía y su *Silva de varia lección* (1540). González Mezquita, M. (ed.), *Hacer Historia Moderna. Nuevos métodos, corrientes historiográficas y desafíos*, pp. 587-596. Teseopress.
- Bubello, J. (2022a). Lucha de representaciones en torno a la nova de 1572: Jerónimo Muñoz y su 'prognóstico' astrológico-cometario del futuro inmediato en su *Libro del nuevo cometa* (1573). *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, vol. 9, núm. 17, pp. 399-420.
- Bubello, J. (2022b). La 'nova' de 1572, naturaleza de los cometas y 'prognóstico' astrológico-cometario en Jerónimo Muñoz. Greif, E. y Consiglieri, N., *Representaciones del mundo natural en la Edad Media y la temprana Modernidad. Teorías e ideas*

desde los textos y la cultura visual, pp. 139-156. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas.

Bubello, J. y Mendonça Jr., F. (2013). Presentación: La institucionalización de los estudios académicos sobre la historia del esoterismo occidental en América del Sur: el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR. Problemas y desafíos. *Rev Desnuda*, vol. 1, núm. 4, pp. 154-159.

Bubello, J.; Chaves, J. R. y Mendonça Jr., F. (eds.) (2017). *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: Enfoques, aportes, problemas y debates*. UNAM/UBA.

Butler, J. (1979). Magic, Astrology, and the Early American Religious Heritage, 1600-1760. *The American Historical Review*, vol. 84, núm. 2, pp. 317-346.

Byrne, S. (2015). *Ficino in Spain*. University of Toronto.

Clark, J. (1983). The manuscript tradition of Marsilio Ficino's *De Vita Libri Tres*. *Manuscripta*, vol. 1, núm. 27, pp. 158-164.

Clericuzio, A. (2008). The White beard of chemistry. Alchemy, paracelsianism and the 'Prisca Sapientia'. *Bruniana & Campanelliana*, vol. 14, núm. 1, pp. 107-116.

Clulee, N. (2006 [2001]). *Astronomia inferior*. Legacies of Johannes Trithemius and John Dee. Newman, W. y Grafton, A., *Secrets of Nature. Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, pp. 173-234. MIT.

Copenhaver, B. (1984). Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the *De Vita* of Marsilio Ficino. *Renaissance Quarterly*, vol. 37, núm. 4, pp. 523-554.

Copenhaver, B. (1986). Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: 'Ennead' 4.3-5 in Ficino's 'D Vita Coelitus Comparanda'. Garfagnini, G. (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, pp. 351-369. Olschki.

Crisciani, Ch. (2015). Elixir di lunga vita (secoli XIV e XV). Orofino, G.; Roselli, A. y Sannino, A. (eds.), *Elisir mercuriale e immortalità: Capitoli per una storia dell'alchimia nell'antica Eurasia*, pp. 81-98. Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".

Davies, O. (2009). *Grimoires. A history of magic books*. Oxford University.

Debus, A. (1996 [1978]), *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*. FCE.

- Díaz Marcilla, F. (2016a). Reflexión sobre la influencia de Ramon Llull en las Islas Británicas en época medieval: Estado de la cuestión. *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, vol. 5, núm. 1, pp. 89-105.
- Domínguez Arranz, A. (2008). Nada es más hermoso que conocer. Lastanosa, entre el anticuarianismo y la erudición. *SAGVNTVM*, vol. 1, núm. 40, pp. 205-218.
- Eamon, W. (2000). Alchemy in Popular Culture: Leonardo Fioravanti and the Search for the Philosopher's Stone. *Early Science and Medicine*, vol. 5, núm. 2, pp. 196-213.
- Eamon, W. (2005). The charlatan's trial. An Italian surgeon in the Court of King Phillip II, 1576-1577. *Cronos. Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. 1, núm. 8, pp. 3-30. En línea: https://www.uv.es/~fresquet/TEXTOS/cronos/8_1.html
- Eamon, W. (2010). Masters of Fire: Italian alchemists in the court of Felipe II. López Pérez, M.; Kahn, D. y Rey-Bueno, M. (eds.), *Chymia: Science and Nature in Medieval and Early Modern Europe*, pp. 138-156. Cambridge Scholars.
- Faivre, A. (2000). Fuentes antiguas y medievales de los movimientos esotéricos modernos. Faivre, A. y Needleman, J., *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*. Paidós-Orientalia.
- Ferguson, J. (1895). *Bibliographical notes on histories of inventions and books of secrets*. Strathern & Freeman.
- Findlen, P. (2006). Natural History. Park, K. y Daston, L. (eds.), *The Cambridge History of Science (vol. 3, Early Modern Science)*, pp. 435-468. Cambridge University.
- Forshaw, P. (2013). *Cabala Chymica* or *Chemia Cabalistica*. Early modern alchemists and Cabala. *Ambix*, vol. 60, núm. 4, pp. 361-389.
- Forshaw, P. (2015). Magical Materials and Material Survivals: Amulets, talismans and mirrors in early modern Europe. Boschung, D. y Bremmer, J. (eds.), *The materiality of Magic*, pp. 357-379. Fink.
- Goodrick-Clarke, N. (2009). Ramón Lull's New World Order. Esoteric Evangelism and Frontline Philosophy. *Aries*, vol. 9, núm. 2, pp. 175-194.
- Hanegraaff, W. (2000). Sympathy or the Devil: Renaissance magic and the ambivalence of idols. *Esotérica*, vol. 1, núm. 2, pp. 1-44.

- Hartzenbusch, J. (1855). *Comedias escogidas de Fray Lope Félix de Vega Carpio, juntas en colección y ordenadas* (vol. 2). Rivadeneyra.
- Henningesen, G. (1992). The diffusion of Magic in Colonial America. Johansen, J.; Steensgaard, N.; Ladewig Petersen, E. y Stevnsborg, H. (eds.), *Clashes of Cultures: Essays in Honour of Niels Steensgaard*, pp. 160-178. Odense University.
- Henningesen, G. (1994). La evangelización negra: Difusión de la magia europea por la América colonial, *Revista de la Inquisición*, vol. 1, núm. 3, pp. 11-29.
- Hirai, H. (2020). Into the Forger's Library: The Genesis of *De natura rerum* in publication History. *Early Science and Medicine*, vol. 24, núm. 5-6, pp. 485-503.
- James, M. (1921). *Lists of Manuscripts formerly owned by Dr. John Dee with preface and identifications*. Oxford University.
- Jiménez Rueda, J. (1946). *Herejías y supersticiones en la Nueva España*. Universitaria.
- Jourdain, A. (1843 [1819]). *Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristotele*. Joubert.
- Kahn, D. (1994). Les débuts de Gérard Dorn d'après le manuscrit autographe de sa *Clavis totius Philosophiæ Chymisticæ* (1565). Telle, J. (ed.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, pp. 59-126. Steiner.
- Kahn, D. (1995). Le paracelsisme de Jacques Gohory. *Aries*, vol. 1, núm. 19, pp. 81-130.
- Kasell, L. (2011). Secrets revealed. Alchemical books in early modern England. *Hist. Sci.*, vol. 1, núm. 49, pp. 61-87.
- Kaske, C. y Clark, J. (1998). *Marsilio Ficino, Three Books on Life*. Arizona. Renaissance Society of America.
- Klaassen, F. (2003). Medieval ritual magic in the Renaissance. *Aries*, vol. 3, núm. 2, pp. 166-199.
- Keen, E. (2007). *Journey of a book: Bartholomew the Englishman and the Properties of things*. Australian National University.
- Lecouteux, C. y Monfort, A. (eds.). (2002). *Les pierres talismaniques. Speculum Lapidum Livre III. Camillo Leonardi*, texte, traduction, commentaire et annotations. Université de Paris.

- Leopardi, L. (2016). Erotic magic: Rings, engraved precious gems and masculine anxiety. Moulton, I. (ed.), *Eroticism in the Middle Ages and the Renaissance: Magic, Marriage, and Midwifery*, pp. 99-130. Brepols.
- Lindberg, D. (2002 [1992]). *Los inicios de la ciencia occidental*. Paidós.
- Loncke, J. (2008). Approche comparative de la diffusion et de la transmission des différents états manuscrits du *De Proprietatibus Rerum* de Barthélémy l'Anglais. De Callataÿ, G. y Van den Abeele, B. (eds.), *Une lumière venue d'ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d'Orient et d'Occident Au Moyen Âge: Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 19-21 mai 2005*, pp. 177-198. Brepols.
- López Pérez, M. (2010-2013). Spanish Paracelsus Revisited and Decontaminated. *Azogue*, vol. 1, núm. 7, pp. 339-365.
- Meyer, H. (2000). *Die Enzyklopedie des Bartholomäus Anglicus*. Fink.
- Moran, B. (2005). *Distilling knowledge. Alchemy, chemistry and the Scientific Revolution*. Harvard University.
- Moran, B. (2016). Paracelsianism. Magee, G. A. (ed.), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, pp. 156-171. Cambridge University.
- Mottana, A. (2006). Italian gemology during the Renaissance: A step toward modern mineralogy. Vai, G. y Caldwell, W., *The Origins of Geology in Italy*, pp. 1-21. Geological Society of America.
- Murase, A. (2020). The Homunculus and the Paracelsian 'Liber de imaginibus'. *Ambix*, vol. 67, núm. 1, pp. 47-61.
- Newman, W. (2004). *Promethean ambitions. Alchemy and the quest to perfect nature*. University of Chicago.
- Newman, W. (2020). Bad chemistry: Basilisks and women in Paracelsus and pseudo-Paracelsus. *Ambix*, vol. 67, núm. 1, pp. 30-46.
- Newman, W. y Principe, L. (eds) (2004). *George Starkey, Alchemical Laboratory Notebooks and Correspondence*. University of Chicago.
- Newman, W. y Principe, L. (2005). *Alchemy tried in the fire. Starkey, Boyle and the fate of Helmontian Chymistry*. University of Chicago.
- Newson, L. (2020). Alchemy and Chemical Medicines in Early Colonial Lima, Peru. *Ambix*, vol. 67, núm. 2, pp. 107-134.

- Pereira, M. y Spaggiari, B. (1999). *Il Testamentum alchemico attribuito a Raimondo Lullo*. Sismel.
- Pereira, M. (1989). *The alchemical corpus attributed to Raymond Llull*. Warburg Institute.
- Pereira, M. (1994). Medicina in the alchemical writings attributed to Raimond Lull (14th-17th centuries). Rattansi, P. y Clericuzio, A. (eds.), *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th centuries*, pp. 1-15. Springer.
- Pereira, M. (2001). Elixir vitae. Los orígenes de la farmacología alquímica. Puerto, J.; Alegre-Pérez, M.; Rey-Bueno, M. y López Pérez, M. (coords.), *Los hijos de Hermes. Alquimia y espagiria en la terapéutica española moderna*, pp. 93-104. Corona Borealis.
- Puerto, J. (2016). *Andrés Laguna, estudio crítico*. Biblioteca Virtual I. Larramendi de Polígrafos.
- Quintana, J. (1969). *La astrología en la Nueva España en el siglo XVII*. Bibliófilos Mexicanos.
- Rodrigues Costa, J. (2012). Alguns livros científicos (sécs. XVI e XVII) no 'Inventário' da Livraria dos Viscondes de Balsemão. *Ágora. Estudos Clássicos em debate*, vol. 14, núm. 1, pp. 131-158.
- Rossi, P. (2006 [2000]). *Logic and the Art of Memory. The Quest for a Universal Language. Translated with an Introduction by Stephen Clucas*. Continuum.
- Rubio, J. (2019). Llull's 'Great Universal Art'. Austin, A. M. y Johnston, M. D., *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, pp. 81-116. Brill.
- Sánchez González de Herrero, M. (2008). *De Proprietatibus Rerum*, versiones castellanas. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes. Journal of medieval and humanistic studies*, vol. 1, núm. 16, pp. 349-366.
- Se Boyar, G. (1920). Bartholomaeus Anglicus and His Encyclopaedia. *The Journal of English and Germanic Philology*, vol. 19, núm. 2, pp. 168-189.
- Seymour, M. (ed.) (1975 y 1988). *On the Properties of Things: John Trevisa's Translation of Bartholomaeus Anglicus. De Proprietatibus Rerum*. Oxford University.
- Seymour, M. (1992). *Bartholomaeus Anglicus and his Encyclopaedia*. Variorum.

- Sharpe, W. (1964). Isidore of Seville: The Medical Writings. An English Translation with an Introduction and Commentary. *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 54, núm. 2, pp. 1-75.
- Steele, R. (1893). *Medieval Lore. An Epitome of the science, geography, animal and plant folk-lore and myth of the Middle Age: being classified gleanings from Encyclopaedia of Bartholomew Anglicus On the Properties of Things*. Scott.
- Stephen, L. y Lee, S. (1885-1901). *Dictionary of National Biography: from the earliest Times to 1900*. Oxford University.
- Sturlese, L. (1990). Florilegi filosofici ed enciclopedie in Germania nella prima metà del duecento. Gli scritti di Arnolfo di Sassonia e di Bartolomeo l'Inglese e la diffusione della scienza araba e aristotelica nella cultura tedesca. *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. 1, núm. 69, pp. 293-318.
- Suárez Rivera, M. (2019). *Dinastía de tinta y papel. Los Zúñiga Ontiveros en la cultura novohispana: 1756-1825*. UNAM.
- Taylor, R. (2006 [1967]). *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial*. Siruela.
- Thorndike, L. (1923a). *A History of magic and experimental science (vol. 1)*. Macmillan.
- Thorndike, L. (1923b). *A History of magic and experimental science (vol. 2)*. Macmillan.
- Toulmin Smith, L. (1890). Bartholomew the Glanville (*fl.* 1230-1250). Stephen, L. y Lee, S. (eds.). *Dictionary of National Biography: from the earliest Times to 1900* (vol. 21), pp. 409-411. Oxford University.
- Trabulse, E. (1974). Un científico mexicano del siglo XVII: Fray Diego Rodríguez y su obra. *Historia Mexicana*, vol. 24, núm. 1, pp. 36-69.
- Velez-Posada, A. y Saldarriaga, G. (2022). Taste and mining culture in early modern Spanish worlds. *BJHS Themes*, vol. 1, núm. 7, pp. 95-115.
- Versluis, A. (2001). *The Esoteric Origins of the American Renaissance*. Oxford University.
- Walker, D. (2000 [1958]). *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. Pennsylvania State University.
- Wilkinson, R. (1963). The Alchemical Library of John Winthrop, Jr. (1606-1676) and His Descendants in Colonial America. *Ambix*, vol. 1, núm. 10, pp. 33-51.

- Wilkinson, R. (1965-1966). The Alchemical Library of John Winthrop, Jr. (1606-1676) and His Descendants in Colonial America. *Ambix*, vol. 1, núm. 13, pp. 139-186.
- Willard, T. (2011). Living the Long Life: Physical and Spiritual Health in Two Early Paracelsian Tracts. Classen, Albrecht (ed.), *Religion und Gesundheit: Der heilkundliche Diskurs im 16 Jahrhundert (Theophrastus Paracelsus Studien, vol. 3)*, pp. 347-380. De Gruyter.
- Willard, T. (2014). Paracelsus on mental health, en Classen, Albrecht (ed.), *Mental health, spirituality, and religion in the Middle Ages and Early Modern Age*. Gruyter.
- Woodward, W. (2010). *Prospero's America: John Winthrop, Jr., Alchemy, and the Creation of New England Culture, 1606-1676*. University of North Carolina.
- Yates, F. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Routledge & Kegan.
- Yates, F. (2005 [1966]). *El arte de la memoria*. Siruela.
- Zambelli, P. (2007). *White magic, black magic, in the European Renaissance*. Brill.
- Zanier, G. (1987). Platonic trends in Renaissance medicine. *Journal of the History of Ideas*, vol. 48, núm. 3, pp. 509-519.

Bibliografía citada (II): Marco teórico

- Bubello, J. (2005). El aporte de la historiografía francesa actual en torno al centenario debate sobre el concepto de 'magia'. González Mezquita, M., *Problemas de Historia Moderna. Cuestiones historiográficas, tendencias en la investigación*, pp. 73-104. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bubello, J. (2020a). Actualizaciones historiográficas, redes de scholars. De la 'historia de la magia' de Warburg/Yates a la del 'esoterismo occidental' de Faivre/Hanegraaff. *MODOS. Revista de História da Arte*, vol. 4, núm. 3, pp. 133-144.
- Bubello, J. (2020b). Some remarks on the study of the Cultural History of Western Esotericism in Latin America. *REHMLAC+, Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, vol. 12, núm. 1-2, pp. 219-240.
- Faivre, A. (1992). *L'ésotérisme*. PUF.
- Faivre, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. State University of New York.

Pasi, M. (2016). Esotericism emergent: The beginning of the study of esotericism in the academy. DeCornick, A. D. (ed.), *Religion: Secret Religion*, pp. 143-154. Macmillan.

Bibliografía citada (III): Marco historiográfico (Historia cultural)

Cavallo, G. y Chartier, R. (dirs.). (1998 [1997]). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Taurus.

Chartier, R. (1987). *Lectures et lecteurs dans la France d'Anden Régime*. Seuil.

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

Chartier, R. (1994). *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Gedisa.

Chartier, R. y Roche, D. (1978-1980). El libro. Un cambio de perspectiva. Le Goff, J. y Nora, P. (dirs.), *Hacer la historia* (vol. 3), pp. 119-140. Laia.

Darnton, R. (1991). Historia de la lectura. Burke, P. (ed.), *Formas de hacer historia*, pp. 177-208. Alianza.

Darnton, R. (2008 [1982]). ¿Qué es la historia del libro? *Prismas*, vol. 1, núm. 12, pp. 135-155.

Schorscke, C. (2001 [1992]). *Pensar con la historia*. Taurus.

Bibliografía citada (IV): Historia del libro en el espacio atlántico iberoamericano (siglos XV-XVIII)

Alvar Ezquerro, A. y Bouza Álvarez, F. (1983). La librería de don Pedro Juan de Lastanosa en Madrid (1576). *Archivo de filología aragonesa*, vol. 1, núm. 32-33, pp. 101-178.

Álvarez Márquez, C. (1986). La biblioteca de don Fadrique Enríquez de Ribera, I Marqués de Tarifa (1532). *Historia, instituciones, documentos (HID)*, vol. 1, núm. 13, pp. 1-40.

- Álvarez Márquez, C. (2004). Mujeres lectoras en el siglo XVI en Sevilla. *HID*, vol. 1, núm. 31, pp. 19-40.
- Antolin, P. (1927). La librería de Felipe II, datos para su reconstrucción (1919). *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 1, núm. 90, pp. 335-426.
- Arrizabalaga, J. (2002). El libro científico en la primera imprenta castellana (1485-1520). García Ballester, L. (dir.), *Historia de la ciencia y la técnica en la Corona de Castilla (vol. 2, Edad Media)*, pp. 619-649. Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura.
- Asúa, M. (2016). Ciencia en la Arcadia desvanecida. Conocimiento de la naturaleza en las misiones jesuíticas del Paraguay y el Río de la Plata. *Investigaciones y Ensayos*, vol. 1, núm. 63, pp. 171-190.
- Barrio Moya, J. (1997). La biblioteca de don Francisco García de Vicuña, espagirico mayor de la Real Botica de Madrid (1723). *Boletín de la RSBAP*, vol. 53, núm. 2, pp. 583-609.
- Beceiro Pita, I. (1982). La Biblioteca del conde de Benavente a mediados del siglo XV y su relación con las mentalidades y usos nobiliarios de la época. *En la España medieval*, vol. 1, núm. 2, pp. 135-146.
- Beceiro Pita, I. y Franco Silva, A. (1985). Cultura nobiliar y bibliotecas. Cinco ejemplos, de las postrimerías del siglo XIV a mediados del XVI. *Historia. Instituciones. Documentos (HID)*, vol. 1, núm. 12, pp. 277-350.
- Bouza Álvarez, F. y Alvar Ezquerro, A. (1984). Apuntes biográficos y análisis de la biblioteca de un gran estadista hispano del siglo XVI: El presidente Juan de Ovando. *Revista de Indias*, vol. 44, núm. 173, pp. 81-139.
- Calvo, H. (2003). The Politics of Print: The Historiography of the Book in Early Spanish America. *Book History*, vol. 6, núm. 1, pp. 277-305.
- Castanien, D. (1951). *A Seventeenth Century Mexican Library and the Inquisition*. University of Michigan.
- Castanien, D. (1954). The Mexican Inquisition censors a private library. *Hispanic American Historical Review*, vol. 34, núm. 3, pp. 374-392.
- Casado Quintanilla, B. (1989). La biblioteca del sacro convento de Calatrava. *Espacio, tiempo y forma, Serie III, H. Medieval*, núm. 2, pp. 65-120.

- Cátedra, P. (2002). *Nobleza y lectura en tiempos de Felipe II. La biblioteca de don Alonso Osorio, marqués de Astorga*. Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- Checa Cremades, J. (1989). Impresos de Historia Natural en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial: Hacia una síntesis explicativa. *B. Anabab*, vol. 39, núm. 3-4, pp. 549-564.
- Cruz, S. (1969). Medicina española renacentista en la biblioteca novohispana de Melchor Pérez de Soto (1655). *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, vol. 1, núm. 1, pp. 105-116.
- Dadson, T. (1987). La biblioteca de Alonso de Barros, autor de los Proverbios morales. *Bulletin Hispanique*, vol. 89, núm. 1-4, pp. 27-53.
- Díaz Marcilla, F. (2016b). Tierras de penumbra: Las vicisitudes del lulismo novohispano (1519-1750). *Revista de Hispanismo Filosófico*, vol. 1, núm. 21, pp. 13-33.
- Domínguez Bordona, J. (1948). La biblioteca del Virrey don Pedro de Aragón (1611-1690). *Butlletí Arqueològic*, vol. 4, núm. 2, pp. 71-106.
- Durand, J. (1948). La biblioteca del Inca. *NRFH*, vol. 2, núm. 3, pp. 239-264.
- Fernández del Castillo, F. (1914). *Libros y libreros en el siglo XVI*. Archivo General de la Nación-México.
- Fuente Arranz, L. (1996). La biblioteca de los Zuazola (1578). *Boletín de la RSBAP*, vol. 1, núm. 2, pp. 51-105.
- Furlong, G. (1969). *Historia social y cultural del Río de la Plata: 1636-1810*. TIP.
- Gagliardi, D. (2007). La biblioteca de Bartolomé Barrientos, maestro de artes liberales. *Studia Aurea*, vol. 1, núm. 1, pp. 1-69.
- García, I. (2019). Saberes compartidos entre generaciones: Circulación de libros usados en Nueva España durante los siglos XVII y XVIII. *Fronteras de la Historia*, vol. 24, núm. 2, pp. 196-220.
- Girón Pascual, R. (2009). Biblioteca privada y ascenso social en el seno de la élite. La biblioteca de don Manuel de Piedrola Narváez y doña Teresa de Olivares Raya vecinos de Guadix (1707). Soria Mesa, E. y Bravo Caro, J. J. (coords.), *Las élites en la época Moderna: La monarquía española (vol. 4, Cultura)*, pp. 165-184. Universidad de Córdoba.

- González Sánchez, C. (1997). Emigrantes y comercio de libros en el Virreinato del Perú: Dos libreros limeños del siglo XVII. *Histórica*, vol. 21, núm. 2, pp. 171-205.
- González Sánchez, C. (1999). *Los mundos del libro: Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*. Universidad de Sevilla.
- González Sánchez, C. (2014). El comercio de libros entre Europa y América en la Sevilla del siglo XVI: Impresores, libreros y mercaderes. *Colonial Latin American Review*, vol. 23, núm. 3, pp. 439-465.
- Guibovich, P. (1984). Libros para ser vendidos en el Virreinato del Perú a fines del siglo XVI. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, vol. 1, núm. 13, 85-114.
- Guibovich, P. (1986). Las lecturas de Francisco de Isasaga. *Histórica*, vol. 10, núm. 2, pp. 191-212. doi: <https://doi.org/10.18800/historica.198602.002>
- Guibovich, P. (2019). Libros y lectores. Circulación y consumo de la literatura del Renacimiento europeo en el virreinato peruano, siglos XVI y XVII. *Telar*, vol. 1, núm. 22, 37-47.
- Green, O. y Leonard, I. (1941). On the Mexican Booktrade in 1600: A Chapter in Cultural History. *Hispanic Review*, vol. 1, núm. 9, pp. 1-40.
- Hampe Martínez, T. (1983). Los primeros libros en el Perú Colonial. *Fenix. Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, vol. 1, núm. 28-29, pp. 71-90.
- Hampe Martínez, T. (1986). Libros profanos y sagrados en la biblioteca del tesorero Antonio Dávalos (Lima, 1583). *Revista de Indias*, vol. 46, núm. 178, pp. 385-402.
- Hampe Martínez, T. (1987). La Biblioteca del Arzobispo Hernando Arias de Ugarte. Bagaje intelectual de un prelado criollo (1614). *Thesaurus*, vol. 42, núm. 2, pp. 337-361.
- Hampe Martínez, T. (1996). *Bibliotecas privadas en el mundo colonial: La difusión de libros e ideas en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)*. Iberoamericana/Vervuert.
- Hampe Martínez, T. (2010). La historiografía del libro en América Hispánica: Un estado de la cuestión. García Aguilar, I. y Rueda Ramírez, P., *Leer en tiempos de la Colonia: imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*, pp. 55-72. UNAM.
- Hampe Martínez, T. (2011). Bibliotecas, imprentas y difusión de noticias en el Perú colonial. *Bulletin hispanique*, vol. 113, núm. 1, pp. 409-432.

- Hernández de Alba, G. (1959). La biblioteca del canónico don Fernando de Castro y Vargas. *Thesaurus*, vol. 14, núm. 1-3, pp. 111-140.
- Hernández González, M. (1998). Suma de inventarios de bibliotecas del siglo XVI (1501-1560). López Vidriero, M. L. y Cátedra, P. M., *El libro antiguo español (vol. 4). Coleccionismo y bibliotecas (siglos XV-XVIII)*, pp. 375-446. Universidad de Salamanca.
- Hillgarth, J. (1959). Una biblioteca cisterciense medieval: La Real (Mallorca). *Analecta Sacra Tarraconensia*, vol. 1, núm. 32, pp. 89-191.
- Hurtado Torres, A. (1984). *La astrología en la literatura del Siglo de Oro: Índice bibliográfico*. Instituto de Estudios Alicantinos.
- Lacarra, M. (2014). 'El libro de las propiedades de las cosas de Bartolomé Ánglico': Éxito y fracaso de Enrique Mayer (Tolosa, 1494). Cortés, M. y Canet, J., *Texto, edición y público lector en los albores de la imprenta*, pp. 135-154. Universitat de València.
- Lacarra, M. (2016). Difusión y recepción del 'Libro de las propiedades de las cosas de Bartolomeo Ánglico' (1494-1529). Lacarra, M. (ed.), *La literatura medieval hispánica en la imprenta (1475-1600)*, pp. 115-132. Universitat de València.
- Lasperas, J. (1983). La biblioteca de Cristóbal de Salzar, humanista y bibliófilo ejemplar. *Crítica*, vol. 1, núm. 22, pp. 5-132.
- Leonard, I. (1942). Best Sellers of the Lima Book Trade, 1583. *The Hispanic American Historical Review*, vol. 22, núm. 1, pp. 5-33.
- Leonard, I. (1953). *Los libros del Conquistador*. México D. F.-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Leonard, I. (1992 [1949]). *Books of the Brave: Being an account of books and of men in the Spanish conquest and settlement of the Sixteenth-Century New World*. University of California.
- Lobo Cabrera, M. (1982). Libros y lectores en Canarias en el siglo XVI. *Anuarios de Estudios Atlánticos*, vol. 1, núm. 28, pp. 643-702.
- Lohmann Villena, G. (1971). Libros, libreros y bibliotecas en la época virreynal. *Fenix*, vol. 1, núm. 21, pp. 17-24.
- López Piñeiro, J.; Báguena Cervellera, M. J.; Barona Vilar, J. L.; Bujosa Homar, F.; Fresquet Febrer, J. L.; López Terrada, M. L.; Navarro Brotóns, V.; Pardo-Tomás, J.;

- Portela Marco, E. (1984). *Los impresos científicos españoles de los siglos XV y XVI. Inventario, bibliometría y thesaurus*. Universidad de Valencia.
- Maillard Álvarez, N. (2014). Aproximación a la creación de las redes de distribución de libros en América a través de las fuentes españolas (segunda mitad del siglo XVI). *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 71, núm. 2, pp. 479-503.
- Maillard Álvarez, N. (2018). Early Circulation of Classical Books in New Spain and Peru. *Bulletin of Latin American Research*, vol. 1, núm. 37, pp. 26-40.
- Mnirquez Macías, R. (2010). La actividad cultural en los puertos del Caribe en el siglo XVIII: El caso del comercio de libros. Elías, J. y Vidal, A., *Ciudades portuarias en la gran cuenca del Caribe*, pp. 37-73. Universidad del Norte.
- Martínez Briceño, R. (1959). Un bibliófilo de Santa Fe de Bogotá en el siglo XVII. *BICC*, vol. 1, núm. 14, pp. 141-160.
- Miguel-Alonso, A. (1999). Las ediciones de la obra de Dioscórides en el siglo XVI. Fuentes textuales e iconográficas. *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*, pp. 77-101. Fundación de Ciencias de la Salud-Madrid.
- Millar Carvacho, R. y Larraín Mira, P. (1991-1992). Notas para la historia de la cultura en el período indiano. La biblioteca del Obispo de Santiago Juan Bravo del Rivero y Correa (1685-1752). *Historia*, vol. 1, núm. 26, pp. 173-211.
- Millares-Carlo, A. (1970). Bibliotecas y difusión del libro en Hispanoamérica colonial: intento bibliográfico. *Boletín Histórico*, vol. 22. Fundación John Boulton.
- Molina, R. (1948). *Primeros médicos de la ciudad de la Santísima Trinidad*. Lancetremere.
- Moreno Gamboa, O. (2007). Las obras científicas del inventario de la librería de Luis Mariano de Ibarra (1750). *EHN*, vol. 1, núm. 37, pp. 169-196.
- Pallares Jiménez, M. (2008). *La imprenta de los incunables de Zaragoza y el comercio internacional del libro a finales del siglo XV*. Csic.
- Pedraza García, M. (2011). *El conocimiento organizado de un hombre de Trento: La biblioteca de Pedro del Frago, obispo de Huesca, en 1584*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Peña, M. (2000). *La palabra amordazada. Literatura censurada por la Inquisición*. UNAM.

- Picatoste y Rodríguez, F. (1891). *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI*. Tello.
- Portuondo, M. (2010). The Study of Nature, Philosophy, and the Royal Library of San Lorenzo of the Escorial. *Renaissance Quarterly*, vol. 63, núm. 4, pp. 1106-1150.
- Ramos Díaz, M. (2004). Libros europeos y compendios lingüísticos en el Yucatán del siglo XVI. *Secuencia*, vol. 1, núm. 58, pp. 7-24.
- Rey Castelao, O. (2003). *Libros y lectura en Galicia. Siglos XVI-XIX*. Xunta de Galicia.
- Rodríguez Yanes, J. (2022). Bibliotecas, libros y lectores en Tenerife (1500-1735). *Clícanarias*, vol. 1, núm. 4, pp. 199-307.
- Rosa-Olmos, R. (1955). Las bibliotecas catamarqueñas en los siglos XVII, XVIII y XIX. *Árbol. Revista catamarqueña de cultura*, vol. 1, núm. 1, pp. 11-22.
- Rueda-Ramírez, P. (1999). La circulación de libros entre el viejo y el nuevo mundo en la Sevilla de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 1, núm. 22, pp. 79-105.
- Rueda-Ramírez, P. (2007). Las rutas del libro atlántico: Libros enviados en el navío de Honduras (1557-1700). *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 64, núm. 2, pp. 61-86.
- Rueda-Ramírez, P. (2010). Las librerías europeas y el Nuevo Mundo: Circuitos de distribución atlántica del libro en el mundo moderno. García Aguilar, I. y Rueda Ramírez, P., *Leer en tiempos de la colonia: Imprenta, bibliotecas y lectores en la Nueva España*, pp. 113-136. UNAM.
- Rueda-Ramírez, P. (2012). Libros viajeros: Textos en circulación en el mundo atlántico. Vila Vilar, E. y Lacueva Muñoz, J. (coords.), *Mirando las dos orillas: Intercambios mercantiles, sociales y culturales entre Andalucía y América*, pp. 401-423. Buenas Letras.
- Rueda-Ramírez, P. (2014). Las redes comerciales del libro en la colonia: 'Peruleros' y librerías en la Carrera de Indias (1590-1620). *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 71, núm. 2, pp. 447-478.
- Scarpa, G. y Anconatani, L. (2019). La 'Materia médica misionera' atribuida al jesuita Pedro de Montenegro en 1710: Identificación, sistematización e interpretación de los usos medicinales de las plantas y sus implicancias para la etnobotánica actual. *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, vol. 7, núm. 1, pp. 27-46.

- Soberón Mora, A. (1993). Felipe de Zúñiga y Ontiveros, un impresor ilustrado de la Nueva España. *Tempus. Revista de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM*, vol. 1, núm. 1, pp. 51-75.
- Torre Revello, J. (1930). Lista de libros embarcados para Buenos Aires en los siglos XVII y XVIII. *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, vol. 10, núm. 43-44, pp. 29-50.
- Torre Revello, J. (1940). *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*. Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investigaciones Históricas-UBA.
- Torre Revello, J. (1962). Lecturas indianas. Siglos XVI-XVIII. *Thesavrus*, vol. 17, núm. 1, pp. 1-29.
- Wagner, K. (1990). Los libros del canónigo y vihuelista Alonso Mudarra. *Bulletin Hispanique*, vol. 92, núm. 1, pp. 655-675.

Bibliografía citada (V): Fuentes

- Archivo General de Indias (AGI). (1603). *Registro de Luis de Padilla, vecino de Sevilla que tiene cargado en la nao la Trinidad, para dar en el puerto de San Juan de Ulua a Martin de Ibarra y en su ausencia a Francisco de Lara*. Contratación, legajo 1135, ff. 153r-169v, Sevilla.
- Archivo General de la Nación (AGN-México). (s/f). *Inventario de los libros que se hallaron a Melchor Pérez de Soto, vecino de esta ciudad, y obrero mayor de la santa iglesia de la catedral de ella. Los cuales se metieron en la cámara del secreto de este Santo Oficio*. Inquisición, vol. 440, ff. 1-107. México.
- Archivo General de la Nación (AGN-Perú). (1591). *Carta de obligación que otorga Francisco de Butrón en favor de Luis de Padilla. Los Reyes, 2 de Setiembre de 1591*. Protocolo del escribano Alonso Hernández, ff. 1562r-1565r.
- Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH-México). (1655). *Causa criminal contra Melchor Pérez de Soto, astrólogo, sobre tener libros prohibidos de la astrología judiciaria y usar de ella*. Archivo Histórico: T. 2, 29-383, Col. Antigua, ff. 224-337 (Microfilm 6). México.

Chapter II

"The City at the Border of Heaven and Hell: Modern portuguese urban magical practice and its contemporary manifestations"

José Vieira Leitão, University of Coimbra

Consultation of Iberian Inquisition archives and recent scholarly works reveals that throughout the Ibero-American early modern period, there are frequent references to a semi-consistent style of magic practice among marginal and vulnerable social groups, mostly existing in urban centers. This style of magic specialized in 'forcing wills', both for social advancement and sexual fulfillment, the divination of thoughts and future events and, to a lesser degree, physical protection. While the practitioners of this style of magic would, with relative ease, assume it to be a form of 'sorcery', objectively speaking, it did not represent a set of practices separate or antagonistic to Catholicism as a cosmological framework.

By examining a considerable number of documents from the Lisbon Inquisition, an overview of this magic style can be constructed for the Portuguese case, enabling an understanding of this transatlantic phenomenon. In particular, this style of urban folk magic presents itself as one of the main Ibero-American esoteric traditions, spanning several countries and cultures and currently informing considerable sections of the contemporary *Grande Livro de S. Cypriano*, or the *Great Book of St. Cyprian*, a nineteenth-century Portuguese-language grimoire, and potentially the practices and spirit

hierarchies of several contemporary Brazilian magico-religious cults, as well as various others in Central and South America.

1 Identifying Ibero-American urban folk magic

Throughout the current and past century, historical studies on early modern magic in Iberia and Central and South America have enjoyed periods of localized interest within their own individualized contexts. In Portugal, historical studies on magic emerged somewhat late with the seminal work of Francisco Bethencourt *O Imaginário da Magia*, originally published in 1987. Following this, the other noticeable incursion into this field of study was José Pedro Paiva's *Bruxaria e Superstição*, published almost ten years later in 1996. Apart from occasional incursions into this topic by non-Portuguese scholars such as Timothy Walker with his 2005 *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition*, Bethencourt's and Paiva's works are still at the base of the (very limited) Portuguese understanding of historical magic practices, as well as the history of their persecution and conceptualization by academic and ecclesiastic elites.

The Spanish situation is very different. Here, Inquisition and magic studies have always attracted much greater attention from scholars. Of the many notable works produced in this country, Sebastián Cirac Estopañán's 1942 *Los Procesos de Hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva*, the extensive body of work of Julio Caro Baroja, or the more recent works of María Tausiet, are worthy of mention. Overall, academic productions on the topic of magic are abundant in Spain, although the social, cultural and geopolitical circumstances of this country often result in such studies focusing on, and specializing in, delimited geographical areas, be they the

various contemporary Spanish administrative regions or the historical kingdoms from which these arose.

A similar situation can be seen to exist in the Portuguese- and Castilian-speaking Americas, with studies produced here mostly focusing on local expressions of magic practice. However, the American situation has different particularities to those in Iberia. Historical magic studies in Castilian-speaking America tend to focus on the activities of the various local branches of the Inquisition in Nueva España, resulting in the same issue as seen in mainland Spain. Thus, while a relatively large number of studies are produced in these areas, they tend to be isolated within their own geographic areas.

While there was no branch of the Portuguese Inquisition in Brazil, the same situation is found among scholars who dedicate themselves to magic studies in this country. Given the particular bureaucratic functioning of the Portuguese Inquisition, and in particular its Lisbon branch (with jurisdiction over most of the Portuguese overseas empire), it is possible to focus exclusively on individuals of American origin or residence mentioned in this archive without needing to interact with the European context of this institution. This last issue seems to largely dominate the vast and rich Brazilian academic productions on magic, regardless of whether they focus on the modern or the contemporary period.

The end result of these observations is that, while it has long been recognized that a comprehensive history of the Ibero-American world cannot be realistically constructed without an integrated awareness of this vast linguistic, cultural and social space as a complex multi-polar continuum, magic and religious studies have remained geographically isolated. Worse still, at times, such studies have been used as arguments for cultural exclusivity and exceptionality,

not only resisting the establishment of an international and trans-Atlantic dialogue on magic and heterodox religious culture, but in fact undermining this possibility. While all these issues have been gradually acknowledged, and a broader understanding of the circulation of practices and ideas surrounding magic has started to become the norm, this still means that a great deal of the fundamental works on Ibero-American magic have been produced from an isolationist perspective.

It is obvious that such an observation does not intend to deny the existence of genuine particularities and specificities in the magico-religious practices of the various Ibero-American regions. However, consulting such geographically diverse studies reveals that, when approaching urban social environments populated by undereducated individuals, invariably, all such studies encounter a surprisingly consistent set of practices, incantations and appeals to immaterial and supernatural forces.¹ This suggests that there exists a particular form of semi-coherent urban folk magic which maintains itself surprisingly consistent across centuries, continents, and oceans and which, borrowing Richard Kieckhefer's expression (2014:56), presents itself as a 'common tradition' of Ibero-American magic and remains inexplicably unidentified.

Analyzing the several references to this style of magic currently present in academic literature, this Ibero-American 'common tradition' can be described as a form of folk magic, meaning that it is largely characterized by oral, non-literary transmission. Still, being that it existed in urban and cosmopolitan environments, it is possible to occasionally find

1 Bethencourt, 2004:62-115; Caro Baroja, 1990:48-59 y 122-134; Carranza Vera y Acevedo López, 2021:167; Cirac Estopañán, 1942:49-64 y 106-156; Fernandez Garcia, 1986:151-167; Londoño, 2022:97-102; Masera y Cortés, 2010:21; Mello e Souza, 2003:93-175; Paiva, 2002: 98-127; Quezada, 1996:259-278; Redden, 2008:138-155; Tausiet, 2014:58-98.

references to learned magic literature associated with this. Moreover, when given the opportunity, even illiterate practitioners of this style of magic would attempt to acquire reputable books on magic, such as the *Clavicula Salomonis*.

Still focusing on its folk aspect, this particular style of urban magic is characterized by a great focus on erotic/domination sorcery, frequently referred to in Portuguese sources as *obrigar vontades*, or ‘forcing wills’, with very few instances of procedures intended to produce intentional harm or death. Besides this, there are several forms of divination, which are mostly associated with the revelation of a lover’s/spouse’s thoughts and whereabouts, and which are also designed to determine the appropriate methods to be used for the acquisition of a lover. Thirdly, the last major aspect covered by this recurrent urban style of magic is bodily protection or acquiring fortune in business and gambling. Collectively, these baseline preoccupations are not dissimilar to other forms of folk magic, be they ‘western’ or Iberian, and existent in more rural environments. Both urban and rural folk magic are preoccupied with financial security and physical protection. However, a distinguishing factor of this Ibero-American urban folk magic is its noticeably aggressive nature, more often than not referring and invoking explicitly diabolical or infernal forces. Even so, by its constant recourse to such explicitly infernal forces, this form of folk magic cannot be said to be a practice separated from, or antagonistic to the local dominant religion (in this case Catholicism), as it largely functions through appeals to a somewhat coherent and recurrent roster of (Christian) saints and demons. In this sense, it should rather be considered a form of non-ecclesiastic, ‘open source’ Catholicism: a collection of non-normalized methods for the manipulation of cosmological aspects of the local dominant religion, being entirely dependent on the reality of Christian/Catholic eschatology (the Catholic notion of

Heaven, Hell and Purgatory as concrete and objective spaces populated by saints, devils and souls), the perceived effectiveness of the Catholic sacraments and remaining *materia sacra*.

Socially speaking, the practitioners of this form of magic tended to organize themselves in loose and fragmentary groups which would occasionally gather in order to trade new magical procedures, rare *materia magica* and clients, there being a great fluidity between the categories of 'client' and 'colleague'. This high sociability, however, does not mean this was a 'public' practice, and those who engaged in it were frequently fully aware of their own criminal nature and would easily accept the label of *feiticeiros(as)/hechiceros(as)* (sorcerers). Furthermore, claims of diabolical pacts as sources of authority by such practitioners, while not common, are not particularly rare either.

In terms of gender, the style of magic in question was overwhelmingly performed by women, with several techniques for 'forcing wills' specialized in the attraction and domination of men as sources of physical and financial protection, as pointed out by Maria Tausiet (2014:63). In this sense, the practitioners of this form of urban magic tended to belong to vulnerable and marginal social groups, namely, widows, prostitutes, sailors' wives, immigrants, and the illicit lovers of noblemen. In this sense, and as pointed out by both Bethencourt and Tausiet, such loose associations can be interpreted as networks of social and financial support and mutual aid between vulnerable urban-dwelling women (Bethencourt, 2004:209; Tausiet, 2014:66-68). Besides these, other less common participants in this magic milieu were members of the lower nobility, artisans (or their wives and daughters) and occasionally priests, who mostly acted as specialized workers for the creation of talismans and talismanic texts, or as suppliers of Catholic *materia sacra*.

2 Urban folk magic in early modern Lisbon

To illustrate this particular style of urban folk magic in Portugal, the most abundant source of information can be found in the records of the Lisbon Inquisition. It should firstly be noted that throughout most of its activity, the Portuguese Inquisition was divided into three branches: the Coimbra Inquisition, with jurisdiction over the Portuguese North; the Évora Inquisition, covering the Portuguese South; and the Lisbon Inquisition, covering a narrow strip across the center of continental Portugal but also having jurisdiction over the majority of the empire (with the most noticeable exception being Goa). Focusing solely on the Lisbon Inquisition, and exclusively on formal trials or trial-associated documentation, a search for instances of urban folk magic reveals a total of one hundred and five documents. Once again, these should be noted as being documents pertaining to trials or their associated records, as this search does not include explorations of the *Cadernos do Promotor* (Prosecutor's Notebooks) - large collections of documents produced by the Inquisition that did not lead to formal trials. Should these *Cadernos* be taken into consideration, these one hundred and five references would likely rise to several hundred or, potentially, the low thousands. Restricting this analysis to individuals residing in the city of Lisbon further reduces this number to eighty-five documents, referring to eighty-two individuals, and composed of denunciations, voluntary confessions and full trials, ranging from years of 1619 to 1750. In keeping with the general observed trend, only three of these eighty-two individuals were male, the remaining being individuals of the female gender.

A rough analysis of these eighty-five documents reveals a total of four hundred and eight mentions of magical acts or rituals. Of these, two hundred and eighty-nine refer to

procedures associated with domination and ‘forcing wills’ (~71%), seventy-five with divination (~18.3%), thirty-nine with physical protection or general ‘good venture’ (~9.5%) and five explicitly with the intent to harm or kill a target (~1.2%). Whether this observation applies to the entire range of this style of magic in the Ibero-American world or is restricted to the city of Lisbon, these numbers show that the overwhelming preoccupation of those engaged in this form of magic was that of ‘forcing wills’, which unequivocally indicates the area of specialization of this practice, as well as its social function in a dangerous and aggressive urban environment. Furthermore, given that the third greatest preoccupation of ‘good venture’ is often a specialized application of a procedure for ‘forcing wills’, this can be considered to amount to about 80% of the practices, descriptions and procedures collected.

2.1 Forcing wills

The most iconic magic procedure associated with the preoccupation of ‘forcing wills’ in Lisbon is what is usually referred to as a *fervedouro* (boiling). References to this can also be found in Castilian language sources (Caro Baroja, 1990:48-49; Cirac Estopañán, 1942:140) but as pointed out by Bethencourt, it can be assumed to be the most fundamental practice in the Portuguese or Lisbon expression of this form of urban magic (Bethencourt, 2004:94). The collected data contains ninety-eight mentions of *fervedouros*, which amounts to over one third of the total number of ‘forcing wills’ procedures and almost one fourth of the entirety of all magic references found in the studied documentation.

Besides their ‘basic’ objective of influencing or dominating an individual’s will, *fervedouros* could be done for a variety of other purposes, as in essence, it was a versatile form of calling

forth particular infernal spirits who could then be requested to perform several different tasks. While the procedure specialized in ‘forcing wills’, there are mentions of it being used to restore a person’s judgment/sanity, to counteract a different *fervedouro*,² or to simply drive people away or apart – a specific form of *fervedouro* referred to as an *aborrecimento* (a bothering).

Fervedouros were overwhelmingly done at night and used wine or vinegar, with rare mentions of holy water, sea water, spring water, or in extreme cases oil. A receptacle of one of these liquids (frequently mentioned as needing to be a newly bought pan) would be placed over a fire and several ingredients added to it as it rose to a boil. The most frequent of these were sulfur, rosemary, pepper, and salt. Given the folk aspect of the procedure and the great variety of situations where it could be employed, no single recipe can be given for any *fervedouro*, with about eighty different ingredients having been listed from the studied documentation, as varied as human fat, gallows dirt, ants or the head of a goat. Once these ingredients were brought to a boil, the culmination of the ritual would most frequently involve the introduction of pins and needles into an animal heart, most often mentioned as being of a chicken or pigeon, but also of a lamb. On occasions, there are specific references to the heart having to be taken from a chicken killed on the spot, with its heart having to be removed through its back. Once extracted, the heart was used as a simulacrum of the intended target, a standard procedure in this style of magic, which in this case was dropped into the boiling liquid while an incantation was recited.

The incantations used in *fervedouros* are somewhat formulaic, and even if much like the *fervedouros* themselves they can be seen to vary considerably, their general structure or most

2 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº3805, fol.74r.

frequent spirit names can be seen to be consistently maintained throughout the Ibero-American world. The structure of these incantations seems to suggest a loose hierarchy of spirits, with particular offices and responsibilities often found to be associated with the same spirit names. Obviously, these loose hierarchies cannot be taken at face value, but nevertheless suggest the existence of an informal folk-cosmology among the practitioners of this style of magic.

When listing spirits, *fervedouro* incantations most often began by what Andrew Redden refers to as a 'Satanic triumvirate' (2008:153), a list of three spirits taken to be at the head of this supposed hierarchy. In Lisbon, the most frequent of these are Barrabás (Barabbas), Satanás (Satan) and, thirdly, either Caifás (Caiaphas), or the *Diabo Coxo/Manco*, usually referred to in Castilian sources as the *Diablo Cojuelo* (the limp/limping Devil), there being a local variation of this referred to as the *Diabo Coxo da Ribeira*, with 'Ribeira' being either the Portuguese for 'creek' or an early modern Lisbon location roughly equivalent to the current Ribeira das Naus and Terreiro do Paço (where the Lisbon Inquisition would frequently stage its *autos-da-fé*). Besides these, other names that can be found in these 'trinities' are Lucifer or Barzabu (Belzebuth).

While some of these names can be seen to refer to Biblical characters, here taken to be either devils or powerful spirits in Hell, they should also be understood to serve 'poetic' alliteration purposes, a common recourse in folk magic incantations (Roper, 2003:9-10). Other names, particularly the *Diabo Coxo/Diablo Cojuelo*, can be noted as having long reaching cultural implications, be them rooted in folk or learned culture. For example, this name can be found associated with the 1641 novella *El Diablo Cojuelo* by Luis Vélez de Guevara or *El Alcalde de Zalamea* (1636?) by Calderón de

la Barca, this besides other non-Ibero-American authors (Pedrosa Bartolomé, 2004:551-553).

Under this trinity, *fervedouro* incantations frequently list other spirits, the most frequent of these being ‘*Maria de Padilha/Padilla e toda a sua quadrilha*’ (Maria de Padilla and her entire gang/pose). The name of Maria de Padilha/Padilla in fact refers to the historical mistress of Peter I of Castile (1334-1369). According to subsequent literary elaborations, Maria de Padilla was said to have made this monarch abandon his legitimate wife, queen Blanca de Borbón (1339-1361), and was also assumed to be responsible for her death (Paiva, 2002:102). The name of Maria de Padilla can be firstly found associated with magic practices in Castile, particularly those for ‘forcing wills’ (Tausiet, 2014:87). As pointed out by Paiva, the transport of this name into Portugal as that of a petitionable spirit or supernatural entity for ‘forcing wills’ was likely the result of Castilian emigration into this kingdom. Tracking this name through history, the first reference to it in Portugal is in the 1617 trial of Luís de la Penha, a half Castilian sorcerer from Évora (Bilou, 2015:33) (not included in the current database).³ Besides this, ten years later, references to apparent variations of this same spirit name can be found the trial of Maria Gonçalves, listed there as ‘Maria Sardinha’ or ‘Maria Terlentina’.⁴ After these, the next instance of this name appearing as an infernal spirit is in the 1637 trial of Catarina da Ribeira, an immigrant from Seville (Paiva, 2004:101).⁵

Other names or general categories of spirits found in *fervedouro* incantations that can be added to that of Maria de Padilha/Padilla are those of saints, such as Martha and Erasmus (whose hagiography or iconography associates

3 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processos, nº8179, fol.271v.

4 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº5605, fol.92v.

5 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº11579.

them with themes of torture and domination). Also not uncommon are certain toponymal devils or a kind of *genius loci* of urban locations associated with food, violence and death, such as the *diabo da padaria* (devil of the bakery), *diabo da cutelaria* (devil of the blacksmith or knife shop), *diabo do açougue* (devil of the slaughterhouse or brothel), or *diabo do terreiro* (devil of the yard).⁶

The conclusions of a *fervedouro* could be various, with the resulting liquid often being simply cast out or, more frequently, cast over a place through which the intended target was known to pass, such as a doorway or path. Alternatively, certain objects used in the *fervedouro*, such as coins, could be salvaged and reused for other magic procedures or to buy other magically relevant ingredients.

Existing in a clear continuous with the *fervedouros* is another frequent practice for ‘forcing wills’, with thirty-four listed mentions, which is rarely given a defining name, being often referred to as ‘the devotion by the window’. This, as the name indicates, should be performed by a window, and it could be either a stand-alone practice or the final stage of a *fervedouro*. The most frequent mentions of this usually have the practitioner acquire some bread and/or cheese (other foodstuffs are also mentioned, such as sardines, rice, or eggs) beforehand, there being a specific incantation which should be said when these items are being bought. On the occasion of the magic ritual itself, the practitioner should be standing by a window, looking out into the street, and the bread and cheese should be broken into several pieces, occasionally specified as needing to be bitten or even chewed.

This food or offerings, thus prepared, was then thrown out the window as payment for a particular service, with the incantations used at this point being very similar to those of a

6 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº5905, fol.25r.

fervedouro and calling on the same spirits with the same semi-consistent hierarchy. A particular specificity of this practice is the notion that if an animal was seen on the street eating the offered food, it was assumed to be a representation of the summoned spirits, and thus indicating that they had accepted the petition. These animals are most frequently mentioned as being dogs, cats, pigs or mice/rats, and they should subsequently be treated with great gentleness and pointed in the direction of the residence of the intended target.

These general methodologies can be seen to frame a great deal of the remaining practices for ‘forcing wills’, as the major deviations pointed out by practitioners are essentially related to the types of forces being summoned and the incantations used. This was the case with the third most common practice for ‘forcing wills’, simply referred to as the ‘devotion to the souls’ (*almas*). This ‘devotion’ is implied as being directed to the souls in Purgatory, although there are clear indications that these souls could fit into two distinct categories. When ‘souls’ are mentioned in urban folk magic, what is most often meant is a particular category of violent spirits of the dead, addressed by titles such as the *três enforcados* (three hanged), *três degolados* (three beheaded), *três arrastados* (three dragged) or *três esquartejados* (three quartered). These are most often called in groups of nine, placed under the tutelage of one of the three greater infernal spirits (most often Barrabás), and summoned by similar procedures as these, although distinct incantations. Beyond these ‘souls’, also mentioned are the Faithful of God, gentle spirits petitioned by the offering of prayers and masses; a practice known both among early modern Portuguese rural and urban folk magic practitioners, be it for the purpose of divination or, as presented in the studied documentation, ‘forcing wills’, even if much less commonly used than the more aggressive souls.

Associated with both the categories of higher infernal spirits and souls is the ‘devotion of Saint Erasmus’. This required an icon or image of the martyrdom of Erasmus as a simulacrum and consisted of an incantation requesting that the tortures displayed in this be transferred to the intended target by Barrabás and a host of aggressive souls. Other common devotions, even if much less frequent in early modern Lisbon than in other Ibero-American regions, are the ‘devotion of the door’, which calls on the same infernal spirits and souls to force the intended target to pass through a door or gate they have previously walked through; the ambiguously named ‘devotion of the *paloma*’ (dove), which while once again invoking the same forces as all others focuses its incantation on the spirit of the ‘*paloma*’; the ‘devotion of the *romeiro*’ (rosemary), a fumigation of rosemary; and the ‘devotion of the star’, which calls upon one or several astral bodies, in conjunction with the more common souls and infernal spirits, to seek out a target and bring them to the practitioner.

While ‘forcing wills’ is a realm of action clearly focused on summoning explicitly infernal spirits, a number of saints also played a role in it. Besides Erasmus and Martha who have already been mentioned, minor devotions exist to Saint Leonard (patron of prisoners) and Saint Mark. In this regard, while the Saint Martha devotion is a minor one in the studied documentation, it seems to be one of the central devotions in the Castilian-speaking world for ‘forcing wills’ (see Caro Baroja, 1990:52-54; Cirac Estopañán, 1942:130-132; Redden, 2008:148; Tausiet, 2014:81-85). Overall, there is a dualistic aspect to the Saint Martha devotion as used in this urban magic milieu, being that this saint can be summoned as ‘*Marta, la digna y santa*’ (Martha the worthy and saint) or as ‘*Marta la mala, no la santa*’ (Marta de evil, not the saint) (Cirac Estopañán, 1942:130-131), which refers to Marta as a powerful demoness.

Besides the elements so far described, all these procedures for 'forcing wills' were often accompanied by a variable collection of 'scenic' elements. These could range among practitioners from assuming particular bodily postures (such as placing their foot on top of an object or simulacrum of their target); walking from one corner of the room where the practice was being performed to the other, at times whipping the walls, the magic ingredients/tools or the simulacrum; placing a rope around their neck; letting their hair down in an uncombed fashion; fastening chains around their ankles; or even performing the ritual in several states of undress. No single explanation for these acts can be given, but one practitioner, Catarina Jorge from Torres Novas (not included in the current database), can be found claiming that she performed such acts of self-flagellation and self-humiliation during her practices in order to resemble Christ.⁷

Finally, the last types of practices with a significant presence in Lisbon for 'forcing wills' are those associated with *pedra d'ara*, or an altar stone. In essence, this was a piece of a Catholic altar, either stolen or bought from a priest, which could be carried as a talisman for 'good venture' as well as used to attract a potential sexual partner by touching them with the stone. Alternatively, this stone could be ground into a powder and offered in food or drink. In any of these situations the *pedra d'ara* should still be baptized or consecrated beforehand, be it by a priest, a lay practitioner, or by passing with it through various urban landmarks, such as city gates, the gallows, or a prison.

7 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº7189, fol.91r.

2.2 Good venture and physical protection

Besides ‘forcing wills’, *pedra d’ara* can be noted as an equally relevant resource in the general preoccupation of ‘good venture’, mostly in its quality of talisman. This dual aspect of *pedra d’ara*, both as a ‘good venture’ talisman and an object for ‘forcing wills’, can be equally ascribed to what is the most iconic object in this general realm of action in urban folk magic: the *carta de tocar* or *carta de toque* (touch/touching card). This not only covers these two realms of action, but also carries explicit connotations as a talisman meant for bodily protection.

The definition or borders of what constitutes a *carta de tocar* are ambiguous, as this can be often confused or taken to be interchangeable with a number of other textual talismans present in Iberia, such as *ensalmos*, *nóminas*, or prayers (see Londoño, 2019:63-84). Furthermore, this concept is not solely Iberian, being likely related to the Italian *cartas de voler bene* (Davies, 2010:94; Tausiet, 2014:80). However, what might effectively distinguish a *carta de tocar* from other forms of talismanic prayers common among folk magic practitioners, at least in an Iberian context, is that a prayer will be frequently taken to be powerful or effective by its own intrinsic virtue, or the virtue of the words that constitute it. This is particularly evident in several mentions of the Prayer of Saint Cyprian, one of the most frequently found for this purpose in all of Portugal, which can be used as a talisman, a tool for exorcism and a powerful utterance to protect its user from spiritual harm. Besides the Ibero-American context, the Prayer of Saint Cyprian can be found in a great variety of geographic locations, such as Italy, Scandinavia and the Arab world (Basset, 1982:6-24 y 38-52; Björn Gårdbäck, 2016:36-50; Duni, 2003:273).

Contrary to these inherent capacities of a talismanic prayer, a *carta* does not carry intrinsic power, often needing consecration and baptism by a priest. Methods mentioned in the examined documentation for this purpose are not dissimilar from those used for the consecration of a *pedra d'ara*, such as dipping in holy water, the sea, or passing with them through a number of city gates; this besides more elaborate evocations of miscellaneous devils very much consistent with those called upon in methods for 'forcing wills'.⁸ Besides these, one other aspect that seems to be essential to the definition of a *carta de tocar* is that they will typically contain pictorial elements, such as schematic representations of blades and firearms, or instruments of the Passion. These pictorial elements can, at times, demonstrate a wide range of influences, being one of the main indicators of the integration of learned magic elements into urban folk practices, such as the inclusion of Solomonic sigils or astrological and alchemical symbolism into *cartas*. Finally, and distinguishing these further from talismanic prayers, *cartas* should always be carried in direct contact with the practitioner's skin.

Overall, 'good venture' and physical protection, realms of action which can include good luck at gambling and making a business successful, in this form of urban folk magic, are preoccupations most often fulfilled by physical objects. They can be used either individually or in specific sets, such as bundles comprised of wolf whiskers, consecrated coins, seeds collected in Saint John's Eve or pieces of a hangman's noose.

8 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº10547, fol.39v.



Figure 1 – (left) Prayer of Saint Cyprian, from the trial of Maria da Conceição (1693). Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3950, folio 26, “Imagem cedida pela ANTT”; (right) Carta de Tocar, displaying pictorial elements alluding to the Passion, from the trial of Catarina Lopes (1638). Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 7190, folio 39, “Imagem cedida pela ANTT”.⁹

2.3 Divination

The most popular form of divination found in the studied documents once again falls in line with the same forces called upon in methods for ‘forcing wills’, namely, petitions to the souls and to a lesser extent, the Faithful of God. The inner logic of the summoning of these categories of spirits in this area of action intends these to reveal hidden information in exchange for payers dedicated to alleviating their sentences in Purgatory. However, it is very rare to find any reference as to how this information is meant to be acquired from these spirits.

9 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº3950, fol.26r, nº7190, fol. 39r

Besides these divinatory petitions, extremely relevant in the Lisbon urban folk magic environment, is what is usually referred to as the *sorte das favas*, or the 'lots of the favas', known to have been used in Portugal, Castile (with Cirac Estopañán counting thirty-four mentions in trials from Madrid and Toledo between 1610 and 1670) and Central and South America (Cirac Estopañán, 1942:49-52; Tausiet, 2014:73-75). This is an extremely versatile divination system, albeit relatively complex, which could be used to formulate responses to a great variety of questions and queries, likely explaining its popularity.

Following the references found in the analyzed documentation, this form of divination was conducted firstly by collecting an appropriate number of favas, most often eighteen. These eighteen favas should all be distinguishable from each other, by either being of different colors or shapes, or having some natural or artificial markings which would make them easily identifiable. Nine of these favas would be identified as being male, and the other nine as female. After the favas had been acquired, they are often mentioned as needing consecration, most often in the form of baptism. This baptism did not need to be performed by a priest or a cleric of any kind, being a simple utterance of words by the practitioner who intended to use the favas while in a church.

After the baptism/consecration, what is suggested is that any 'reading' with these favas required a relatively in-depth understanding of the question or problem at hand, so as an appropriate number of male and female favas could be chosen to represent the several male and female individuals involved in the situation being investigated. Once selected, the favas needed to be baptized once again with their appropriate names. With all the individuals involved being identified, the reader would take the favas representing the most relevant of these (usually the querent and, for example, a lover

or spouse, if the case was romantic in nature), and hold them with their teeth. At this point an incantation was said in a soft voice. After putting these favas back with the rest being used, they would all be mixed with a plethora of other objects and small trinkets, all of which were given an associated significance by the practitioner. Given that these objects and their significances can be seen to change, not only between individual practitioners but also within the practices of the same individual, like the named favas being used, they were likely selected in accordance with the matter being investigated.

The significance of these objects was itself quite linear and simple, such as from the trial of the already mentioned Sevillan Catarina da Ribeira:

Foreign coin	Money
Piece of paper	Writing/letter
Piece of colored fabric	Dress
Piece of wood	Boat
Piece of jet	Night
Piece of tile	Marriage
Bread crumb	Eating together
Conch	Church
Piece of sealing wax	Joy
Piece of wax	Peace
Salt rock	Taste/enjoyment
Piece of alum	Grief
Half a fava	Lying in a bed
Piece of verdigris	Jealousy ¹⁰

10 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº11579, fol.55r-66r.

Thus placed together, all the objects were cast over a surface and, by analyzing the relative positions of the several favas among themselves, and their respective proximity or distance from the other objects, the reader constructed a narrative involving all the individuals named and the various events detailed by the objects, as if reading a kind of 'map' of relationships and significances.

Other than this, divination in this magic milieu often referred to Catholic saints for its effectiveness. Among the methods that depend on the calling of saints are *coscino*-mancy, or divination with a sieve, most often calling upon Saints Peter and Paul (a common feature of this form of divination in other areas outside of the Ibero-American world), occasionally in conjunction with Saint James or the Virgin Mary. Still, other spirits that can occasionally be called upon in *coscinomancy* are the already familiar Satanás, Barrabás, Caifás and Maria de Padilha/Padilla.

Another method with around the same level of incidence as *coscino*mancy is *hydromancy* and the technique known as 'seeking voices'. *Hydromancy*, commonly referred to as the '*devolução do ourinol*' (devotion of the chamber pot), largely focused on the evocation of Saint Cyprian. The typical procedure to perform this was relatively complex, having the practitioner fill a chamber pot with water and cast a number of straws in it. At the same time a recurrent incantation was said, comprising a *historiola* describing a seafaring journey made by Saint Cyprian, in which he is mentioned as collecting his lots and fortunes on the waves of the sea. The acquisition of information in this technique should be done by a specialized seer, such as a virgin girl, or by the interpretation of the movements of the straws or other objects cast into the pot.

While not the most popular in the examined documentation, this *hydromancy* practice can be noted as one which,

should the *Cadernos do Promotor* have been included in the current database, would likely rise considerably in incidence (see Leitão, 2022a). Overall, this form of hydromancy seems to be a divinatory technique specialized in the determination of the health and location of travelers, particularly sailors, making it considerably relevant in early modern Lisbon society, even if somewhat strict in its scope.

‘Seeking voices’ shares some methodological points with the window devotions for ‘forcing wills’. In this, a series of Catholic prayers were offered, accompanied by an incantation requesting assistance with a certain matter or question. This assistance is most often directed at the *Corte do Céu* (Host or Court of Heaven), there also being instances of calling Saints Lazarus, Zacharia, Helen, Basil, or even Jesus and the Virgin Mary. This petitional incantation is usually topped by a request that an answer to the question be given ‘in the voices of the people’, at which time the practitioner should place themselves at a window and attentively listen to the random words any passer-by might utter, interpreting this as the answer being sought. This practice is known to have been in continuous use in Portugal at least as late as the nineteenth century (Braga, 1994:73-74; Pedroso, 2007:207).

Still in the realm of saintly petitioning, a minor practice is that of oneiromancy, or divination through dreams. In this urban folk magic environment, this was frequently done by a prayer made immediately before sleep, most often to Saint Helen, but also Saint Anne, requesting that answers be given in one’s dreams via the occurrence of certain pre-determined symbolic visions.

The last relevant divination technique withing Ibero-American urban folk magic, both in terms of numerical occurrences and historical continuities, is that of cartomancy. This is particularly mentioned as being done with playing cards, at times specified as being of Castilian suit. This system

of divination only comes to preeminence among Portuguese practitioner in the eighteenth century, with the earliest mention of it being from a 1690 trial of a Portuguese woman who claimed to have been taught the technique by a Castilian immigrant.¹¹ In all likelihood, this system was brought into the Portuguese scene by Castilians, as Cirac Estopañán mentions it as the second most common divination system found in trials from the Toledo Inquisition (Cirac Estopañán, 1942:53).

Whatever its source, in the few instances we have of cartomancy in Lisbon, it is noticeable that the deck of cards meant for this sort of divination would frequently need to be consecrated, with this consecration following similar patterns as those already observed in ‘good venture’ talismans, there even being consecration methods which once again call upon Satanás, Caifás, Barrabás and Maria de Padilla/Padilha.¹² This method of consecration, with a recourse to infernal spirits, once again does not seem to be a Portuguese development, as Agustín G. de Amezúa y Mayo, in his commentaries to Cervantes, mentions a similar situation occurring in a 1650 trial from the Toledo Inquisition (Cervantes Saavedra y Amezúa y Mayo, 1922:616)

2.4 *Harming and killing*

The rarity of magic procedures meant for the explicit causing of harm (three instances) or death (two instances) within the studied early modern urban folk magic milieu is not reflected in particularly rare magic methodologies. Overall, these seem to be particular applications of other techniques, most noticeable those meant for ‘forcing wills’. As such, these can be performed by the use of *fervedouros* or particular

11 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº8465, fol.15v-16r.

12 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº 10067, fol.14v.

incantations said upon seeing a particular individual. As with procedures for ‘forcing wills’, these incantations are also accompanied by several ‘scenic’ elements and the calling of the same infernal spirits, namely, Barrabás, Satanás, Caifás and Maria de Padilha/Padilla.

It should nonetheless be noted that in the several known literary continuities of this style of urban folk magic found in the nineteenth century, these preoccupations are much more common and relevant.

3 Contemporary manifestations

3.1 *Literary continuities*

Having offered a basic overview of this style of early modern urban folk magic in Lisbon, and being aware that this is but one example of what is an extremely widely distributed cultural phenomenon in the entirety of the early modern Ibero-American world, it needs to be noted that this constitutes more than a historical curiosity. The dissemination and implementation of this system of magic among urban residents distributed throughout a vast variety of contexts, besides spelling the existence of countless contextual nuances, also spells a kind of common *urgrund* for contemporary Ibero-American esoteric manifestations.

Focusing firstly on Portugal, what contemporarily might be referred to as the Portuguese ‘national grimoire’, meaning a practical magic book produced in Portugal, with Portuguese material and for a Portuguese audience, is a lengthy text entitled *O Grande Livro de S. Cypriano*, or the *Great Book of Saint Cyprian*. This book has its own lengthy history in this territory, as references to apparent magic books entitled ‘The Book of St. Cyprian’ can be found in Portuguese sources as

early as the seventeenth century.¹³ These same references continue through the eighteenth century, where this title is most frequently associated with treasure hunting. However, the current version of this grimoire is a nineteenth century production of uncertain authorship (Castro Vicente, 2007:95), inserting itself into the intellectual trend of occultism, while also containing ample content with clearly folk magic origins. Among these folkish elements, it is possible to find five different incantations, which can be seen to call upon the same 'greater infernal spirits' as previously associated with early modern urban folk magic.

One of these incantations can be found among the instructions for the creation of a familiar devil, mentioning Lucifer, Satanás, Barrabás and Maria de Padilha (Anon., n.d., part 2:12); another reference to these same spirit is found in an incantation for a ritual intended to produce harm by using two dolls or puppets, which calls upon Lucifer, Satanás and Maria de Padilha (Anon., n.d., part 2:22); the third instance is once again associated with the production of harm, a lengthy procedure entailing the nailing of five nails into the lid of a coffin while calling on Satanás, Caifás, Barrabás and Maria de Padilha (Anon., n.d., part 2: 78-79); finally, of the last two procedures, one is meant for 'forcing wills', this time by using a magic needle, and the other for the prevention of 'fascination', on both of which solely the name of Maria de Padilha is used (Anon., n.d., part 2: 85-86 y 89-90).

While the general areas of activity and practical magic methodology of these procedures contained in the *Grande Livro de S. Cypriano* are somewhat dissonant from those observed in the seventeenth and eighteen centuries among Portuguese urban folk magic practitioners, they still present a clear continuity both in terms of verbal incantations and

13 See ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Processos, nº5634.

general spirit hierarchies. Still, even with such an observation, it is obviously impossible to determine whether these recurrences of names are spontaneous, meaning the result of the anonymous author of the *Grande Livro* having collected them from active or existent folk practices he was aware of, or whether they were artificially constructed by its author based secondary literature (which, nonetheless, still constitutes a continuity with early modern practices).

Still on the subject of the *Grande Livro de S. Cypriano*, among its disparate contents are three sections dedicated to the topic of cartomancy, specifically using playing cards. Demonstrating a somewhat incoherent arrangement of material, it can be noted that two of these sections describe the same cartomancy system, and in order to understand the complete divinatory procedure, one needs to read both these sections (Anon., n.d., part 1: 73-78 y 60-63). Primarily, this divination method functions by a more-or-less complicated laying out of cards from a forty-card deck (a regular playing card deck excluding the 8s, 9s and 10s of each suit), and flipping them in a particular order, with each card having an associated significance which the reader should work into a narrative. Analyzing these same linear card significances, it is noticeable that they are often exactly the same as those mentioned in the several fava bean divination instances described in the analyzed early modern documents, with the face cards now taking the place of the favas themselves and the pip cards taking the place of all other objects involved in this form of divination. Besides this apparent agreement between early modern favomancy and contemporary cartomancy, as part of a rather small technical detail within this same cartomancy system present in the *Grande Livro*, an incantation is prescribed which is largely similar to the seafaring hydromancy incantation found associated with Saint Cyprian in the early modern period (Anon., n.d., part 1:77).

While once again, no final word can be said about these apparent parallels, what is strongly suggested is that the cartomancy systems contained in the nineteenth century *Grande Livro* emerge from either an intentional or spontaneous collage of elements originating in seventeenth and eighteenth century urban folk divination. By the nineteenth century, what in Portugal was an emerging system of divination in the early modern period, has apparently risen to preeminence, borrowing pre-established significant-signifier relations from favomancy and hydromancy incantations dedicated to Saint Cyprian. Even besides these apparent continuities in the *Grande Livro*, these same hydromancy incantations are also attested by the ethnographer José Leite de Vasconcelos as existing in the nineteenth century, and associated with other divination methods beyond cartomancy and hydromancy, namely, coscinomancy (1938:592 y 1882:305).

Overall, the particular arrangement of notions and ideas that make up the cartomancy systems of the *Grande Livro* have become one of the most iconic aspects of this book in Portuguese culture, with mentions to it being found, most notably, in the work of the romantic author Camilo Castelo Branco (1825-1890) (see Leitão, 2022b). Besides this, by the end of the nineteenth century and beginnings of the twentieth, the *Grande Livro* also became the main source for several literary ‘plunderings’ of magic content, which were reused, repackaged and republished by a significant number of occult-themed periodicals existing within the rich Portuguese almanac tradition (see Leitão, 2022c). Among these, a particular set of titles associated with the Lisbon-based publisher Livraria Popular de Francisco Franco and Verol Junior, can be seen to further expand on the same methods and general incantations and spirit hierarchies present in the Lisbon early modern period, with the names of Satanás, Caifás and Barrabás being mentioned in incantations associated with

the creation of talismans for 'good venture' and 'forcing wills' (Anon., 1906:11; Anon., 1907:16; Anon., 1908a:16).

These same periodicals equally expanded on the systems of cartomancy given in the *Grande Livro*, creating new variations and card spreads, while still using the same recognizable linear card associations and meanings (Anon., 1892a:18-20; Anon., 1984:24-25; Anon., 1981:25-27; Anon., 1892b:18-21; Anon., 1896:19-21; Anon., 1892c:10-13; Anon., 1909:19-21). Interestingly, these new systems, the last of which dates from 1909, seem to largely abandon the hydromancy seafaring Saint Cyprian incantation in favor of new poetic compositions, some of which nonetheless feature arrangements of the familiar names of Satanás, Caifás, Barrabás, Lucifer and further variations of these (Anon., 1907:12-15; Anon., 1908a:11-13; Anon., 1908b:19-21).

Looking across the Atlantic Ocean, as pointed out by Jerusa Pires Ferreira, Marlyse Mayer and Rodrigo Marques Leistner, the Portuguese *Grande Livro*, having arrived in Brazil somewhere in the early 1900s, has itself become an influential and fundamental source for Macumba and Umbanda, creating a line of influence of the particular Portuguese expressions of urban folk magic in contemporary Brazilian esoteric practices (Ferreira, 1992: xvii; Leistner 2014:45; Meyer, 1993:80). In itself, the Portuguese *Grande Livro* and its derivatives have given rise to a local Brazilian literary tradition of esoteric and magic-themed pulp literature, which constantly restructures and reinvents itself in light of myriad influences from the various magico-religious environment present in Brazil and South America (Ferreira, 1992:143). Like some of its early modern influences, and the above-mentioned Portuguese occultist-themed almanacs, this literary tradition has largely existed within a certain intellectual and social marginality and murkiness, in what Ferreira refers to as the *cultura das bordas*, or the culture of the

margins (Ferreira, 1992: xx). The same marginal and socially vulnerable individuals who, in the early modern period, be they in Iberia or South America, would gather to discuss and enact the various practices enumerated and described above, from the nineteenth century onwards, could do the same by the acquisition of such pulp chapbooks, oftentimes containing the same practices and incantations as two hundred years before.

Importantly, this literary influence cannot be said to be solely unidirectional (from Portugal into Brazil), as a careful linguistic analysis of Portuguese editions of the *Grande Livro* from before and after the dictatorial regime of the *Estado Novo* (1933-1974), when the *Grande Livro* and any Saint Cyprian-related magic literature was prohibited,¹⁴ strongly suggests that the majority of the versions of this book currently produced by Portuguese publishers are themselves Brazilian in origin, occasionally containing new sections clearly influenced by South American religious sensitivities.

3.2 Comparing spirit hierarchies

Besides this constant entangling and re-entangling of esoteric literature between Portugal and Brazil and their current expressions of urban folk magic, a further consideration can be offered in regard to the construction of spirit hierarchies found in several Brazilian magico-religious cults, and particularly that of Quimbanda. A particular ‘smoking gun’ among the contemporary manifestations of early modern Ibero-American folk magic is the presence of the name of Maria de Padilha among the spirit hierarchies of Jurema (Assunção, 2004:210), Candomblé de Caboclo (Coroso y

14 See ANTT, Secretariado Nacional de Informação, Direcção dos Serviços de Censura, Relatórios de Livros Censurados, Relatório nº 00886 sobre “S. Cipriano,” 1939.

Rodrigues, 2004:336) and, with particular relevance, among Quimbanda's Pomba Giras, described there as a powerful spirit, Lucifer's mistress and queen of crosses and crossroads (Meyer, 1993:108). Besides this name, there are several other parallels which can be proposed between the Lisbon expression of early modern urban folk magic and Quimbanda.

There is an irreducible degree of uncertainty when dealing with folk magic practices, since given their oral transmission, fluid nature and capacity to adapt to various geographic, social and cultural circumstances, they tend to resist systematization. Yet, the collection performed for the current study strongly suggests a network of relations between some of the over one hundred spirit names catalogued from among the studied Lisbon urban folk magic trials. Some of these names are clearly placed as subordinates to others as 'chiefs' of more-or-less defined spirit categories. As stated, Ibero-American urban folk magic incantations, particularly those related to practices of 'forcing wills', tend to invoke, first and foremost, a certain 'triumvirate of spirits' selected among the names of Barrabás, Satanás, Caifás, the *Diabo Coxo/Manco*, Lucifer or Belzebuth, which are thus suggested as being a group of 'greater infernal spirits' under which all others are placed. Below these are Maria de Padilha/Padilla, and occasionally the *Diabo Coxo/Manco* (should this not feature as one of the 'greater spirits'), placed here as 'second tier' names. Besides this arrangement, spirits called in these incantations, whether as part of these higher echelons or lower ones, can be given managerial titles, such as *administrador maior* (greater administrator), *diabo maior* (greater devil) or *diabo menor* (lesser devil).¹⁵

Maria de Padilha/Padilla, as a 'second tier' spirit, is overwhelmingly invoked as the head of a group of spirits, the *quadrilha*, a word frequently used to describe a band of thieves. Besides

15 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº4152, fol.48v; nº2680, fol.74v.

this, the *Diabo Coxo/Manco* is also frequently placed in front of several devils, most of which are not given proper names, but are rather described by their place of residence. These can be connected to natural elements or phenomenon, such as the *diabos do ar* (devils of the air), *diabos da terra* (devils of the earth), the *diabo marinho* (sea devil), or the *diabo da ribeira* (once again, either the devil of the creek, or the devil inhabiting a specific early modern Lisbon location).¹⁶ However, as already stated, they most frequently seem to be portrayed as tutelary spirits or *genius loci* of various urban and commercial settings related to food, violence and death, such as the *diabo do poço* (devil of the well or pit), *diabo da cutelaria* (devil of the blacksmith or knife shop), *diabo do açougue* (devil of the slaughterhouse or brothel), *diabo do terreiro* (devil of the yard), *diabos das sete casas* (devils of the seven houses), *diabo da padaria* (devil of the bakery), *diabo dos paiares* (devil of the door stoeps), *diabos da trafaria* (devils of the sandy place or a particular location on the south shore of the Tagus River), *diabos da pastelaria* (devils of the confectionary), *diabos da castelaria* (devils of the castle), or *diabos da capela* (devils of the chapel).¹⁷ Others appear to be given titles, such as the *diabo andarilho* (wandering devil), *diabo goilão* (lanky devil), *diabo cornetão* (trumpet devil) and the *diabo ermitão* (hermit devil).¹⁸ All of these devils are assumed to live in the urban streets, manifesting as stray dogs and cats upon the ritualized offering of food, with Maria de Padilha also being given the mixed Portuguese-Castilian title of *Senhora de la Calhe* (Lady/Mistress of the street).¹⁹

16 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº6308, fol.91v; nº4912, fol.97v; nº2680, fol.74v; nº538, fol.61v.

17 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº7652, fol.31v; nº2680, fol.74v; nº5905, fol.25r; nº11706, fol.57v; nº538, fol.61v; nº6308, fol.91v.

18 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº8877, fol.109v; nº10547, fol.39v.

19 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº5605, fol.92v.

Similarly, evocations to the souls can call on these as independent entities, usually in groups of three or nine, but on several occasions they are also placed under the tutelage of Barrabás. While uncommon, these souls can also be associated with natural and urban environments, such as the *três do talho* (three of the slaughterhouse), *três da pescaria* (three of the fishery) and the *três dos ares e dos ventos* (three of the airs and winds). However, they are overwhelmingly referred to by their method of violent death or resting place, as the *três enforcados* (three hanged), *três degolados* (three beheaded), *três arrastados* (three dragged), *três amortalhados* (three shrouded), *três arrenegados* (three renouncers, a common early modern title given to a Christian who converted to Islam), *três esquartejados* (three quartered), *três mortos a ferro frio* (three dead by cold iron) and the *três afogados* (three drowned).

The comparison of these lists of names with the hierarchies of Exus and Pomba Giras of Quimbanda is tempting, but equally very risky. Quimbanda should be firstly understood as an equally folk system of magico-religious practice, with immense variability throughout time, geography and even between single individual houses. Within this, spirit hierarchies tend to be fluid, and new spirit names are expected to emerge with relative frequency, making each *terreiro* unique in itself. Besides this, the very concept of the Quimbanda Exu is extremely complex and historically vast, making its comparison with any other idea of spirit or supernatural force difficult. Yet, since the 50s of the twentieth century, several authors have attempted to offer systematizations of these spirits and their hierarchies, with the most influential example being that of Aluizio Fontanelle in his 1954 book *Exu*, on which this hierarchy was constructed using the French and Italian eighteenth century *Grimorium Verum* as a framework (Leistner, 2014:46).

In this conception, at the top of the Exu hierarchy stands the *Maioral*, at times defined as Lucifer or as a form of infernal trinity composed by Lucifer, Belzebuth and Astaroth (Fontenelle, 1954:104; Meyer, 1993:74). Besides their positions as general heads of the Exu 'legions', these are all themselves chiefs of particular Exus, whose naming conventions also suggest that they are tutelary spirits of natural elements, urban settings and certain 'cosmic' principles (Fontenelle, 1954:106-107). Furthermore, the collective 'legions' of Exus and Pomba Giras (where the name of the Iberian urban folk magic spirit Maria de Padilha can be found) are often referred to as the *Povo da Rua*, the people of the streets. Finally, besides these categories of Exus and Pomba Giras, Quimbanda also places the entity of Omolú or Omolú as Lord of the Cemetery, head of the line of the souls.

It should be absolutely noted that the potential parallels that can be traced between the hierarchies and naming conventions of Exus in Quimbanda and the spirits and devils found in the Portuguese expressions of Ibero-American urban folk magic, should they be valid, cannot be taken to mean a strict relation between these two systems, or that one is a linear 'descendant' of the other, even if the presence of Maria de Padilha, both as an Iberian folk magic spirit and a Pomba Gira, guarantees that these two worlds did communicate at some point in time. Avoiding excessively speculative conclusions, what might be proposed by these apparent parallels is that such cosmological and hierarchical consonance between European and African derived magico-religious systems, even if merely superficial, cannot be disregarded as a possible avenue for intercultural exchanges and a source for the presence of pre-Kardecian European elements within Afro-Brazilian religions.

Even if unverifiable, such a notion of cosmological congruency between early modern European- and African-derived

practices could explain the commerce of ideas between these cultural groups in Brazil and be used as a counterpoint to the historical and academic narratives which are frequently established for Brazilian-specific cults. While the presence of European elements is recognized within these cults, the narratives that tend to be established around them are often Afro-centric and exceptionalist, with the concrete mentions of Portuguese influxes of ideas, magic methodologies or cosmological notions being actively resisted by sections of the academic community. The explanation for such academic resistance is obviously nuanced and complex, involving not only *longue durée* patterns of interaction between Portugal and Brazil, but also recent political history, lusophobic sentiments and post-colonialist identity narratives (see Fino, 2019). While this has become less of an academic hurdle in more recent years, the broad acknowledgement of the historical interdependence and mutual influences between Portugal and Brazil on the construction of each other's esoteric narratives and identities is yet to be broadly established, and the recognition of this form of urban folk magic as a common tradition between these two countries (as well as all others within the wider Ibero-American world) could yet become an instrument for this achievement.

4 Conclusions

What in this study has been referred to as 'Ibero-American urban folk magic' is a set of practices, incantations, and rough cosmological assumptions of an oral tradition of which there is historical evidence from the early modern period onward in the entire Portuguese- and Castilian-speaking world. In its breadth, range, influence and plasticity, this can be taken as a skeleton key (one of several) which can be used to not

only make sense of early modern expressions of esotericism, magic practice and religious heterodoxies, but more importantly, contemporary ones. Yet for this to happen, for this form of magic practice to become a useful transatlantic historiographical tool, the existence of such a thing as 'Ibero-American urban folk magic' needs to be recognized by scholars and historians.

As far as the Portuguese situation goes, Ibero-American urban folk magic stands as one of the two major pillars of esoteric conceptions and literature, at the root of much of Portugal's autochthonous magic literature and local heterodox religious sensitivities. In a broad historical sense, the only other elements within Portuguese culture which can be seen to manifest so insistently in its esoteric expressions are those of prognostication and Sebastianism.²⁰

Admittedly, and contrarily to Sebastianism (which can be considered to still have contemporary manifestations), Portugal's expressions of urban folk magic appear to have fallen somewhat out of favor among its population. The *Grande Livro de S. Cypriano* and its offshoots, while still omnipresent in contemporary Portuguese bookstores, do not

20 Sebastianism refers to the long-standing Portuguese messianic tradition proclaiming the return of King Sebastian (1554–1578) after his death in the Battle of Ksar-el-Kebir to re-establish Portuguese independence and imperial glory. Such an idea based itself on previous providential narratives of Portuguese history, such as the 'Miracle of Ourique,' a fourteenth-century legend describing the vision and apparition of Christ to the first Portuguese king, Afonso Henriques, on the field of the battle of Ourique in an *in hoc signo vinces* style of narrative. As a coherent literary and religious tradition, Sebastianism was founded by D. João de Castro (1550? – 1628?), who firmly connected the legend of the Miracle of Ourique with the figure of Sebastian as well as with the idea of the Fifth Empire derived from the Book of Daniel. It should be noted that throughout history, Sebastianism underwent several 'creation moments,' being continuously reconceptualized in accordance with the everchanging Portuguese political landscape (see Givens, 2010; Lima, 2010:111-112; Lima y Megiani, 2016:16-7). Equally, there are extremely relevant Brazilian manifestations of Sebastianism, not only within political, social or literary realms, but also in other local cults such as Pajelança and Encantaria (Andrade, 2015; Maués y Villacorta, 2004:18; Prandi y Souza, 2004: 220-221).

seem to be at the center or root of any major manifestation of contemporary esoteric ideas. Yet, whatever it was that departed from Portugal in the direction of Brazil, be it in the practices of Inquisition *degredados* or the pages of pulp literature, has taken clear contextual root there. Whatever the exact extent of the influence of Portuguese or Iberian early modern urban folk magic was, or is, upon Jurema, Umbanda, Quimbanda or any of the many other local Brazilian spirit cults, current population flows across the Atlantic have now established countless *terreiros* in the Portuguese territory. After its transatlantic sojourn, with new definitions and practical methodologies, *Maria de Padilha e toda a sua quadrilha* have once again returned to the Portuguese urban centers; the same where their names were uttered over pans of boiling wine and vinegar three-hundred years before.

While the Portuguese-Brazilian case was highlighted in this study, similar situations can be expected to have occurred in the Castilian-speaking world, with clear instances of local expressions of the Iberian Saint Martha devotions and prayers having blossomed in South American (see Franco López, 2020 y 2021, for exemple).

The mentioned problems of communication and understanding between Portuguese and Brazilian historical and religious studies, which are likely at the root of the non-recognition of this form of magic practice as a fundamental element in the construction of contemporary Brazilian esoteric culture, are not restricted to these two countries. To different degrees, there are historical and intellectual borders between Spanish regions, between Portuguese regions, between Portugal and Spain, between Iberia and America, between Portuguese-speakers and Castilian-speakers and between countries, states and former colonies. This fragmented geopolitical landscape generates an equally fragmented historical and cultural understanding of the Ibero-American world. The identification

of this form of magic as a 'common tradition' urges for increased international and transcontinental collaboration and communication between scholars and historians of religion.

We are all more alike than many of us are comfortable admitting.

Bibliography

Primary sources:

Arquivo Nacional da torre do Tombo (ANTT):

Secretariado Nacional de Informação, Direcção dos Serviços de Censura, Relatórios de Livros Censurados, Relatório nº 00886 sobre "S. Cipriano", 1939.

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processos, nº8179.

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Processos, nº5634.

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, nº538, nº2680, nº3805, nº3940, nº4152, nº4912, nº5905, nº6308, nº7189, nº7190, nº7652, nº8465, nº8877, nº10067, nº10547, nº11706, nº11579.

Printed:

Anon. (n.d.). O Grande Livro de S. Cypriano ou Thesouro do Feiticeiro. Lisboa, Livraria Economica.

Anon. (1891). Almanach da Tia Monica e da Tia Micaela: Que Ensina a Deitar Cartas, Adivinhar as Sinas e Fazer Feitiços e Bruxarias. Lisbon, Verol Junior – Livreiro.

Anon. (1892a). Almanach da Tia Monica: Ensina a Fazer Toda a Qualidade de Bruxarias, Conforme Fazia S. Cypriano, e Outros Feiticeiros. Lisbon, Livraria Popular de Francisco Franco.

- Anon. (1892b). Almanach da Tia Monica e da Tia Micaela: Que Ensina a Deitar Cartas, Adivinhar as Sinas e Fazer Feitiços e Bruxarias. Lisbon, Verol Junior – Livreiro.
- Anon. (1892c). Verdadeiro Almanach de S. Cypriano: O Grande! O Prophetico O Feiticeiro! O Diabolico! e o Phantasmagorico. Lisbon, Livraria Popular de Francisco Franco.
- Anon. (1894). Almanach da Tia Monica: Ensina a Fazer Toda a Qualidade de Bruxarias, Conforme Fazia S. Cypriano, e Outros Feiticeiros. Lisbon, Livraria Popular de Francisco Franco.
- Anon. (1896). Almanach da Tia Monica e da Tia Micaela: Que Ensina a Deitar Cartas, Adivinhar as Sinas e Fazer Feitiços e Bruxarias. Lisbon, Verol Junior – Livreiro.
- Anon. (1906). Almanach da Tia Monica: Ensina a Fazer Toda a Qualidade de Bruxarias, Conforme Fazia S. Cypriano, e Outros Feiticeiros. Lisbon, Livraria Popular de Francisco Franco.
- Anon. (1907). Almanach da Tia Monica: Ensina a Fazer Toda a Qualidade de Bruxarias, Conforme Fazia S. Cypriano, e Outros Feiticeiros. Lisbon, Livraria Popular de Francisco Franco.
- Anon. (1908). Almanach da Tia Monica: Ensina a Fazer Toda a Qualidade de Bruxarias, Conforme Fazia S. Cypriano, e Outros Feiticeiros. Lisbon, Livraria Popular de Francisco Franco.
- Anon. (1909). Verdadeiro Almanach de S. Cypriano: O Grande! O Prophetico O Feiticeiro! O Diabolico! e o Phantasmagorico. Lisbon, Livraria Popular de Francisco Franco.

Secondary sources:

- Andrade, J. C. S. (2015). Em Demanda do Sebastianismo em Portugal e no Brasil: Um estudo Comparativo (séculos XIX/XX) (Tesis doctoral). Recuperada de Repositório Científico da Universidade de Coimbra <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/26814> (acceded, 19-06-2023)
- Assunção, L. (2004). Os Mestres da Jurema. In R. Prandi (Org.), *Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados* (pp. 182-215). Rio de Janeiro, Pallas Editora.

- Basset, R. (1982). *Les Apocryphes Éthiopiens – IV: Les Prières de S. Cyprien et de Théophile*. Milan, Archè.
- Bethencourt, F. (2004). *O Imaginário da Magia: Feiticeiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no Século XVI*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Bilou, F. (2015). Luís de La Penha: Bruxo, Vidente e Curandeiro na Évora de Seiscentos, Algumas Notas Documentais Colhidas nos Processos da Inquisição. In *Boletim do Arquivo Distrital de Évora*, 2, pp. 32-47.
- Björn Gårdbäck, J. (2016). Cyprianus Förmaning. In A. Cummins, J. Hathaway Diaz y J. Zahrt (Eds.), *Cypriana: Old World* (pp. 36-50). Seattle, Revelore Press.
- Braga, T. (1994). *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições* (Vol. 1-2). Lisbon, Publicações Dom Quixote.
- Caro Baroja, J. (1990). *Vidas Mágicas e Inquisición* (Vol. 1-2). Madrid, Círculo de Lectores.
- Carranza Vera, C. y Acevedo López, J. A. (2021). The Personification of Erysipelas in Two Eighteenth-Century Spells from New Spain. In M. J. Zamora Calvo (Ed.), *Women, Witchcraft and the Inquisition in Spain and the New World* (pp. 151-172). Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Castro Vicente, F. F. (2007). O Livro de San Cibrán: Unha Realidade no Imaxinario Popular. In *Murguía: Revista Galega de Historia*, 12, pp. 69-104.
- Cervantes Saavedra, M. y Amezá y Mayo, A. G. (Ed.). (1922). *El Casamiento Engañoso y el Coloquio de los Perros*. Madrid, La Real Academia Española.
- Cirac Estopañán, S. (1942). *Los Procesos de Hechicerías en la Inquisición de Catilla la Nueva: Tribunales de Toledo y Cuenca*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Jerónimo Zurita.
- Coroso, C. y Rodrigues, N. (2004). Exus no Candomblé de Caboclo. In R. Prandi (Org.), *Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados* (pp. 331-362). Rio de Janeiro, Pallas Editora.
- Davies, O. (2010). *Grimoires: A History of Magic Books*. Oxford, Oxford University Press.
- Duni, M. (2003). Esorcisti o Stregoni? Identità Professionale del Clero e Inquisizione a Modena nel Primo Cinquecento. In *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée*, 115, 1, pp. 263-285.

- Fernandez Garcia, M. A. (1986). Hechiceria e Inquisición en el Reino de Granada en el Siglo XVII. In *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 15, pp. 149-172.
- Ferreira, J. P. (1992). *O Livro de São Cipriano: Uma Legenda de Massas*. São Paulo, Editora Perspectiva.
- Fino, C. A. G., (2019). *Raízes do Estranhamento: A (In)comunicação Portugal-Brasil* (Tesis doctoral) UM <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/61810> (acceded 16-06-2023)
- Fontenelle, A. (1954). *Exú*. Rio de Janeiro, Gráfica Editôra Aurora.
- Franco López, L. (2020). *Santa Marta: “ni tanto que queme a la santa, ni tan poco que no la alumbre” Prácticas de Culto y Conjuros de Amor heredados desde el Nuevo Reino de Granada* (Tesis de maestría). Repositorio Institucional – Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano <https://expeditiorepositorio.utadeo.edu.co/handle/20.500.12010/9681> (acceded 15-06-2023)
- Franco López, L. (2021). ¡Santa Mía, Santa Marta! “Con el Ysopo y la Cruz y el Agua Bendita, Bendita Tres Veces los Santiguastes y a Vuestra Çinta los Atastes”: Devoción y Hechicería de Amor en Colombia. In Contreareas-Guerrero, A. y Borj, J. (Eds.), *Esencias y Pervivencias Barrocas: Colombia en el Nuevo Reino de Granada* (pp. 557-587). Seville, Enredars Publicaciones.
- Givens, B. (2010). Sebastianism in Theory and Practice in Early Modern Portugal. En G. Piterberg, T. F. Ruiz y G. Symcox (Eds.), *Braudel Revisited: The Mediterranean World, 1600–1800* (pp. 127–150). Toronto, University of Toronto Press.
- Kieckhefer, R. (2014). *Magic in the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Leistner, R. M. (2014). *Os Outsiders do Além: Um Estudo Sobre Quimbanda e Outras ‘Feitiçarias’ Afro-Gaúchas* (Tesis doctoral). Repositório Digital da Biblioteca da Unisinos <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/4314> (acceded 16-06-2023)
- Leitão, J. (2022a). *Clearing the Waters: A Monograph on Saint Cyprian Divination from the 17th to the 19th Century*. West Yorkshire, Hadean Press.
- Leitão, J. (2022b). «Rosa é a Dama de Ouros; o José é o Rei de Ouros»: O Livro de São Cipriano na Obra de Camilo Castelo Branco. En C. Sobral (Ed.), *Camilo Castelo Branco: Gênese e Recepção*. Lisbon, Bertrand Editores. (unpublished)

- Leitão, J. (2022c). Female Figure in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century Portuguese Occult Periodicals. In *Correspondences: Journal for the Study of Western Esotericism*, 10, 2, pp. 265-306.
- Lima, L. F. S. (2010). *O Império dos Sonhos: Narrativas Proféticas, Sebastianismo & Messianismo Brigantino*. São Paulo, Alameda Casa Editorial.
- Lima, L. F. S. y Megiani, A. P. T. (2016). An Introduction to the Messianisms and Millenarianisms of Early-Modern Iberian America, Spain and Portugal. En Lima, L. y Megiani, A. (Eds.), *Vision, Prophecies and Divinations: Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal* (pp. 1-39). Leiden, Brill.
- Londoño, M. (2019). *Las Oraciones Censuradas: Superstición y Devoción en los Índices de Libros Prohibidos de España y Portugal (1551-1583)*. Barcelona, Herder Editorial.
- Londoño, M. (2022). Devociones Femeninas para la Vida el Amor y la Muerte. In *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 29, pp. 87-112.
- Masera, M. y Cortés H., S. (2010). Introducción. In Flores, E. y Masera, M. (Coords.), *Relatos Populares de la Inquisición Novohispana: Ritos, Magia y Otras «Supersticiones», Siglos XVII-XVIII* (pp. 21-70) Mexico city, Universidad Nacional Autónoma de México/Cyan – Proyectos Editoriales.
- Maués, R. H. y Villacorta, G. M. (2004). Pajelança e Encataria Amazônica. In Prandi, R. (Org.), *Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados* (pp. 11-58). Rio de Janeiro, Pallas Editora.
- Mello e Souza, L. de. (2003). *The Devil and the Land of the Holy Cross: Witchcraft, Slavery and Popular Religion in Colonial Brazil*. Austin, University of Texas Press.
- Meyer, M. (1993). *Maria Padilha e Toda a Sua Quadrilha: De Amante de Um Rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda*. São Paulo, Livraria Duas Cidades.
- Paiva, J. P. (2002). *Bruxaria e Superstição Num País de «Caça às Bruxas», 1600-1774*. Lisbon, Editorial Notícias.
- Pedrosa Bartolomé, J. M. (2004). Versiones Literarias del Mito de El diablo Cojo (Shakespeare, Goethe, Tolstoi, Kipling, Rego, Velle-Inclán, Cela, Galeano). In León Gómez, M. (Coord.), *La Literatura en la Literatura: Actas del XIV Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada* (pp. 551-561). Madrid, Centro de Estudios Cervantinos.

- Pedroso, Z. C. (2007). *Contribuições Para Uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos*. Lisbon, Publicações Dom Quixote.
- Prandi, R. y Souza, P. R. (2004). Encantaria de Mina em São Paulo. In R. Prandi (Org.), *Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados* (pp. 216-280). Rio de Janeiro, Pallas Editora.
- Quezada, N. (1996). *Sexualidad, Amor y Erotismo: México Prehispánico y México Colonial*. Mexico city, Editorial Plaza y Valdés.
- Redden, A. (2008). *Diabolism in Colonial Peru, 1560-1750*. London, Pickering & Chatto.
- Roper, J. (2003). Towards a Poetics, Rhetorics and Proxemics of Verbal Charms. *Folklore*, 24, pp. 7-49.
- Tausiet, M. (2014). *Urban Magic in Early Modern Spain: Abracadabra Omnipotents*. New York, Palgrave Macmillian.
- Vasconcellos, J. L. (1882). *Tradições Populares de Portugal*. Porto, Livraria Portuense de Clavel & C.^a.
- Vasconcellos, J. L. (1938). *Opúsculos* (vol.5). Lisboa, Imprensa Nacional de Lisboa.
- Walker, T. D. (2005). *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition: The repression of Magical Healing in Portugal During the Enlightenment*. Leiden-Boston, Brill.

Capítulo 2

La ciudad en la frontera del Cielo y el Infierno: Práctica mágica urbana portuguesa moderna y sus manifestaciones contemporáneas^{1*}

José Vieira Leitão

La consulta de los archivos de la Inquisición ibérica y de trabajos académicos recientes nos muestra que a lo largo del período de la temprana modernidad iberoamericana, hay frecuentes referencias a un estilo semiconsistente de práctica mágica entre los grupos sociales marginados y vulnerables, existente principalmente en los centros urbanos. Este tipo de magia se especializaba en ‘forzar voluntades’, tanto para el avance social como para la satisfacción sexual, la adivinación de pensamientos y futuros eventos y, en menor medida, la protección física. Si bien los practicantes de este estilo de magia asumirían, con relativa facilidad, que es una forma de “hechicería”, objetivamente hablando, no representaba una serie de prácticas separadas o antagónicas al catolicismo como marco cosmológico.

Al examinar un número considerable de documentos de la Inquisición de Lisboa, se puede construir una visión general de este estilo de magia para el caso portugués, permitiendo

1 Traducción al español de Marina Assanelli.

un entendimiento de este fenómeno transatlántico. En particular, este estilo de magia urbana popular se presenta a sí misma como una de las principales tradiciones esotéricas iberoamericanas, abarcando numerosos países y culturas, y que actualmente compone considerables secciones del libro contemporáneo *Grande Livro de S. Cypriano*, o el *Gran Libro de San Cyprian*, un grimorio en lengua portuguesa del siglo XIX, y potencialmente las prácticas y jerarquías espirituales de numerosos cultos mágico-religiosos brasileños contemporáneos, así como otros de América Central y Sudamérica.

Identificando la magia urbana popular iberoamericana

A lo largo de este siglo y el pasado, los estudios históricos sobre la magia moderna temprana en la península ibérica, América Central y del Sur han disfrutado períodos de intereses localizados en sus propios contextos individuales. En Portugal, los estudios históricos sobre la magia surgieron un poco más tarde con la obra seminal de Francisco Bethencourt, *O imaginário da Magia*, originalmente publicado en 1987. Después de este, otra incursión notable en este campo fue el estudio *Bruxaria e Supertição* de José Pedro Paiva, publicado casi diez años después en 1996. Aparte de exploraciones ocasionales en este tema por académicos no portugueses como la de Timothy Walker (2005) con su *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition*, los trabajos de Bethencourt y Paiva son aún la base (muy limitada) del entendimiento portugués de las prácticas mágicas históricas, así como la historia de su persecución y conceptualización por las élites académicas y eclesiásticas.

La situación española es muy diferente. Aquí, la Inquisición y los estudios de la magia siempre han atraído mucha más atención de los académicos. De los trabajos más

notables producidos en este país, son dignos de mención el de Sebastián Cirac Estopañán (1942), *Los procesos de hechicería de la Inquisición de Castilla la Nueva*, el extensivo trabajo de Julio Caro Baroja, o los más recientes trabajos de María Tausiet. En general, las producciones académicas acerca del tema 'magia' son abundantes en España, aunque las circunstancias sociales, culturales y geopolíticas de este país a menudo resulta en que los estudios se enfoquen y se especialicen en áreas geográficas delimitadas, ya sean las diversas regiones administrativas españolas contemporáneas o los reinos históricos de los que estas surgieron.

Una situación similar se puede observar en las Américas de habla portuguesa y castellana, donde los estudios producidos se centran principalmente en las expresiones locales de las prácticas mágicas. Sin embargo, la situación americana tiene diferentes particularidades que aquellos de la península ibérica. Los estudios históricos de magia en habla castellana tienden a focalizarse en las actividades de las diferentes ramas locales de la Inquisición en Nueva España, lo que resulta en la misma problemática que se observa en la España peninsular. Por lo tanto, mientras se produce un número relativamente grande de estudios en estas áreas, tienden a estar instalados dentro de sus propias áreas geográficas.

Mientras no hubo una rama de la Inquisición portuguesa en Brasil, la misma situación puede encontrarse entre los académicos que se dedican a los estudios mágicos en este país. Debido al particular funcionamiento de burocracia de la Inquisición portuguesa, y específicamente, la rama de Lisboa (con jurisdicción sobre la mayor parte del imperio portugués de ultramar), es posible enfocarse exclusivamente en individuos de origen o residencia americana mencionada en estos archivos sin la necesidad de interactuar con el contexto europeo de esta institución. Este último problema parece dominar la vasta y rica producción brasileña académica

respecto a la magia, sin importar si se enfocan en el período moderno o contemporáneo.

El resultado de estas observaciones es que, mientras que desde hace mucho tiempo se ha reconocido que una historia comprensiva de Iberoamérica no puede ser realmente construida sin tener conciencia tanto del vasto espacio lingüístico, cultural y social como del continuo multipolar complejo, los estudios sobre magia y religión han permanecido geográficamente aislados. Peor aún, a veces, esos estudios han sido usados como argumentos de exclusividad y excepcionalidad cultural, no solo resistiéndose al establecimiento de un diálogo internacional y transatlántico sobre la magia y la cultura religiosa heterodoxa, sino que de hecho, han debilitado esta posibilidad. Mientras estos temas han sido reconocidos gradualmente, y un entendimiento cada vez más amplio sobre la circulación de las prácticas e ideas en torno a la mágica ha comenzado a ser la norma, esto significa que aún gran parte de los trabajos fundamentales sobre la magia iberoamericana se han producido desde una perspectiva aislacionista.

Es obvio que esta observación no intenta negar la existencia de particularidades y especificidades genuinas en las prácticas mágico-religiosas de las distintas regiones de Iberoamérica. Sin embargo, la consulta de estudios tan diversos geográficamente nos muestra que, cuando al abordar ambientes sociales urbanos poblados por individuos con baja educación, invariablemente, todos esos estudios encuentran un conjunto con una sorprendente consistencia de prácticas, encantamientos y apelaciones a lo inmaterial y fuerzas sobrenaturales.² Esto sugiere que existe una forma particular semicoherente de magia urbana popular que mantiene una

2 Véase: Bethencourt, 2004: 62-115; Caro Baroja, 1990: 48-59 y 122-134; Carranza Vera y Acevedo López, 2021: 167; Cirac Estopañán, 1942: 49-64 y 106-156; Fernández García, 1986: 151-167; Londoño, 2022: 97-102; Masera y Cortés, 2010: 21; Mello e Souza, 2003: 93-175; Paiva, 2002: 98-127; Quezada, 1996: 259-278; Redden, 2008: 138-155; Tausiet, 2014: 58-98.

consistencia a lo largo de los siglos, continentes, y océanos, y que, tomando prestado la expresión de Richard Kieckhefer (2014: 56), se presenta como “una tradición común” de la magia iberoamericana y permanece de manera inexplicable sin ser identificada.

Analizando las numerosas referencias a este estilo de magia en la actual literatura académica, esta “tradición común” iberoamericana puede ser descrita como una forma popular de magia, es decir, que se caracteriza principalmente por una transmisión oral, no literaria. Sin embargo, dado que existe en entornos urbanos y cosmopolitas, es posible encontrar alguna referencia ocasional en la literatura relacionada a la magia erudita. Además, dada la oportunidad, incluso un practicante no letrado de este estilo de magia intentaría adquirir libros de buena reputación sobre magia, como el *Clavicula Salomonis*.

Aun enfocándonos en el aspecto popular, este tipo de magia urbana está caracterizada por un fuerte énfasis en brujería erótica/de dominación, frecuentemente referida en las fuentes portuguesas como *obrigar vontades*, o ‘forzar voluntades’, con pocos casos de procedimientos con la intención de causar daño intencional o la muerte. Aparte de esto, hay diversas formas de adivinación, que están mayoritariamente asociadas a la revelación de los pensamientos y paradero del amante/esposo, y que están también diseñadas para encontrar el método apropiado para la adquisición de un amante. En tercer lugar, el último aspecto importante cubierto por este tipo recurrente de magia urbana es la protección corporal o la adquisición de fortuna en los negocios y el juego. Colectivamente, estas preocupaciones no son demasiado diferentes a otras formas de magia populares, sean ‘occidentales’ o ibéricas, y existen en zonas más rurales. Tanto la magia popular urbana como la rural están preocupadas por la seguridad financiera y la protección física. Sin embargo, un factor distintivo en esta magia urbana popular es una naturaleza

notablemente agresiva, que a menudo hace referencias e invoca explícitamente a fuerzas diabólicas o infernales. A pesar de esto, el uso constante de fuerzas infernales explícitas, este tipo de magia popular no puede decirse que sea una práctica separada, o antagonista, a la religión dominante local (en este caso del catolicismo), ya que funciona en gran medida apelando a un elenco semicoherente y recurrente de santos (cristianos) y demonios. En este sentido, debería ser más bien considerado una forma de catolicismo no eclesiástica, código abierto: una colección de métodos no estandarizados para la manipulación de los aspectos cosmológicos de la religión local dominante, siendo totalmente dependientes de la realidad cristiana/la escatología católica (la noción católica del Cielo, Infierno y Purgatorio como espacios objetivos habitados por santos, demonios y almas), la eficacia percibida de los sacramentos católicos y la restante *materia sacra*.

Socialmente hablando, los practicantes de esta forma de magia tendieron a organizarse en grupos sueltos y fragmentarios en los que de modo ocasional se encontraban para intercambiar procedimientos mágicos, *materia magica* rara y clientes, habiendo una gran fluidez entre las categorías 'cliente' y 'colega'. Esa gran sociabilidad, sin embargo, no significa que esto era una práctica 'pública', y aquellos que la practicaban eran con frecuencia plenamente conscientes de su naturaleza criminal y fácilmente aceptaría la etiqueta de *feiticeros(as)/ hechiceros(as)*. Más aún, las apelaciones a pactos con el demonio como una fuente de autoridad por parte de estas prácticas, si bien no son comunes, tampoco son particularmente raras.

En términos de género, este estilo de magia en cuestión era abrumadoramente realizada por mujeres, con varias técnicas para 'forzar voluntades' especializadas en la atracción y dominación de los hombres como fuentes de protección corporal o financiera, como demostró María Tausiet (2014: 63).

En este sentido, los practicantes de esta forma de magia urbana tendían a pertenecer a los grupos sociales vulnerables y marginales, esto es, viudas, prostitutas, esposas de marinos, inmigrantes y los amantes ilícitos de nobles. En este sentido, y como muestran tanto Bethencourt como Tausiet, esas asociaciones informales pueden ser interpretadas como redes sociales de apoyo y ayuda mutua entre mujeres vulnerables que habitan en las zonas urbanas (Bethencourt, 2004: 209; Tausiet, 2014: 66-68). Aparte, otro grupo menos común de participantes en este entorno mágico eran miembros de la baja nobleza, artesanos (o sus esposa e hijas) y ocasionalmente sacerdotes, quienes mayormente actuaban como trabajadores especializados para la creación de talismanes y textos talismánicos, o como proveedores de *materia sacra católica*.

Magia urbana popular en Lisboa en la temprana edad moderna

Para ilustrar este estilo particular de magia urbana popular en Portugal, la fuente de información más abundante puede ser encontrada en los archivos de la Inquisición de Lisboa. En primer lugar, se debe señalar que la mayor parte de la actividad de la Inquisición portuguesa estuvo dividida en tres ramas: la Inquisición de Coimbra, con jurisdicción sobre el norte portugués, la Inquisición de Évora, que cubría el sur portugués, y la Inquisición de Lisboa, que cubría una pequeña franja en el centro de Portugal continental, pero que también tenía jurisdicción sobre la mayor parte del imperio (con la excepción más notable de Goa). Concentrándonos únicamente en la Inquisición de Lisboa, y exclusivamente en los juicios formales o la documentación asociada a juicios, una búsqueda de casos de magia urbana popular revela un total de ciento cinco documentos. Una vez más, se debe

señalar que estos son documentos pertenecientes a juicios o sus registros asociados, y esta investigación no incluye exploraciones en los *Cadernos do Promotor* (Los cuadernos del Fiscal) —una gran colección de documentos producidos por la Inquisición que no llevó a juicios formales—. Si esos *Cadernos* fueran tomados en consideración, es probable que esas ciento cinco referencias aumentarían llegando a varios cientos o miles. Restringiendo este análisis a los individuos que residen en la ciudad de Lisboa se reduce este número a ochenta y cinco documentos, refiriéndose a ochenta y dos individuos, compuestos por denuncias, confesiones voluntarias y juicios completos, abarcando desde el año 1619 hasta 1750. De acuerdo con la tendencia general observada, solo tres de estas ochenta y dos personas eran hombres, el resto pertenecían al sexo femenino.

Un análisis preliminar de estos ochenta y cinco documentos revela un total de cuatrocientas y ocho menciones de actos mágicos o rituales. De estos, doscientas ochenta y nueve se refieren a procedimientos asociados con dominación o ‘forzar voluntades’ (~71%), setenta y cinco con la adivinación (~18.3%), treinta y nueve con la protección física o ‘buena fortuna’ en general (~9.5%) y cinco explícitamente con la intención de dañar o matar a alguien (~1.2%). Ya sea que esta observación se aplique a toda la gama de este estilo de magia en todo el mundo iberoamericano o se limite a la ciudad de Lisboa, estas cifras nos muestran que la preocupación abrumadora de quienes se dedicaban a esta forma de magia era la de ‘forzar voluntades’, lo que indica de manera inequívoca el área de especialización de esta práctica, así como también la función social en un espacio urbano peligroso y agresivo. Además, dado que la tercera mayor preocupación de la ‘buena fortuna’, es usualmente una aplicación especializada de los procedimientos para ‘forzar voluntades’, se puede

considerar que esto representa cerca del 80% de las prácticas, descripciones y procedimientos colectados.

2.1. Forzando voluntades

El procedimiento mágico más icónico asociado con la preocupación por ‘forzar voluntades’ en Lisboa es el que suele denominarse *fervedouro* (caldero). También se pueden encontrar referencias a esto en fuentes en lengua castellana (Caro Baroja, 1990: 48-49; Cirac Estopañán, 1942: 140) pero, como señala Bethencourt, se puede asumir que es una de las prácticas más fundamentales en la lengua portuguesa o lisboeta de este estilo de magia urbana popular (Bethencourt, 2004: 94). La información recogida contiene noventa y ocho menciones de *fervedouros*, que son más de un tercio de los procedimientos de ‘forzar voluntades’ y casi un cuarto de las referencias a la magia encontradas en la documentación estudiada.

Aparte de su objetivo ‘básico’ de influenciar o dominar la voluntad de un individuo, los *fervedouros* se podían realizar para una variedad de otros propósitos, en esencia, era una forma versátil de llamar a espíritus infernales particulares a quien entonces se le podía pedir que lleven a cabo varias tareas diferentes. Si bien el procedimiento se especializaba en ‘forzar voluntades’, hay menciones de su uso para devolver a una persona su juicio o su cordura, para contrarrestar a un *fervedouro*³ diferente o simplemente para alejar o separar a las personas —una forma específica del *fervedouro* llamado a *aborreimiento* (un malestar).

Los *fervedouros* se hacían fundamentalmente a la noche y se usaba vino o vinagre, con raras menciones de agua bendita, agua de mar, agua de manantial o, en casos extremos,

3 Véase: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, Processos, N.º 3805, fol.74r.

aceite. Se colocaba un recipiente con uno de esos líquidos (con frecuencia se menciona que debía ser una cacerola recién comprada) sobre el fuego y se le agregaban numerosos ingredientes a medida que hervía. Los más frecuentes de estos eran el azufre, el romero, la pimienta, y la sal. Dado el aspecto popular de este procedimiento y la gran variedad de situaciones donde podría ser utilizado, no se puede dar una receta única para cualquier *fervedouro*, ya que en la documentación estudiada se han enumerado cerca de ochenta ingredientes diferentes, tan variados como grasa humana, tierra de horca, hormigas, o la cabeza de una cabra. Una vez que estos ingredientes hervían, la culminación del ritual implicaba con frecuencia la introducción de agujas y alfileres en el corazón de un animal, los más mencionados son de pollo o de paloma, pero también de cordero. En ocasiones, hay referencias específicas de que hay que extraer el corazón de un pollo sacrificado en el acto, removiéndoselo por el lomo. Una vez extraído, era usado como un simulacro del objetivo previsto, un procedimiento estándar de este estilo de magia, que en ese caso era puesto en el líquido hirviendo mientras se recitaba un encantamiento.

Los encantamientos utilizados en los *fervedouros* son formulaciones e incluso si, al igual que los *fervedouros* mismos, se puede ver que varían de forma considerable, su estructura o los nombres de los espíritus más frecuentes tienden a ser consistentes a lo largo de todo el mundo iberoamericano. La estructura de estos encantamientos parece sugerir una jerarquía laxa de los espíritus, con oficios y responsabilidades particulares asociados a los nombres de esos espíritus. Obviamente, esas jerarquías laxas no pueden ser tomadas de forma literal, pero aun así sugieren la existencia de una cosmología urbana formal entre los practicantes de este estilo de magia.

Al enumerar los espíritus, las invocaciones de *fervedouro* suelen empezar por lo que Andrew Redden (2008: 153) llama ‘el triunvirato satánico’, una lista de tres espíritus considerados los principales en esta supuesta jerarquía. En Lisboa, los más frecuentes son: Barrabás (Barabbas), Satanás (Satan) y, en tercer lugar, Caifás (Caiaphas) o *el Diabo Coxo/Manco*, usualmente referido en fuentes castellanas como el *Diablo Cojuelo* (el diablo con cojera), –hay variaciones locales de este referido como el *Diabo Coxo da Ribeira*, donde ‘Ribeira’ es una traducción del portugués para ‘arroyo’ o una ubicación en el Lisboa de la temprana edad moderna, aproximadamente equivalente a la actual Ribeira das Naus y Terreiro do Paço (donde la Inquisición de Lisboa solía hacer frecuentemente *autos-da-fé*). Además de estos, otros nombres que pueden ser encontrados en estas ‘trinidadas’ son Lucifer o Barzabu (Belzebuth).

Si bien algunos de estos nombres pueden ser vistos como referencias a personajes bíblicos, ya sea siendo diablos o poderosos espíritus en el Infierno, también deberían entenderse con un propósito de aliteración ‘poética’, un recurso común en las invocaciones de magia popular (Roper, 2003: 9-10). Otros nombres, particularmente el de *Diabo Coxo/Diablo Cojuelo*, tienen implicaciones culturales de largo alcance, teniendo raíces en la cultura popular o letrada. Por ejemplo, este nombre puede encontrarse asociado con la novela *El Diablo Cojuelo* de 1641 de Luis Vélez de Guevara o *El Alcalde de Zalamea* (1636?) de Calderón de la Barca, aparte de otros autores no iberoamericanos (Pedrosa Bartolomé, 2004: 551-553).

Junto a esta trinidad, los encantamientos del *fervedouro* frecuentemente enumeran otros espíritus, el más frecuente de ellos es ‘*María de Padilha/Padilla e toda a sua quadrilha*’ (María de Padilla y toda su banda/pandilla). De hecho, el nombre de María de Padilha/Padilla es una referencia histórica a la amante de Pedro I de Castilla (1334-1369). Según

elaboraciones literarias posteriores, se dice que María de Padilla hizo que este monarca abandonara a su legítima esposa, la reina Blanca de Borbón (1339-1361), y también se asumía como responsable de su muerte (Paiva, 2002: 102). El nombre de María de Padilla puede ser asociado en primer lugar con prácticas mágicas en Castilla, particularmente en esas de ‘forzar voluntades’ (Tausiet, 2014: 87). Como muestra Paiva, el traslado de este nombre a Portugal como el de un espíritu peticionario o una entidad sobrenatural para ‘forzar voluntades’ es probable que sea resultado de la emigración de castellanos a este nuevo reino. Rastreando este nombre por la historia, la primera referencia en Portugal es en el juicio de 1617 a Luís de la Penha, un brujo medio castellano de Évora (Bilou: 2015: 33) (que no se encuentra en la actual base de datos).⁴ Aparte de esto, diez años después, se pueden encontrar referencias a aparentes variaciones del mismo nombre del espíritu en el juicio de María Gonçalves, listado ahí como ‘María Sardinha’ o ‘María Terlentina’.⁵ Después de estos, la próxima instancia en la que este nombre aparece como un espíritu infernal es en el juicio de Catarina da Ribeira en 1637, una inmigrante de Sevilla (Paiva, 2004: 101).⁶

Otros nombres o categoría generales de espíritus encontrados en los encantamientos de *fervedouro* que se puede agregar al de María de Padilha/Padilla son los de santos, como Marta o Erasmo (cuyas hagiografías o iconografías estaban asociadas a los temas de torturas y dominación). Tampoco son infrecuentes ciertos demonios toponímicos o una especie de *genius loci* de lugares urbanos asociados con la comida, la violencia y la muerte, como el *diabo da padaria* (diablo de la panadería), *diabo da cutelaria* (diablo de la herrería o la

4 Véase: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processos, N.º 8179, fol.271v.

5 Véase: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, N.º 5605, fol.92v.

6 Véase: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, N.º 11579.

cuchillería), *diabo do açougue* (diablo del matadero o del burdel), o el *diabo do terreiro* (diablo del patio).⁷

Las conclusiones de un *fervedouro* podían ser varias, con el líquido resultante siendo usualmente desechado, o aún más frecuentemente, arrojado en un lugar donde el objetivo deseado solía pasar, como una puerta o camino. Otra alternativa, era que ciertos objetos mágicos utilizados en el *fervedouro*, como monedas, podían ser recuperados y reutilizados en otros procedimientos mágicos o para comprar ingredientes mágicos relevantes.

También, existiendo en una clara continuación con los *fervedouros*, hay otra práctica frecuente para ‘forzar voluntades’, con treinta y cuatro menciones en la lista, que rara vez recibe un nombre definido, siendo frecuentemente referido como ‘la devoción de la ventana’. Esta, como su nombre lo indica, debía ser practicada cerca de una ventana, y podía ser una práctica por sí misma o el último paso de un *fervedouro*. Las menciones más frecuentes de esto suelen implicar que el practicante adquiriera un pedazo de pan o queso (otros productos alimenticios también son mencionados, como sardinas, arroz, o huevos) de antemano, teniendo un encantamiento específico que debía ser dicho cuando estos objetos eran comprados. En la ocasión del ritual mágico en sí mismo, el practicante debía estar parado al lado de la ventana, mirando a la calle, y el pan y el queso debían cortarse en numerosas piezas, ocasionalmente se especifica la necesidad de ser mordidos o masticados.

Esta comida u ofrenda así preparada era luego arrojada por la ventana como pago de algún servicio particular, con los encantamientos usados en este punto muy similares a los de los *fervedouros* y llamando a los mismos espíritus con la misma jerarquía semiconsistente. Una particularidad

7 Véase: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, Processos, N.º 5905, fol.25r.

específica de este tipo de práctica es la noción que si un animal fue visto en la calle comiendo la comida ofrecida, se asume que era la representación de los espíritus convocados, y eso indicaba que habían aceptado la petición. Los animales con mayor frecuencia mencionados eran perros, gatos, cerdos o ratas/ratones, y ellos a continuación debían ser tratados con suma delicadeza y dirigidos hacia la residencia del objetivo previsto.

Estas metodologías generales encuadran gran parte de las prácticas restantes para ‘forzar voluntades’, ya que las principales desviaciones señaladas por los practicantes están relacionadas a los tipos de fuerza invocadas y los encantamientos utilizados. Este es el caso de la tercera práctica más común para ‘forzar voluntades’, conocida simplemente como la ‘devoción a las almas’. Esta ‘devoción’ se entiende como dirigida a las almas del Purgatorio, aunque hay indicios claros de que estas almas podrían encajar en dos categorías distintas. Cuando se mencionan las ‘almas’ en la magia urbana popular, lo que más a menudo se refiere es una categoría particular de violentos espíritus de los muertos, llamados con títulos como los *três enforcados* (tres ahorcados), *três degolados* (tres decapitados), *três arrastados* (tres arrastrados) o *três esquatejados* (tres descuartizados). Estos suelen ser llamados en grupo de nueve, bajo la tutela de uno de los tres grandes espíritus infernales (más usualmente Barrabás), e invocados de una forma similar a esos, aunque con encantamientos distintos. Más allá de estas ‘almas’, también se hace mención a los Fieles a Dios, espíritus gentiles invocados mediante la ofrenda de oraciones y misas; una práctica conocida entre los practicantes de magia popular rural y urbana portuguesa de la temprana modernidad, ya sea con el propósito de adivinación o, como se presenta en la documentación estudiada, para ‘forzar voluntades’, aunque su uso es menos común en comparación con las almas más agresivas.

Asociada a ambas categorías de espíritus y almas infernales superiores está la ‘devoción a San Erasmo’. Esta requiere un ícono o imagen del martirio de San Erasmo a modo de simulacro y consistía en un encantamiento que pedía que las torturas mostradas en ésta fueran transferidas al objetivo deseado por Barrabás y una legión de almas agresivas. Otras devociones comunes, si bien menos frecuente en la Lisboa de la temprana modernidad que en otras regiones iberoamericanas, era la ‘devoción de la puerta’, que llama a los mismos espíritus y almas infernales para forzar al objetivo deseado a pasar por una puerta o portón por el que ya han pasado previamente; la ambiguamente nombrada ‘devoción de la paloma’ que, aunque una vez más invoca las mismas fuerzas que las demás, centra su encantamiento en el espíritu de la ‘paloma’; la ‘devoción del *romeiro*’ (romero), una fumigación de romero; y la ‘devoción de la estrella’, en la que se llama a uno o varios cuerpos astrales, en conjunción con almas comunes e espíritus infernales, para buscar un objetivo y traerlos al practicante.

Si bien ‘forzar voluntades’ es un ámbito de acción claramente enfocado en invocar espíritus explícitamente infernales, varios santos también desempeñaron un papel en ello. Además de Erasmo y Marta, quienes ya han sido mencionados, existían devociones menores a San Leonardo (patrón de los prisioneros) y San Marcos. En este sentido, si bien la devoción a Santa Marta es la menos estudiada en la documentación, parece ser una de las devociones centrales en el mundo de habla castellana para ‘forzar voluntades’ (ver Caro Baroja, 1990: 52-54; Cirac Estopañán, 1942: 130-132; Redden, 2008: 148; Tausiet, 2014: 81-85). En general, hay un aspecto dualista en la devoción a Santa Marta tal como se usa en este entorno de magia urbana, ya que esta santa puede ser invocada como ‘Marta, la digna y santa’ o como ‘Marta la mala, no la santa’ (Cirac Estopañán, 1942: 130-131), que se refiere a Marta como una poderosa diablesa.

Además de los elementos hasta ahora descritos, todos estos procedimientos para ‘forzar voluntades’ eran a menudo acompañados con una colección variable de elementos ‘escénicos’. Estos pueden ir desde que los practicantes asumieran posturas corporales particulares (como poniendo su pie encima de un objeto o simulacro de su objetivo); caminando de una esquina a la otra del cuarto donde la práctica se estaba llevando a cabo, azotando las paredes, los ingredientes mágicos/herramientas o el simulacro de su objetivo; poniendo una cuerda alrededor de su cuerpo; dejando su pelo suelto sin peinar, apretando cadenas alrededor de sus tobillos; o incluso haciendo el ritual en diferentes estados de desnudez. No se puede dar una sola explicación para estos actos, pero una practicante, Catarina Jorge de Torres Novas (no incluida en la base de datos actual), afirmaba que ella realizaba tales actos de autoflagelación y autohumillación durante sus prácticas para asemejarse a Cristo.⁸

Finalmente, los últimos tipos de prácticas con una presencia significativa en Lisboa para ‘forzar voluntades’ son aquellos asociados con la *pedra d’ara*, o piedra del altar. En esencia, este era una pieza de altar católico, robada o comprada a un cura, que podía ser llevada como un talismán para la ‘buena fortuna’ así como utilizada para atraer un potencial compañero sexual tocándolo con la piedra. O bien, esta piedra podía ser molida hasta ser polvo y ofrecerse en comida y bebidas. En cualquiera de estas situaciones, la *pedra d’ara* debería ser bautizada o consagrada de antemano, ya sea por un sacerdote, un practicante laico, o pasando con esta por varios puntos de referencia urbanos, como las puertas de la ciudad, el patíbulo o la prisión.

8 Véase: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, Processos, N.º 7189, fol.91r.

Buena fortuna y protección física

Aparte de ‘forzar voluntades’, se puede destacar la *pedra d’ara* como un recurso igualmente relevante en la preocupación general por la ‘buena fortuna’, principalmente por su calidad de talismán. Este doble aspecto de la *pedra d’ara*, como talismán de ‘buena fortuna’ y como objeto para ‘forzar voluntades’, se puede atribuir de igual manera al objeto más icónico en este ámbito de acción dentro de la magia popular urbana: la *carta de tocar* o *carta de toque*. Esta no solo abarca estos dos ámbitos de acción, sino que también lleva connotaciones explícitas como talismán destinado a la protección corporal.

La definición o los límites de lo que constituye una *carta de tocar* son ambiguos, ya que a menudo pueden confundirse o considerarse intercambiables con otros talismanes textuales presentes en la península ibérica, como los *ensalmos*, *nóminas*, o plegarias (ver Londoño, 2019: 63-84). Más aún, este concepto no es meramente ibérico, siendo probable que esté relacionado con las *cartas de voler bene* italianas (Davies, 2010: 94; Tausiet, 2014: 80). Sin embargo, lo que efectivamente distingue a *carta de tocar* de otras formas de plegarias talismánicas comunes entre practicantes de la magia popular, al menos en el contexto ibérico, es que esa plegaria es frecuentemente tomada como poderosa o efectiva por su virtud intrínseca, o de la virtud de las palabras que la constituyen. Esto es particularmente evidente en numerosas menciones de la plegaria de San Cipriano, una de las más usadas para este propósito en todo Portugal, que puede utilizarse como un talismán, una herramienta de exorcismo y como una poderosa expresión para proteger a su usuario del daño espiritual. Aparte del contexto iberoamericano, la plegaria de San Cipriano se puede encontrar en una variedad de locaciones geográficas

como Italia, Escandinavia y el mundo árabe (Basset, 1982: 6-24 y 38-52; Björn Gårdbäck, 2016: 36-50; Duni, 2003: 273).

Al contrario de estas capacidades intrínsecas de una plegaria talismánica, una *carta* no tiene poder intrínseco, y a menudo necesita la consagración y el bautismo por parte de un sacerdote. Los métodos mencionados en la documentación examinada para ese propósito no son muy diferentes de los utilizados para la consagración de una *pedra d'ara*, como la inmersión en agua bendita, el mar o pasándola por un cierto número de puertas de la ciudad; esto además de evocaciones más elaboradas de demonios diversos, muy consistentes con aquellos invocados en los métodos para 'forzar voluntades'.⁹ Aparte de esto hay otro aspecto que parece esencial para la definición de una *carta de tocar*, es que típicamente suele contener elementos pictóricos, como la representación esquemática de espadas o armas de fuego, o instrumentos de la Pasión. Estos elementos pictóricos pueden, en ocasiones, demostrar un gran rango de influencias y son uno de los principales indicadores de la integración de elementos mágicos aprendidos en las prácticas populares urbanas, como la inclusión de sigilos salomónicos o simbolismo astrológico y alquímico en las *cartas*. Finalmente, y distinguiéndose aún más de las oraciones talismánicas, las *cartas* siempre deben llevarse en contacto directo con la piel del practicante.

En general, la 'buena fortuna' y la protección física, ámbitos de acción en donde se puede incluir buena suerte en las apuestas y tener un negocio exitoso, en esta forma de magia popular urbana, son las preocupaciones más frecuentemente cumplidas por objetos físicos. Pueden ser usados de forma individual o en conjunto específico, como un conjunto compuesto de bigotes de lobo, monedas consagradas, semillas recolectadas en la víspera de San Juan o trozos de la sogá de un verdugo.

9 Véase: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, N.º 10547, fol.39v.



Figura 1. (A la izquierda, parcial). Plegaria a San Cipriano, del juicio a María da Conceição (1693). TSO - Inquisição de Lisboa, proc. 3950, folio 26r. Fuente: ANTT. Figura 2. (A la derecha). 'Carta de tocar', donde se ven los elementos pictóricos que aluden a la Pasión del juicio a Catarina Lopes (1638). TSO - Inquisição de Lisboa, proc. 7190, folio 39r. Fuente: ANTT.

Adivinación

La forma más popular de adivinación encontrada en los documentos estudiados, una vez más, coincide con las mismas fuerzas invocadas en los métodos para 'forzar voluntades', es decir, las peticiones a las almas y, en menor medida, a los Fieles de Dios. La lógica interna de la invocación de esta categoría de espíritus en este ámbito de acción pretende que estos revelen información oculta a cambio de oraciones dedicadas a aliviar sus penas en el Purgatorio. Sin embargo, es muy difícil encontrar alguna referencia de cómo se debe adquirir esta información de esos espíritus.

Además de estas peticiones adivinatorias, sumamente relevantes en el entorno de la magia popular urbana de Lisboa, se encuentra lo que comúnmente se denomina como la *sorte*

das favas, o la ‘suerte de las habas’, que se sabe que fue utilizada en Portugal y Castilla (con Cirac Estopañán contando treinta y cuatro menciones en los juicios de Madrid y Toledo entre 1610 y 1670) y Centro y Sudamérica (Cirac Estopañán, 1942: 49-52; Tausiet, 2014: 73-75). Este es un sistema extremadamente versátil de adivinación, si bien relativamente complejo, que podría usarse para formular respuestas a una gran variedad de preguntas y consultas, lo que probablemente explique su popularidad.

Siguiendo las referencias encontradas en la documentación analizada, esta forma de adivinación se realizaba primero recolectando un número adecuado de habas, generalmente dieciocho. Estas dieciocho habas debían ser distinguibles entre ellas, ya sea por tener diferentes colores o formas, o por tener algunas marcas naturales o artificiales que las hicieran fácilmente identificables. Nueve de esas habas serían identificadas como masculinas, y las otras nueve como femeninas. Después de haber obtenido las habas, usualmente se menciona la necesidad de la consagración, la mayoría de las veces en forma de bautismo. Este último no necesitaba ser realizado por un sacerdote o cura de ningún tipo, era una simple pronunciación de palabras por parte del practicante que tenía la intención de usar las habas, mientras estaba en una iglesia.

Después del bautismo/consagración, lo que se sugiere es que cualquier ‘lectura’ que se haga con esas habas requería una comprensión relativamente profunda de las preguntas o problemas, para que el número apropiado de habas masculinas y femeninas pudieran ser elegidas para representar los distintos hombres y mujeres involucrados en la situación a investigar. Una vez elegidas, las habas debían ser bautizadas una vez más con sus nombres apropiados. Tras identificar a todos los individuos, el lector tomaría las habas que representan a los más involucrados (generalmente el consultante

y, por ejemplo, un amante o cónyuge, si el caso fuera de naturaleza romántica), y las sostendría entre sus dientes. En ese momento se decía un encantamiento en voz baja. Después de volver a colocar estas habas con el resto, se mezclaban con una plétora de otros objetos y pequeñas baratijas, que habían recibido un significado asociado por parte del practicante. Dado que esos objetos y sus significados pueden cambiarse, no solo entre los practicantes individuales sino también entre las prácticas del mismo individuo, como el nombre dado a las habas, probablemente eran seleccionados de acuerdo con el asunto que se quería investigar.

El significado de estos objetos era en sí bastante lineal y simple, como se observa en el juicio de la ya mencionada sevillana Catarina da Ribeira:

Moneda extranjera	Dinero
Fragmento de papel	Escribir/Carta
Fragmento de tela de color	Vestido
Fragmento de madera	Barco
Fragmento de azabache	Noche
Fragmento de baldosa	Matrimonio
Migas de pan	Comer juntos
Caracola	Iglesia
Fragmento de lacre	Alegría
Pedazo de cera	Paz
Sal	Gusto/Disfrute
Pedazo de aluminio	Dolor
Media haba	Estar acostado en la cama
Fragmento de verdigris	Envidia ¹⁰

10 Véase: ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquirição de Lisboa, Processos, N.º 11579, fol.55r-66r.

Así colocados juntos, todos los objetos eran arrojados sobre una superficie y, al analizar las posiciones relativas de las distintas habas entre sí y su proximidad o distancia respecto a los otros objetos, el lector construía una narrativa que involucraba a todos los individuos nombrados y los diversos eventos detallados por los objetos, como si leyera una especie de ‘mapa’ de relaciones y significados.

Aparte de esto, la adivinación en este entorno mágico a menudo hacía referencia a los santos católicos por su eficacia. Entre los métodos que dependían de la invocación de los santos se encuentran la coscinomancia o adivinación con taimiz, invocando comúnmente a los santos Pedro y Pablo (rasgo común de esta forma de adivinación en otras zonas fuera del mundo iberoamericano), a veces en conjunción con San Santiago o la Virgen María. Aun así, otros espíritus que en ocasiones podían ser invocados en la coscinomancia eran los ya conocidos Satanás, Barrabás, Caifás y María de Padilha/Padilla.

Otro método con el mismo nivel de incidencia que la coscinomancia es la hidromancia y la técnica conocida como “búsqueda de voces”. La hidromancia, en general referida como *‘devoção do ourinol’* (devoción del orinal), se enfoca en gran medida en la evocación de San Cipriano. El procedimiento tipo para llevarlo a cabo era relativamente complejo, el practicante llenaba un urinal con agua y arrojaba varias pajillas en él. Al mismo tiempo se decía un encantamiento recurrente, compuesto por una historia que describía un viaje marítimo realizado por San Cipriano, en el que se menciona que recoge sus suertes y fortunas en las olas del mar. La adquisición de información para esta técnica debía ser realizada por una vidente especializada, como una joven virgen, o por la interpretación de los movimientos de las pajillas u otros objetos dentro del orinal.

Si bien no era la más popular en la documentación examinada, esta práctica de hidromancia puede señalarse como una que, de haber sido incluidos los *Cadernos do Promotor* en la base de datos actual, probablemente aumentaría de modo considerable en su incidencia (ver Leitão, 2022). En general, esta forma de hidromancia parece ser una técnica adivinatoria especializada en la determinación de la salud y ubicaciones de viajantes, en particular marinos, haciéndola relevante en la sociedad de la Lisboa moderna temprana, aun si su alcance era limitado.

La 'búsqueda de voces' comparte algunos puntos metodológicos con la devoción de la ventana para 'forzar voluntades'. En este caso, una serie de plegarias católicas eran ofrecidas, acompañadas de un encantamiento pidiendo ayuda en determinada cuestión o pregunta. Esta petición era habitualmente dirigida a la *Corte do Céu* (Corte del Cielo), si bien también hay instancias de evocaciones a San Lázaro, Zacarías, Helena, Basilio, o incluso Jesús y la Virgen María. Este encantamiento con una petición solía ir acompañado con el pedido de que se dé una respuesta a la pregunta 'en las voces de la gente', momento en el que el practicante debe colocarse en la ventana y escuchar atentamente las palabras que cualquier transeúnte pueda pronunciar, interpretándose estas como la respuesta buscada. Se sabe que esta práctica ha tenido un uso continuo en Portugal al menos hasta fines del siglo XIX (Braga, 1994: 73-74; Pedroso, 2007: 207).

Aún en el ámbito de peticionar a santos, una práctica menor es la oniromancia o adivinación a través de los sueños. En este entorno de magia urbana popular, esto se realizaba mediante una plegaria hecha antes de irse a dormir, más frecuentemente a Santa Helena, pero también a Santa Ana, solicitando una respuesta en los sueños a través de la aparición de ciertas visiones simbólicas predeterminadas.

La última técnica de adivinación relevante en el entorno la magia urbana popular en Iberoamérica, tanto en términos de ocurrencias numéricas como de continuidades históricas, es la cartomancia. Particularmente, se menciona que esta se hacía con naipes, a veces especificados como de palo castellano. Este sistema de adivinación solo toma preeminencia entre los practicantes portugueses en el siglo XVIII, y la primera mención de él se remonta a un juicio en 1609 de una mujer portuguesa que decía haber aprendido la técnica de un inmigrante castellano. Es muy probable que este sistema haya sido traído a la esfera portuguesa por los castellanos, ya que Cirac Estopañán lo menciona como el segundo sistema de adivinación más popular encontrado en los juicios de la inquisición de Toledo (Cirac Estopañán, 1942: 53).

Cualquiera que sea la fuente, en los pocos casos que tenemos cartomancia en Lisboa, es notable que el mazo de cartas utilizado en la adivinación frecuentemente necesitara ser consagrado, y esta consagración seguía los mismo patrones que los ya observados en los talismanes de 'buena fortuna', incluso hay métodos de consagración en que llaman una vez más a Satanás, Caifás, Barrabás y María de Padilla/Padilha. Este método de consagración donde se recurre a espíritus infernales, una vez más no parece ser un desarrollo portugués, ya que Agustín G. de Amezúa y Mayo, en sus comentarios a Cervantes, menciona una situación similar que ocurrió en 1650 en un juicio de la Inquisición de Toledo (Cervantes Saavedra y Amezúa y Mayo, 1922: 616).

Dañar y matar

La rareza de los procedimientos mágicos destinados a causar daño explícito (tres casos) o muerte (dos casos) dentro del entorno de magia popular urbana temprana moderna

estudiado no se refleja en metodologías mágicas particularmente raras. En general, parecen ser aplicaciones particulares de otras técnicas, más notablemente aquellas utilizadas para ‘forzar voluntades’. Como tales, estos pueden ser realizados con el uso de un *fervedouros* o encantamientos particulares dichos al ver a un individuo en concreto. Como en los procedimientos para ‘forzar voluntades’, estos encantamientos también son acompañados con numerosos elementos ‘escénicos’ y el llamado de los mismos espíritus infernales, a saber, Barrabás, Satanás, Caifás, y María de Padilla/ Padilha.

Se debe notar, no obstante, que en las numerosas y conocidas continuidades literarias de este estilo de magia urbana popular encontrada en el siglo XIX, estas preocupaciones son mucho más comunes y relevantes.

Manifestaciones contemporáneas

Continuidades literarias

Habiendo ofrecido una visión general básica de este estilo de magia popular urbana de la temprana modernidad en Lisboa, y siendo consciente de que es solo un ejemplo de lo que es un fenómeno cultural extremadamente extendido en todo el mundo iberoamericano de esa etapa, es necesario señalar que esto constituye más que una simple curiosidad histórica. La difusión y la implementación de este sistema de magia entre los residentes urbanos se distribuyó en una vasta variedad de contextos, aparte de señalar la existencia de innumerables matices de situación, también indica una especie de urgencia común para las manifestaciones esotéricas contemporáneas iberoamericanas.

Enfocando principalmente en Portugal, lo que actualmente podría denominarse el ‘grimorio nacional’ portugués, es

decir, un libro de magia práctica producido en Portugal, con material en portugués y para una audiencia portuguesa, es un extenso texto llamado *O Grande Livro de S. Cypriano*, o el Gran Libro de San Cipriano. Este libro tiene su propia y larga historia en este territorio, ya que se pueden encontrar referencias a aparentes libros de magia titulados ‘El Libro de San Cipriano’ en fuentes portuguesas ya desde el siglo XVII. Estas mismas referencias continúan a lo largo del siglo XVIII, cuando el título es asociado más frecuentemente con la caza de tesoros. Sin embargo, la versión actual de este grimorio es una producción del siglo XIX de autoría incierta (Castro Vicente, 2007: 95), insertándose en la tendencia del ocultismo intelectual, mientras también alberga amplios contenidos con orígenes en la magia popular. Entre esos elementos folklóricos, es posible encontrar cinco encantamientos diferentes, que parecen invocar a los mismos ‘espíritus infernales mayores’ previamente asociados con la magia popular urbana de la temprana modernidad.

Uno de estos encantamientos se puede encontrar entre las instrucciones para la creación de un demonio familiar, mencionando a Lucifer, Satanás, Barrabás, y María de Padilha (Anónimo, s/f, Parte 2: 12); otra referencia a estos mismos espíritus se encuentra en un encantamiento para un ritual con la intención de producir daño usando dos muñecas o marionetas, en donde se invoca a Lucifer, Satanás y María de Padilha (Anónimo; s/f, Parte 2: 22); la tercera instancia vuelve a estar asociada con la producción de daños, un largo procedimiento que implica hundir cinco clavos en la tapa de un ataúd mientras se invoca a Satanás, Caifás, Barrabás y María de Padilla (Anónimo, s/f, Parte 2: 78-79); finalmente, de los dos últimos procedimientos, uno es para ‘forzar voluntades’, esta vez usando una aguja mágica, y el otro para prevenir la ‘fascinación’, en ambos casos únicamente se utiliza el nombre de María de Padilha (Anónimo, s/f, Parte 2: 85-86 y 89-90).

Si bien las áreas generales de actividad y la metodología de la magia práctica de estos procedimientos contenidos en el *Grande Livro de S. Cypriano* son algo disonantes de las observadas en los siglos XVII y XVIII entre los practicantes de magia popular urbana portuguesa, aún presentan una clara continuidad tanto en términos de encantamientos verbales como de jerarquías espirituales generales. Aun así, incluso con tal observación, es obviamente imposible determinar si estas recurrencias de nombres son espontáneas, es decir, el resultado de que el autor anónimo del *Grande Livro* los haya recogido de prácticas populares activas o existentes de las que tenía conocimiento, o si fueron construidas artificialmente por su autor basándose en literatura secundaria (lo que, no obstante, aún constituye una continuidad con las prácticas de la temprana modernidad).

Siguiendo con el tema del *Grande Livro de S. Cypriano*, entre sus dispares contenidos se encuentran tres secciones dedicadas a la cartomancia, específicamente al uso de los naipes. Demostrando una disposición algo incoherente del material, se puede notar que dos de estas secciones describen el mismo sistema de cartomancia y para entender el procedimiento adivinatorio completo es necesario leer ambas secciones (Anónimo, s/f, Parte 1: 73-78 y 60-63). Principalmente, este método de adivinación funciona mediante una disposición más o menos complicada de cartas de una baraja de cuarenta (una baraja regular de naipes excluyendo los 8, 9 y 10 de cada palo), dándolas vuelta en un orden particular, y cada carta un significado asociado que el lector debe integrar en una narrativa. Analizando estos significados lineales de las cartas, es notable que a menudo son exactamente los mismos que los mencionados en los diversos casos de adivinación con habas descritos en los primeros documentos modernos examinados, ahora con las figuras tomando el lugar de las habas y las cartas numeradas reemplazando el lugar de todos los demás objetos

involucrados en esta forma de adivinación. Además de esta aparente concordancia entre la favomancia de principios de la era moderna y la cartomancia contemporánea, como parte de un detalle técnico bastante pequeño dentro de este mismo sistema de cartomancia presente en el *Grande Livro*, se prescribe una invocación que es en gran parte similar a la invocación de hidromancia marinera que se encuentra asociada con San Cipriano en el período moderno temprano (Anónimo, s/f, Parte 1: 77). Si bien, una vez más, no se puede decir una palabra definitiva sobre estos aparentes paralelismos, lo que sugiere firmemente es que los sistemas de cartomancia contenidos en el *Grande Livro* del siglo XIX emergen de un collage de elementos ya sea intencional o espontáneo originados en la adivinación popular urbana de los siglos XVII y XVIII. En el siglo XIX, en Portugal estaba emergiendo un sistema de adivinación del período moderno temprano; aparentemente alcanzó preeminencia, tomando prestadas relaciones significante-significado preestablecidas de la favomancia y las invocaciones de hidromancia dedicadas a San Cipriano. Incluso más allá de esas aparentes continuidades en el *Grande Livro*, estas mismas invocaciones de hidromancia también son atestigüadas como existentes en el siglo XIX por el etnógrafo José Leite de Vasconcellos asociadas con otros métodos de adivinación más allá de la cartomancia y la hidromancia, a saber, la coccinomancia (Vasconcellos, 1938: 592, 1882: 305).

En general, la disposición particular de nociones e ideas que componen los sistemas de cartomancia del *Grande Livro* se ha convertido en uno de los aspectos más emblemáticos de este libro en la cultura portuguesa, con menciones encontradas, sobre todo, en la obra del autor romántico Camilo Castelo Branco (1825-1890) (ver Vieira Leitão, 2023). Además, hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el *Grande Livro* también se convirtió en la fuente principal de varios ‘saqueos’ literarios de contenido mágico, que

fueron reutilizados, reempaquetados y republicados por un número significativo de publicaciones periódicas de temática ocultista existentes dentro de la rica tradición portuguesa de almanaques (ver Vieira Leitão, 2022). Entre estos, se puede ver que un conjunto particular de títulos asociados con la editorial lisboeta Livraria Popular de Francisco Franco y Verol Junior, amplían aún más los mismos métodos y las invocaciones generales y jerarquías espirituales presentes en el período moderno temprano en Lisboa, con los nombres de Satanás, Caifás y Barrabás mencionados en invocaciones asociadas con la creación de talismanes para la ‘buena ventura’ y ‘forzar voluntades’ (Anónimo, 1906: 11; Anónimo, 1907: 16; Anónimo, 1908: 16).

Estas mismas publicaciones periódicas también ampliaron los sistemas de cartomancia presentados en el *Grande Livro*, creando nuevas variaciones y disposiciones de naipes, mientras seguían utilizando las mismas asociaciones y significados lineales reconocibles de las cartas (Anónimo, 1892a: 18-20; Anónimo, 1894: 24-25; Anónimo, 1891: 25-27; Anónimo, 1892b: 18-21; Anónimo, 1896: 19-21; Anónimo, 1892c: 10-13; Anónimo, 1909: 19-21). Curiosamente, estos nuevos sistemas, el último de los cuales data de 1909, parecen abandonar en gran medida la invocación marinera de hidromancia a San Cipriano en favor de composiciones poéticas nuevas, algunas de las cuales no obstante, presentan arreglos de los nombres familiares de Satanás, Caifás, Barrabás, Lucifer y otras variaciones de estos (Anónimo, 1907: 12-15; Anónimo, 1908: 11-13; Anónimo, 1908: 19-21).

A través del océano Atlántico, como señalan Jerusa Pires Ferreira, Marlyse Mayer y Rodrigo Marques Leistner, el *Grande Livro* portugués, llegó a Brasil en algún momento de principios del siglo XX, y se ha convertido en una fuente influyente y fundamental para la macumba y la umbanda, creando una línea de influencia de las expresiones

particulares portuguesas de magia popular urbana en las prácticas esotéricas brasileñas contemporáneas (Ferreira, 1992: xvii; Leistner, 2014: 45; Meyer, 1993: 80). En sí mismo, el *Grande Livro* portugués y sus derivados han dado origen a una tradición literaria local brasileña de literatura *pulp* esotérica y de temática mágica, que se reestructura y se reinventa constantemente a la luz de múltiples influencias de los diversos entornos mágico-religiosos presentes en Brasil y Sudamérica (Ferreira, 1992: 143). Al igual que algunas de sus primeras influencias modernas, y los mencionados almanaques portugueses de temática ocultista, esta tradición literaria ha existido en gran medida dentro de una cierta marginalidad y oscuridad intelectual y social, en lo que Ferreira denomina la *cultura das bordas*, o la cultura de los márgenes (Ferreira, 1992: xx). Los mismos individuos marginales y socialmente vulnerables que, en el período moderno temprano, ya sea en la región ibérica o Sudamérica, se reunirían para discutir y poner en uso las diversas prácticas enumeradas y descritas anteriormente, a partir del siglo XIX en adelante, podrían hacer lo mismo mediante la adquisición de esos folletos *pulp*, que a menudo contenían las mismas prácticas e invocaciones de doscientos años antes.

Es importante destacar que no se puede decir que la influencia de este tipo de literatura haya sido únicamente unidireccional (de Portugal a Brasil), ya que un cuidadoso análisis lingüístico de las ediciones portuguesas del *Grande Livro* de antes y después del régimen del *Estado Novo* (1933-1974), cuando el *Grande Livro* y cualquier literatura mágica relacionada a San Cipriano fue prohibida, sugiere fuertemente que la mayoría de las versiones de este libro que se produce actualmente por editores portugueses eran de origen brasileño, y que en ocasiones contenían una nueva sección claramente influenciada por las sensibilidades religiosas sudamericanas.

Comparando jerarquías de espíritus

Además de este constante enredo de la literatura esotérica entre Portugal y Brasil y sus expresiones actuales de magia popular urbana, se puede ofrecer una consideración adicional respecto a la construcción de jerarquías espirituales que se encuentran en varios cultos mágico-religiosos brasileños, y en particular en la Quimbanda. Una ‘prueba irrefutable’ entre las manifestaciones contemporáneas de la magia popular iberoamericana de la temprana modernidad es la presencia del nombre de María de Padilla en las jerarquías espirituales de Jurema (Assunção, 2004: 210), el Candomblé de Caboclo (Caroso y Rodrigues, 2004: 336) y, con particular relevancia, entre las Pomba Giras de la Quimbanda, descrita allí como un espíritu poderoso, amante de Lucifer y reina de las cruces y encrucijadas (Meyer, 1993: 108). Además de este nombre, se pueden proponer otros paralelismos entre la expresión lisboeta de la magia popular urbana de la temprana modernidad y la Quimbanda.

Existe un grado irreductible de incertidumbre al tratar con prácticas de magia popular, ya que dada su transmisión oral, su naturaleza fluida y su capacidad de adaptarse a diversas circunstancias geográficas, sociales y culturales, tienden a resistir la sistematización. Sin embargo, la recopilación realizada para el presente estudio sugiere fuertemente una red de relaciones entre algunos de los más de cien nombres de espíritus catalogados en los juicios de magia popular urbana de Lisboa estudiados. Algunos de estos nombres están claramente colocados como subordinados de otros, considerados ‘jefes’ de categorías de espíritus más o menos definidas. Como se ha mencionado, los encantamientos de la magia popular urbana iberoamericana, particularmente aquellos relacionados con las prácticas de ‘forzar voluntades’ tienden a invocar, ante todo, un cierto ‘triumvirato de espíritus’

seleccionados entre los nombres de Barrabás, Satanás, Caifás, el *Diabo Coxo/Manco*, Lucifer o Belcebú, los cuales se sugieren como un grupo de ‘espíritus infernales mayores’ bajo los cuales se sitúan todos los demás. Por debajo de estos se encuentran María de Padilha/Padilla y, ocasionalmente, el *Diabo Coxo/Manco* (si este no figura como uno de los ‘espíritus mayores’), colocados aquí como nombres de ‘segunda categoría’. Además de esta disposición, los espíritus invocados en estos encantamientos, ya sea como parte de estos niveles superiores o inferiores, pueden recibir funciones de gestión, como *administrador maior* (administrador mayor), *diabo maior* (diablo mayor) o *diabo menor* (diablo menor).

María de Padilha/Padilla, como un espíritu de “segunda categoría”, es invocada abrumadoramente como la cabeza de un grupo de espíritus, la *quadrilha*, una palabra que con frecuencia se usa para describir a una banda de ladrones. Además, el Diabo Coxo/Manco también es a menudo puesto al frente de varios diablos, la mayoría de los cuales no reciben nombres propios, sino que se describen por su lugar de residencia. Estos pueden estar relacionados con elementos o fenómenos naturales, como los *diabos do ar* (diablos del aire), *diabos da terra* (diablos de la tierra), el *diabo marinho* (diablo del mar) o el *diabo da ribeira* (una vez más, ya sea el diablo del arroyo o el diablo que habita en un lugar específico de la Lisboa de la temprana modernidad).

Sin embargo, como ya se mencionó, con mayor frecuencia parecen ser retratados como espíritus tutelares o *genius loci* de varios entornos urbanos y comerciales relacionados con la comida, la violencia y la muerte, como el *diabo do poço* (diablo del pozo o foso), *diabo da cutelaria* (diablo de la cuchillería o herrería), *diabo do açougue* (diablo del matadero o del burdel), *diabo do terreiro* (diablo del patio), *diabos das sete casas* (diablos de las siete casas), *diabo da padaria* (diablo de la panadería), *diabo dos paiares* (diablo de los umbrales), *diabos da trafaria* (diablos

del arenal o de un lugar particular en la orilla sur del río Tajo), *diabos da pastelaria* (diablos de la repostería), *diabos da castelaria* (diablos del castillo) o *diabos da capela* (diablos de la capilla).

Otros parecen tener títulos, como el *diabo andarilho* (diablo errante), *diabo goilão* (diablo larguirucho), *diabo cornetão* (diablo trompeta) y *diabo ermitão* (diablo ermitaño).

Se asume que todos estos diablos viven en las calles urbanas, manifestándose como perros y gatos callejeros tras la ofrenda ritualizada de comida, y a María de Padilha también se le otorga el título mixto portugués-castellano de *Senhora de la Calhe* (Señora/Ama de la calle).

De manera similar, las evocaciones a las almas pueden invocarlas como entidades independientes, generalmente en grupos de tres o nueve, pero en varias ocasiones también se las coloca bajo la tutela de Barrabás. Aunque es poco común, estas almas también pueden asociarse con entornos naturales y urbanos, como las *três do talho* (tres del matadero), *três da pescaria* (tres de la pescadería) y las *três dos ares e dos ventos* (tres de los aires y los vientos). Sin embargo, se las menciona abundantemente en función de su método de muerte violenta o su lugar de descanso, como las *três enforcados* (tres ahorcados), *três degolados* (tres decapitados), *três arrastados* (tres arrastrados), *três amortalhados* (tres amortajados), *três arrenegados* (tres renegados, un título común en la temprana modernidad dado a un cristiano que se convertía al Islam), *três esquartejados* (tres descuartizados), *três mortos a ferro frio* (tres muertos por hierro frío) y las *três afogados* (tres ahogados).

La comparación de estas listas de nombres con las jerarquías de Exus y Pomba Giras de la Quimbanda es tentadora, pero igualmente muy arriesgada. La Quimbanda debe entenderse, en primer lugar, como un sistema igualmente popular de práctica mágico-religiosa, con una inmensa variabilidad a lo largo del tiempo, la geografía e incluso entre casas individuales. Dentro de esto, las jerarquías de los

espíritos tienden a ser fluidas, y se espera que nuevos nombres de espíritos surjan con relativa frecuencia, lo que hace que cada *terreiro* sea único en sí mismo. Además, el concepto mismo del Exu en la Quimbanda es extremadamente complejo y tiene una profundidad histórica muy vasta, por lo que se dificulta su comparación con cualquier otra idea de espíritu o fuerza sobrenatural. Sin embargo, desde la década de 1950, varios autores han intentado ofrecer sistematizaciones de estos espíritos y sus jerarquías, siendo el ejemplo más influyente el de Aluizio Fontenelle en su libro *Exu* de 1954, en el cual esta jerarquía se construyó utilizando el *Grimorium Verum* del siglo XVIII en francés e italiano como marco de referencia (Leistner, 2014: 46).

En esta concepción, en la cima de la jerarquía de los Exus se encuentra el *Maioral*, a veces definido como Lucifer o como una forma de trinidad infernal compuesta por Lucifer, Belzebuth y Astaroth (Fontenelle, 1954: 104; Meyer, 1993: 74). Además de sus posiciones como jefes generales de las 'legiones' de Exus, estos también son a su vez jefes de Exus particulares, cuyos nombres sugieren que son espíritos tutelares de elementos naturales, entornos urbanos y ciertos principios 'cósmicos' (Fontenelle, 1954: 106-107). Asimismo, las 'legiones' colectivas de Exus y Pomba Giras (donde se encuentra el nombre del espíritu de la magia popular urbana ibérica, María de Padilha) son frecuentemente referidas como el *Povo da Rua*, la gente de las calles. Finalmente, además de estas categorías de Exus y Pomba Giras, la Quimbanda también ubica a la entidad de *Omólú o Omolum* como Señor del Cementerio, la cabeza de la línea de las almas.

Debe señalarse absolutamente que los paralelismos potenciales que se pueden trazar entre las jerarquías y convenciones de nombres de los Exus en la Quimbanda y los espíritos y diablos encontrados en las expresiones portuguesas de la magia popular urbana iberoamericana, si fueran válidos, no

deben interpretarse como una relación estricta entre estos dos sistemas, ni que uno sea un ‘descendiente’ lineal del otro, incluso si la presencia de *María de Padilha*, tanto como espíritu de la magia popular ibérica como *Pomba Gira*, garantiza que estos dos mundos se comunicaron en algún momento. Evitando conclusiones excesivamente especulativas, lo que se podría proponer a partir de estos aparentes paralelismos es que ante tal consonancia cosmológica y jerárquica entre los sistemas mágico-religiosos de origen europeo y africano, incluso si es meramente superficial, no puede descartarse una posible vía para intercambios interculturales y una fuente de la presencia de elementos europeos prekardecianos dentro de las religiones afrobrasileñas.

Aunque sea inverificable, la noción de congruencia cosmológica entre las prácticas europeas de la modernidad temprana y las prácticas derivadas de África podría explicar el intercambio de ideas entre estos grupos culturales en Brasil y podría usarse como contrapunto a las narrativas históricas y académicas que frecuentemente establecen cultos brasileiros específicos. Si bien la presencia europea es reconocida en esos cultos, las narrativas que tienden a establecerse suelen ser afrocéntricas y excepcionalistas, con las menciones del influjo de ideas portuguesas, metodologías mágicas, o nociones cosmológicas que son resistidas activamente por sectores de la comunidad académica. La explicación a esta resistencia académica obviamente cuenta con matices y complejidades, e involucra no solo la *longue durée* de patrones de intercambio entre Portugal y Brasil, sino también la historia política reciente, los sentimientos lusófobos y las narrativas de identidad poscoloniales (Fino, 2019). Aunque esto se ha convertido en un obstáculo académico menor en años recientes, el amplio reconocimiento de la interdependencia histórica y las influencias mutuas entre Portugal y Brasil en la construcción de las narrativas e

identidades esotéricas de cada uno aún no se ha establecido ampliamente, y el reconocimiento de esta forma de magia popular urbana como una tradición común entre estos dos países (así como entre todos los demás dentro del mundo iberoamericano más amplio) podría aún convertirse en un instrumento para lograr esto.

Conclusiones

En este estudio, lo que se ha denominado ‘magia popular urbana iberoamericana’ es un conjunto de prácticas, encantamientos y nociones cosmológicas generales de una tradición oral de la que hay evidencia histórica desde el período de la temprana modernidad en adelante en todo el entorno de habla portuguesa y castellana. En su amplitud, alcance, influencia y plasticidad, esto puede ser tomado como una llave maestra (o una de varias) que puede ser usada no solo para entender las expresiones de esoterismo, prácticas mágicas y heterodoxias religiosas en la temprana modernidad, sino, y más importante, también las contemporáneas. Aun así, para que eso pueda suceder, para que esta forma de prácticas mágicas puedan convertirse en una herramienta historiográfica transatlántica útil, la existencia de algo como la ‘magia popular urbana iberoamericana’ necesita ser reconocida por académicos e historiadores.

En cuanto a la situación portuguesa, la magia urbana popular iberoamericana se erige como uno de los dos pilares más importantes de las concepciones y la literatura esotéricas, en la raíz de gran parte de la literatura mágica autóctona de Portugal y las sensibilidades religiosas heterodoxas locales. En un sentido histórico amplio, los únicos otros elementos dentro de la cultura portuguesa que pueden manifestarse

tan insistentemente en sus expresiones esotéricas son las de la adivinación y el sebastianismo.

Es cierto que, y contrariamente al sebastianismo (que aún puede considerarse que tiene manifestaciones contemporáneas), las expresiones de magia urbana popular portuguesa parecen haber caído en desuso. *El Grande Livro de S. Cypriano* y sus derivados, si bien aún está omnipresente en las librerías contemporáneas portuguesas, no parecen ser el centro o raíz de una manifestación de ideas esotéricas contemporáneas. Aun así, que haya viajado de Portugal hacia Brasil, ya sea en las prácticas de los *degredados* de la Inquisición o en las páginas de literatura *pulp* ha echado unas claras raíces contextuales ahí. Cualquiera que fuese la influencia exacta de la magia urbana popular portuguesa o ibérica de la época moderna temprana sobre la Jurema, la Umbanda, la Quimbanda o cualquiera de los muchos otros cultos espirituales locales brasileños, los flujos de población actuales a través del Atlántico han establecido ahora innumerables *terreiros* en el territorio portugués. Después de su estancia transatlántica, con nuevas definiciones y metodologías prácticas, *Maria de Padilha e toda a sua quadrilha* han regresado una vez más a los centros urbanos portugueses; los mismos donde sus nombres se pronunciaban sobre ollas de vino y vinagre hirviendo hace trescientos años.

Si bien el caso portugués-brasileño se destacó en este estudio, se puede esperar que situaciones similares hayan ocurrido en el mundo de habla castellana, con claros ejemplos de expresiones locales de las devociones y oraciones ibéricas a Santa Marta que florecieron en Sudamérica (véase, por ejemplo: Franco López, 2020, 2021).

Los problemas mencionados de comunicación y comprensión entre los estudios históricos y religiosos portugueses y brasileños, que probablemente estén en la raíz del no reconocimiento de esta forma de práctica mágica como

un elemento fundamental en la construcción de la cultura esotérica brasileña contemporánea, no se limitan a estos dos países. En diferentes grados, existen fronteras históricas e intelectuales entre regiones españolas, entre regiones portuguesas, entre Portugal y España, entre la península ibérica y América, entre lusófonos e hispanohablantes y entre países, Estados y antiguas colonias. Este paisaje geopolítico fragmentado genera una comprensión histórica y cultural igualmente fragmentada del mundo iberoamericano. La identificación de esta forma de magia como una ‘tradición común’ insta a una mayor colaboración y comunicación internacional y transcontinental entre académicos e historiadores de la religión.

Todos somos más parecidos entre nosotros de lo que nos sentimos cómodos en admitir.

Bibliografía

Fuentes Primarias

Arquivo Nacional da torre do Tombo (ANTT):

Secretariado Nacional de Informação, Direcção dos Serviços de Censura, Relatórios de Livros Censurados, Relatório N.º 00886 sobre “S. Cipriano”, 1939.

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Évora, Processos, N.º 8179.

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, Processos, N.º 5634.

Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, Processos, N.º 538, N.º 2680, N.º 3805, N.º 3950, N.º 4152, N.º 4912, N.º 5605, N.º 5905, N.º 6308, N.º 7189, N.º 7190, N.º 7652, N.º 8465, N.º 8877, N.º 10067, N.º 10547, N.º 11706, N.º 11579.

Publicaciones

Anónimo. (s/f). *O Grande Livro de S. Cypriano ou Thesouro do Feiticeiro*. Livraria Economica.

Anónimo. (1891). *Almanach da Tia Monica e da Tia Micaela: Que Ensina a Deitar Cartas, Adivinhar as Sinas e Fazer Feitiços e Bruxarias*. Verol Junior.

Anónimo. (1892a). *Almanach da Tia Monica: Ensina a Fazer Toda a Qualidade de Bruxarias, Conforme Fazia S. Cypriano, e Outros Feiticeiros*. Popular de Francisco Franco.

Anónimo. (1892b). *Almanach da Tia Monica e da Tia Micaela: Que Ensina a Deitar Cartas, Adivinhar as Sinas e Fazer Feitiços e Bruxarias*. Verol Junior.

Anónimo. (1892c). *Verdadeiro Almanach de S. Cypriano: O Grande! O Prophetico O Feiticeiro! O Diabolico! e o Phantasmagorico*. Popular de Francisco Franco.

Anónimo. (1894). *Almanach da Tia Monica: Ensina a Fazer Toda a Qualidade de Bruxarias, Conforme Fazia S. Cypriano, e Outros Feiticeiros*. Popular de Francisco Franco.

Anónimo. (1896). *Almanach da Tia Monica e da Tia Micaela: Que Ensina a Deitar Cartas, Adivinhar as Sinas e Fazer Feitiços e Bruxarias*. Verol Junior.

Anónimo. (1906). *Almanach da Tia Monica: Ensina a Fazer Toda a Qualidade de Bruxarias, Conforme Fazia S. Cypriano, e Outros Feiticeiros*. Popular de Francisco Franco.

Anónimo. (1907). *Almanach da Tia Monica: Ensina a Fazer Toda a Qualidade de Bruxarias, Conforme Fazia S. Cypriano, e Outros Feiticeiros*. Popular de Francisco Franco.

Anónimo. (1908). *Almanach da Tia Monica: Ensina a Fazer Toda a Qualidade de Bruxarias, Conforme Fazia S. Cypriano, e Outros Feiticeiros*. Popular de Francisco Franco.

Anónimo (1909). *Verdadeiro Almanach de S. Cypriano: O Grande! O Prophetico O Feiticeiro! O Diabolico! e o Phantasmagorico*. Popular de Francisco Franco.

Fuentes secundarias

- Andrade, J. C. S. (2015). *Em demanda do sebastianismo em Portugal e no Brasil: Um estudo comparativo (séculos XIX-XX)*. [Tesis doctoral]. Repositório Científico da Universidade de Coimbra. <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/26814> (Consulta: 19-06-2023).
- Assunção, L. (2004). Os Mestres da Jurema. Prandi, R. (org.), *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*, pp. 182-215. Pallas.
- Basset, R. (1982). *Les Apocryphes Éthiopiens* (vol. 6): *Les Prières de S. Cyprien et de Théophile*. Archè.
- Bethencourt, F. (2004). *O Imaginário da Magia: Feiticeiras, Adivinhos e Curandeiros em Portugal no Século XVI*. Companhia das Letras.
- Bilou, F. (2015). Luís de la Penha: Bruxo, vidente e curandeiro na Évora de Seiscentos, Algumas notas documentais colhidas nos processos da Inquisição. *Boletim do Arquivo Distrital de Évora*, núm. 2, pp. 32-47.
- Björn Gårdbäck, J. (2016). Cyprianus Förmaning. Cummins, A., Hathaway Diaz, J. y Zahrt, J. (eds.), *Cypriana: Old World*, pp. 36-50. Revelore.
- Braga, T. (1994). *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições* (vol. 1-2). Dom Quixote.
- Caro Baroja, J. (1990). *Vidas mágicas e Inquisición* (vol. 1-2). Círculo de Lectores.
- Caroso, C. y Rodrigues, N. (2004). Exus no candomblé de Caboclo. Prandi, R. (org.), *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*, pp. 331-362. Pallas.
- Carranza Vera, C. y Acevedo López, J. A. (2021). The Personification of Erysipelas in Two Eighteenth-Century Spells from New Spain. Zamora Calvo, M. J. (ed.), *Women, Witchcraft and the Inquisition in Spain and the New World*, pp. 151-172. Louisiana State University.
- Castro Vicente, F. F. (2007). O Livro de San Cibrán: Unha Realidade no Imaxinario Popular. *Murguía: Revista Galega de Historia*, núm. 12, pp. 69-104.
- Cervantes Saavedra, M., Amezúa y Mayo, A. G. (ed.). (1922). *El casamiento engañoso y El coloquio de los perros*. La Real Academia Española.

- Cirac Estopañán, S. (1942). *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva: Tribunales de Toledo y Cuenca*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Jerónimo Zurita.
- Davies, O. (2010). *Grimoires: A History of Magic Books*. Oxford University.
- Duni, M. (2003). Esorcisti o stregoni? Identità professionale del clero e Inquisizione a Modena nel primo Cinquecento. *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée*, vol. 1, núm. 115, pp. 263-285.
- Fernández García, M. A. (1986). Hechicería e Inquisición en el Reino de Granada en el siglo XVII. *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, vol. 15, pp. 149-172.
- Ferreira, J. P. (1992). *O livro de São Cipriano: Uma legenda de massas*. Perspectiva.
- Fino, C. A. G., (2019). Raízes do Estranhamento: A (In)comunicação Portugal-Brasil. [Tesis doctoral]. Universidade do Minho. <https://hdl.handle.net/1822/61810> (Consulta: 16-06-2023).
- Fontenelle, A. (1954). *Exú*. Aurora.
- Franco López, L. (2020). Santa Marta: 'ni tanto que queme a la santa, ni tan poco que no la alumbre'. Prácticas de culto y conjuros de amor heredados desde el Nuevo Reino de Granada. [Tesis de maestría]. Repositorio Institucional - Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano. <http://hdl.handle.net/20.500.12010/9681> (Consulta: 15-06-2023).
- Franco López, L. (2021). ¡Santa mía, santa Marta! 'Con el ysopo y la cruz y el agua bendita, bendita tres veces los santiguastes y a vuestra çinta los atastes': Devoción y hechicería de amor en Colombia. Contreras-Guerrero, A. y Borja, J. H. (eds.), *Esencias y pervivencias barrocas: Colombia en el Nuevo Reino de Granada*, pp. 557-587. Enredars. <http://hdl.handle.net/10433/11225> (Consulta: 15-06-2023).
- Givens, B. (2010). Sebastianism in Theory and Practice in Early Modern Portugal. Piterberg, G., Ruiz, T. F. y Symcox, G. (eds.), *Braudel Revisited: The Mediterranean World, 1600-1800*, pp. 127-150). University of Toronto.
- Kieckhefer, R. (2014). *Magic in the Middle Ages*. Cambridge University.
- Leistner, R. M. (2014). Os *outsiders* do além: Um estudo sobre quimbanda e outras 'feitiçarias' afro-gaúchas. [Tesis doctoral]. Repositório Digital da Biblioteca da Unisinos. <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/4314> (Consulta: 16-06-2023).

- Leitão, J. (2022a). *Clearing the Waters. A Monograph on Saint Cyprian Divination from the 17th to the 19th Century*. Hadean.
- Lima, L. F. S. (2010). *O Império dos Sonhos: Narrativas Proféticas, Sebastianismo & Messianismo Brigantino*. Alameda.
- Lima, L. F. S. y Megiani, A. P. T. (2016). An Introduction to the Messianisms and Millenarianisms of Early-Modern Iberian America, Spain and Portugal. Lima, L. y Megiani, A. (eds.), *Vision, Prophecies and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, pp. 1-39. Brill.
- Londoño, M. (2019). *Las oraciones censuradas. Superstición y devoción en los índices de libros prohibidos de España y Portugal (1551-1583)*. Herder.
- Londoño, M. (2022). Devociones femininas para la vida el amor y la muerte. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, núm. 29, pp. 87-112.
- Masera, M. y Cortés H., S. (2010). Introducción. Flores, E. y Masera, M. (coords.), *Relatos populares de la Inquisición novohispana: Ritos, magia y otras 'supersticiones', siglos XVII-XVIII*, pp. 21-70. UNAM/Cyan.
- Maués, R. H. y Villacorta, G. M. (2004). Pajelança e Encataria Amazônica. Prandi, R. (org.), *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*, pp. 11-58. Pallas.
- Mello e Souza, L. (2003). *The Devil and the Land of the Holy Cross: Witchcraft, Slavery and Popular Religion in Colonial Brazil*. University of Texas.
- Meyer, M. (1993). *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda*. Duas Cidades.
- Paiva, J. P. (2002). *Bruxaria e superstição num país de 'caça às bruxas': 1600-1774*. Notícias.
- Pedrosa Bartolomé, J. M. (2004). Versiones literarias del mito de El diablo cojo (Shakespeare, Goethe, Tolstoi, Kipling, Rego, Velle-Inclán, Cela, Galeano). León Gómez, M. (coord.), *La literatura en la literatura: Actas del XIV Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, pp. 551-561. Centro de Estudios Cervantinos.
- Pedroso, Z. C. (2007). *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*. Dom Quixote.

- Prandi, R. y Souza, P. R. (2004). Encantaria de Mina em São Paulo. Prandi, R. (org.), *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*, pp. 216-280. Pallas.
- Quezada, N. (1996). *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*. Plaza y Valdés.
- Redden, A. (2008). *Diabolism in Colonial Peru, 1560-1750*. Pickering & Chatto.
- Roper, J. (2003). Towards a Poetics, Rhetorics and Proxemics of Verbal Charms. *Folklore*, núm. 24, pp. 7-49.
- Tausiet, M. (2014). *Urban Magic in Early Modern Spain: Abracadabra Omnipotents*. Palgrave Macmillan.
- Vasconcellos, J. L. (1882). *Tradições populares de Portugal*. Portuense de Clavel & C.^a.
- Vasconcellos, J. L. (1938). *Opúsculos* (vol. 5): Etnologia, Parte I. Nacional de Lisboa.
- Vieira Leitão, J. (2022). Female Figure in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century Portuguese Occult Periodicals. *Correspondences. Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 10, núm. 2, pp. 265-306.
- Vieira Leitão, J. (2023). 'Rosa é a Dama de ouros; o José é o Rei de ouros': O Livro de São Cipriano na *Obra de Camilo Castelo Branco*. Martins, S., Pimenta, C. y Sobral, C. (eds.), *Camilo Castelo Branco: Génese e Recepção*, pp. 109-126. Bertrand.
- Walker, T. D. (2005). *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition: The repression of Magical Healing in Portugal During the Enlightenment*. Brill.

Capítulo 3

Ocultismo e Teosofia no *Reformador*: da aliança espiritualista à condenação no Espiritismo brasileiro (1883-1899)

Marcos José Diniz Silva

Introdução

O presente trabalho analisa a presença de notícias e opiniões sobre os movimentos esotéricos de feição teosófica e ocultista na revista *Reformador*, órgão oficial da Federação Espírita Brasileira (FEB), nas duas últimas décadas do século XIX.

A ideia de investigar de que modo o referido periódico espírita se relacionava com o movimento esotérico e ocultista mundial e, possivelmente, no Brasil, das últimas décadas do século XIX, pode ser considerado um trabalho inédito, tendo em vista que a historiografia brasileira e as produções das ciências sociais em geral não trataram de vislumbrar essas possibilidades, mesmo que possamos registrar a presença de indivíduos e grupos esotéricos e ocultistas em alguns estados brasileiros naquele período. Essa ausência de estudos talvez se explique em virtude das características peculiares do desenvolvimento do Espiritismo no Brasil.

No que respeita ao início do século XX, o estudo de Nogueira (2020) explora as relações entre espíritas e esotéricos em São Paulo na Primeira República (1889-1930). Já para o século XIX, no campo dos estudos brasileiros mais gerais sobre o Espiritualismo

e o ocultismo, destacam-se os trabalhos de Silva (1997, 2001). E, no tocante às relações entre ocultismo e Espiritualismo, no qual se acolhe o Espiritismo, buscando diferenciá-lo, destaca Silva (2001):

Embora o esoterismo e o ocultismo como formas de pensamento e conhecimento fossem inspirados nas tradições vindas desde o Renascimento, constituíram-se, durante o século XIX e, mais ainda durante a segunda metade dele, como sistemas apropriados à sua época, ao racionalismo que havia se afirmado como referencial legitimador. [...] Poderes intermediários —espíritos, anjos, demônios, elementais, vampiros— forças ancestrais, magnetismo animal que haviam recuperado largo espaço ao final do século XVIII, tiveram um grande papel na elaboração dos sistemas das Ciências Ocultas no XIX. O Espiritualismo reviveu esse debate sobre a estrutura do cosmo, a pluralidade dos mundos, o destino após a morte, contatos entre mortos e vivos, evolução das almas. O Espiritismo da tradição kardecista, na sua versão religiosa matizada pelo racionalismo e sentimentalismo e elevando à categoria dogmática a reencarnação, harmonizava-se bem com a época. (págs. 16-17)

Esses citados elementos de afinidade entre Espiritismo, corrente Espiritualista e esoterismo/ocultismo poderão ser observados no Brasil, nos primeiros anos de sedimentação do movimento espírita brasileiro. Porém, observa-se, inicialmente, que a difusão do Espiritismo, o seu desenvolvimento e características, em outros países da América Latina, dão-se em meio a explícitos e consideráveis laços com as correntes esotéricas (Chaves, 2013; Bubello, 2017) e tendências mais laicas e científicas.

No caso do México, Chaves (2013: 61) demonstra a influência ocultista, teosófica e espírita nos meios literários —a “conexión literatura y espiritismo”—, com os destaques de Francisco Madero, Amado Nervo. Há, ali, nos meios letrados, entre românticos e modernos, mais espessa cultura ocultista. Essa realidade também foi beneficiada pela atração exercida pelo que Chaves (2013) denomina os “Viajeros ocultistas en el México del siglo XIX”, como Helena Blavatsky. (pág. 167) Num trabalho mais abrangente sobre a história do esoterismo ocidental na América Latina, Bubello (2017: 70), em certo ponto da análise do “campo esotérico” na Argentina, informa que o Espiritismo em seu país é classificado como pertencente ao campo das “religiões heterodoxas”, enquanto para ele, seguindo a opinião internacional, deve ser considerado como integrante do “esoterismo ocidental”. O autor observa o peso da presença de espíritas e teosofistas na política local:

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 cientificistas y concebían un esquema evolucionista del desarrollo de las sociedades sobre la base positivista de la idea de progreso indefinido. (Bubello, 2017: 72-73)

Tal característica difere dos desenvolvimentos do Espiritismo no Brasil à medida que, mesmo também inicialmente disseminado entre as camadas altas da sociedade brasileira, e conquistando políticos, intelectuais e profissionais liberais, sua doutrina e perspectiva ideológica não se fizeram presentes de modo ostensivo nos debates políticos, na literatura e nos projetos sobre os destinos do Brasil. E,

ademais, no caso brasileiro, os positivistas —representantes do pensamento cientificista entre nós—, por exemplo, à parte sua influência na configuração jurídica e no imaginário da República instalada em 1889 —especialmente na separação entre Igreja e Estado e nos simbolismos cívicos—, enquistaram-se na modalidade religiosa (Igreja Positivista) e na ideologia da ordem propagada nos quartéis, ao tempo que os espíritas se inclinavam para uma afirmação como novo cristianismo (Carvalho, 1995).

Há que se considerar, também, as bases étnicas e culturais que sedimentaram as religiosidades brasileiras desde sua formação, que nos legaram a crença nas práticas mágicas, em entidades espirituais de variadas origens e suas comunicações com os homens, as encantarias, devoções domésticas de santos, pajelanças, catimbós, que foram sistematicamente combatidas e classificadas como expressões de inferioridade religiosa e racial, estigmatizadas como coisa dos indígenas e afro-brasileiros.

Naquele contexto, imersos nessa matriz cultural, nem o Espiritismo —aqui entendido em seu modelo institucional—, nem o ocultismo e o teosofismo operaram a incorporação/legitimação dessas práticas num processo de adensamento à cultura brasileira. Daí resultou a tendência de grupos espíritas a uma certa identificação com o catolicismo, que se tornaria hegemônica, e ao distanciamento dos ocultistas e teosofistas com a realidade brasileira.

Num outro viés, o da expansão do Espiritismo nas camadas populares, operou-se a estigmatização das práticas espíritas quando manifestadas por entidades e personagens de origem indígena e afro-brasileiras, configurando o que o jargão policial e jornalístico do final do século XIX chamou de “baixo-espiritismo”. Um resultado não esperado dessa dinâmica sócio-histórica das religiões no Brasil, será o surgimento da religião de Umbanda como consequência do amálgama daquelas tradições sincréticas reprimidas, acrescida de

elementos do Espiritismo “kardecista”, que também os renegara. Operava-se o jogo que Ortiz (1990) denominou do “embranquecimento” e do “empretecimento”.

Desse modo, no Brasil, o Espiritismo se configurou e expandiu predominantemente a partir das características de uma cultura brasileira impregnada de catolicismo e crenças afro-indígenas, sobretudo à medida que seu crescimento extrapola os círculos da elite letrada imperial (Damazio, 1994; Machado, 1997; Aubrée e Laplantine, 2009). Operara-se, então, inicialmente, uma aliança estratégica com o Espiritualismo e o esoterismo mundial para, posteriormente, desenvolver-se um afastamento e condenação do ocultismo e da teosofia, à medida que se afirmava como nova alternativa cristã, frente às perseguições jurídicas e policiais que sofria advindas do novo Código Penal e da implantação da República (Giumbelli, 1997).

Contudo, fazendo parte da ampla rede Espiritualista da segunda metade do século XIX, o Espiritismo brasileiro manteve, sim, relações com as correntes esotérico-ocultistas mundiais, especialmente através de periódicos e de congressos mundiais, como fica evidente nas páginas do *Reformador*.

Também se deve considerar que, mesmo que o Espiritismo no Brasil tenha se enveredado para uma linha religiosa de inspiração cristã, não se pode olvidar duas questões importantes para as reflexões aqui propostas. Em primeiro lugar, é sabido que desde seus primeiros anos de implantação no Brasil, o Espiritismo foi agraciado com a adesão de maçons e da maçonaria em geral, de tal modo que as afinidades entre os dois movimentos e instituições consolidaram-se ao longo do tempo, como reconheceu Machado (1997), pioneiramente. Nesse caso, vislumbram-se algumas questões: como ficava o Espiritismo diante de relações tão amistosas e afinadas com uma instituição esotérica como a Maçonaria? Qual a especificidade dessa relação? Teria a Maçonaria brasileira

negado seu teor esotérico, sobrevalorizado seu deísmo, ou se aproximado do cristianismo, favorecendo ao esvaziamento de sua natureza esotérica? Pois essa relação de proximidade, afinidades e colaborações é reconhecida por todos os estudiosos do Espiritismo brasileiro. Mas os estudiosos do tema espírita, até o momento, não aventaram para o dado de que a maçonaria é esotérica, e quais os fundamentos e limites dessa relação.

Em segundo lugar, é preciso que se deixe claro que a consolidação do modelo de Espiritismo de caráter mais religioso, e declaradamente cristão, sob os impulsos da Federação Espírita Brasileira (FEB) e dos seus elementos de proa adeptos da obra de J.-B. Rousstaing, fora capitaneado pelo grupo dito “místico” ou religioso. Num embate ocorrido no Espiritismo brasileiro, nas duas décadas finais do século XIX, opuseram àqueles os “científicos” —adeptos da predominância dos aspectos filosófico-científicos—, kardecistas puros e kardecistas, no qual despontou a liderança do professor e maçom Afonso Angeli Torteroli (1849-1928), pioneiro do movimento unificador espírita brasileiro, com a fundação do Centro da União Espírita do Brasil (1881), membro fundador da FEB (1884) e líder do Centro da União Espírita de Propaganda no Brasil (1896). Nessa disputa está implícita a linha de pensamento dos “científicos”, que defendiam o estreitamento de relações com os movimentos espiritualistas mundiais e nacionais, de tal modo que a presença de notícias dos movimentos esotérico-ocultista-teosófico no *Reformador*, em caráter mais ostensivo e positivo, puderam ser vistos quando ainda não se consolidara a dominação política do grupo religioso ou místico, que tinha como líder o médico, político e maçom Adolfo Bezerra de Menezes (1831-1900), que presidiu a FEB em 1889 e entre 1895-1900.

Posta a questão nesses termos, podemos dizer que o grande desconhecimento, ou falta de interesse dos estudiosos

do movimento espírita pela questão das relações entre Espiritismo e os movimentos esotérico-ocultistas nas décadas finais do século XIX no Brasil, está relacionado, por um lado, ao desconhecimento e não esclarecimento do caráter esotérico da maçonaria brasileira, aliada histórica do Espiritismo, e, por outro lado, ao desconhecimento ou desvalorização do aspecto mais amplo dos embates entre científicos e místicos dos primórdios do movimento espírita brasileiro, no qual os ditos científicos viam positivamente a relação do Espiritismo com os movimentos esotérico-ocultistas. Aliás, tal entendimento continuaria a ser defendido ainda nas primeiras décadas do século XX.

Desse modo, os caminhos percorridos pelos pioneiros na difusão da doutrina espírita no Brasil demonstram uma característica que tendia a mantê-los a certa distância da grande nebulosa esotérica. Apesar da presença imigrantes franceses leitores e divulgadores das obras de Allan Kardec, no Rio de Janeiro, na década de 1850, como Adolphe Hubert, Madame Perret Collard e Casimir Lietaud — diretor do colégio francês da Corte e autor da primeira obra espírita publicada no Brasil, *Les temps sont Arrivés* (1860)—, foi na província da Bahia que se formalizou a criação do que veio a ser chamado de primeiro centro espírita do Brasil, o Grupo Familiar de Espiritismo (1865), com Luís Olímpio Teles de Menezes (1828-1893), tendo fundado também o primeiro periódico espírita brasileiro, o *Eco de Além-Túmulo* (1869).

Já nesse momento, em que pese a dedicação de Teles de Menezes em organizar um grupo e divulgar as ideias espíritas, como na obra *Philosophia Espiritualista. O Spiritismo*, com extratos de *O Livro dos Espíritos*, traduzidos e acrescidos de textos seus, nota-se que havia uma compreensão de que a nova doutrina seria uma continuação do cristianismo católico, parecendo-lhe doutrinas irmãs, como citado em

Fernandes (2010): “[...] o espiritismo e o catolicismo são a mesma Igreja de nosso Senhor Jesus Cristo, somente estão mudados os *tempos* e as *palavras*: o espiritismo é o tradutor fiel, pelos enviados de Deus, das doutrinas do Evangelho” (págs. 42-43, grifo do autor). Pois foi assim que Teles de Menezes se manifestou quando das reações agressivas do Arcebispo da Bahia, D. Manoel Joaquim da Silveira, que utilizara uma Pastoral para condenar essa organização espírita como “perniciosas doutrinas”, sua prática por indivíduos brancos, católicos, de altas classes, chamando-os de “feiticeiros dos africanos”, que faziam “coisa de negro”, como se costumava dizer.

Teles de Menezes, que sempre se apresentava como “católico apostólico romano”, responde clareando os ensinamentos da doutrina, mas ressaltando a benignidade do Arcebispo e esperando encontrar da parte deste a compreensão de que “a igreja não cumpria mais o papel de autoridade máxima da palavra divina, segundo ele, a base teórica da religião cristã devia ser recuperada nas várias vozes que se anunciavam diante dos novos tempos” (*apud* Fernandes, 2010: 43).

Assim, a forte vinculação católica dos letrados que aderiam aos ensinamentos espíritas, num Brasil monárquico que tinha a Igreja Católica como religião oficial e em que se proibia o culto público a qualquer outra religião, colocavam-se nos praticantes da doutrina adventícia o peso dos elementos constituintes dos laços culturais e das hierarquias sociais nos limites da ruptura intelectual necessária a uma leitura do Espiritismo menos religiosa e menos cristianizada.

No Rio de Janeiro, o processo terá sua aceleração na década de 1870, que se inicia com o conflito aberto entre a alta hierarquia católica —movida pela ideologia da romanização— e o Estado imperial, no episódio dos ataques dos bispos D. Antônio de Macedo Costa e D. Vital de Oliveira aos maçons católicos e membros de irmandades, que ficou conhecido

como Questão Religiosa (1872-1873). Diante do conflito entre as duas poderosas instituições, o Império colocou-se em defesa da maçonaria e puniu os bispos por desobediência ao regime do padroado.

No entendimento de Aubrée e Laplantine (2009), essa crise teria possibilitado maior flexibilização à entrada e expansão de novas doutrinas filosóficas e religiosas, como o Espiritismo. De fato, essa derrota política da Igreja Católica, serviu para fortalecer o campo maçônico que estava fortemente imbuído de ideias republicanas e, em parte, abolicionistas, e que secundariamente se apresentava como aliado e protetor dos grupos espíritas emergentes.

Naquela mesma capital do Império, o assunto espiritismo estava em todo lugar e as suspeitas sobre ele não eram poucas. No final do ano de 1870, o *Diário de Notícias*, em editorial, procurava formar opinião sobre a nova moda:

O espiritismo consiste no poder de fazer comparecer espíritos, isto é, de fazer sair do pó das catacumbas aqueles que nela foram depositados há longo tempo, isto a fim de virem responder as questões que se lhes propõem. Se no magnetismo, e no sonambulismo, achamos alguma cousa realmente existente, aqui nada se encontra que não seja pura fantasmagoria; nada, absolutamente nada, existe de admissível em tão grosseiro charlatanismo e faz pasmar que homens que campam de inteligentes se deixem levar pelos espetáculos grosseiros de uma nigromancia digna de séculos mais afastados; será porque à testa dos espiritistas se acha alguém que possa merecer-lhe importância e crédito? Talvez. (*Diário de Notícias*, 2 dezembro 1870: 1-2)

Nesse clima de desconfiança, curiosidade e busca de conhecimento, é fundada na Corte, em 1873, a Sociedade de

Estudos Espíritas - Grupo Confúcio, em que se encontram nomes como o poeta Bittencourt Sampaio e o engenheiro e jornalista Antônio da Silva Neto, republicanos notórios. A diretoria da sociedade reunia também o médico Joaquim Travassos, e professores, como os pioneiros franceses Casimir Lieutaud e a Viúva Perret-Collard. Em seu regimento, de 9 de outubro de 1873, o Grupo Confúcio declarava como finalidade: “O estudo dos fenômenos relativos às manifestações espíritas e suas aplicações às ciências morais, históricas e psicológicas” (Aubrée e Laplantine, 2009: 143).

Voltado para os estudos teóricos e práticos de Espiritismo, o grupo lança a *Revista Espírita* (1875), e publica a tradução integral, por Joaquim Travassos de *O Livro dos Espíritos*. Conforme Damazio (1994), foi no Grupo Confúcio que se delinearam as principais correntes do movimento espírita brasileiro, como os “científicos”, privilegiando a parte experimental, onde se destaca o pioneiro Silva Neto; os “espiritistas puros” que aceitavam apenas as bases científica e filosófica, sem consequências religiosas, e os “místicos”, que privilegiavam a orientação crescentemente evangélica.

O Grupo funcionou até 1879, mas, com o esvaziamento causado por divergências interpretativas, seus remanescentes fundam a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade, em 23 de março de 1876. A nova agremiação também enfrentaria divergências quanto a sua linha científico-filosófica, especialmente com a entrada de Antônio Luiz Sayão, um elemento bastante místico, que introduz e defende o estudo da obra de Roustaing, *Os Quatro Evangelhos* —lançada na França, em 1866— em par de igualdade com as obras de Allan Kardec. Com o crescimento da sociedade e pressão da corrente científico-filosófica, os místicos retiraram-se e fundam a Congregação Espírita Anjo Ismael (1877) e o Grupo Espírita Caridade (1878). Em 1880, outro grupo místico funda a Sociedade Espírita Fraternidade, contudo, a

interpretação evangélica dividiu a sociedade entre kardecistas e rustanguistas.

Sob o comando do professor Torteroli, reforçam-se as linhas dos científicos, numa direção cada vez mais “científico-filosófico-moral”, mudando o nome da agremiação para Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, e fundaria a *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, em janeiro de 1881, que tinha como gerente o próprio Torteroli. Diante dos embates, a nova entidade se posicionava nesses termos, no número de janeiro daquele ano na citada revista:

A Sociedade adotou as obras de Allan Kardec como norteadoras de seus estudos: *O Livro dos Espíritos* (parte filosófica), *O Livro dos Médiuns* (parte experimental), *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (parte moral), *O céu e o Inferno* (parte doutrinária) e *A Gênese* (parte científica). Todas as obras foram adotadas no original francês e suas traduções, que viriam a ser realizadas pela Sociedade Acadêmica, ocorreriam após aprovação e cotejamento com seus originais. Os detentores dos direitos autorais de Paris aprovaram primeiramente a tradução do livro *A Gênese, os milagres e as predições segundo o Espiritismo*. (apud Ribeiro, 2022: 110)

Por outro lado, avançava o grupo místico com sua definitiva separação dos kardecistas, após a fundação do Grupo dos Humildes, por Luís Sayão e Bittencourt Sampaio com sua esposa e outros, dedicados à propagação do rustanguismo.

O ano de 1881 ainda traria muitos tormentos aos espíritas, especialmente aos membros da Sociedade Acadêmica, pois foram vítimas de uma proibição de funcionamento por terem seus estatutos desaprovados pelas autoridades do Império, sob o argumento de que a dita sociedade espírita não se enquadrava nos princípios ordenadores legais para as

sociedades literárias e científicas, expressos no Decreto de 19 de dezembro de 1860. Após meses de tratativas com o chefe de polícia da Corte, o ministro da justiça e com o Imperador, os membros da Sociedade Acadêmica, liderados por Angeli Torteroli, conseguiram a suspensão das proibições policiais. Em agosto de 1882, ao completar um ano da intervenção policial na entidade e em outras agremiações, Sociedade Acadêmica lançava *O Renovador*, um periódico de divulgação e defesa dos postulados espíritas.

Os ataques constantes aos espíritas reforçaram o entendimento de que era preciso mais divulgação do Espiritismo, razão que levou ao surgimento de mais um periódico de divulgação, em 1883, o *Reformador*, pela iniciativa do fotógrafo português Augusto Elias da Silva, com recursos próprios e ajuda de sua sogra Maria Balbina e da esposa Matilde Elias, e outros companheiros. Na redação do novo periódico, além de Elias da Silva, destaca-se Angeli Torteroli e Antônio Pinheiro Guedes, levando o entendimento científico-filosófico do Espiritismo.

Desse modo, quando de sua fundação, a Federação Espírita Brasileira (FEB), oficialmente instalada em 2 de janeiro de 1884, com as presenças de Elias da Silva, Torteroli, Ewerton Quadros e vários outros, a entidade tinha representação restrita ao Rio de Janeiro e com pretensões exclusivas de propaganda. Logo, o *Reformador* passaria a ser órgão oficial da FEB. É digno de nota que, apesar das divergências entre os dois grupos polarizadores do movimento espírita naquelas duas últimas décadas do século XIX no Brasil — os científico-filosóficos e os místicas-rustanguistas —, ambas as correntes se fizeram ostensivamente presentes nos primeiros anos do *Reformador* e na novel entidade de propaganda, a FEB, tanto pelos diretores e redatores, quanto pelos conteúdos, mas despontando visivelmente a direção do grupo dos científicos.

Para além dos embates entre setores mais científicos-filosóficos ou evangélicos no seio do Espiritismo brasileiro, digno de nota foi o acolhimento e envolvimento dos maçons e da maçonaria brasileira diante do Espiritismo. É conhecida a chamada “afinidade eletiva” entre os dois agrupamentos na cultura brasileira, conforme chamam a atenção para esse fato os trabalhos de Machado (1996), Monteiro (2007) e Silva (2016).

Num campo disputado com a Igreja Católica —religião oficial do Império— em processo de romanização para libertar-se do jugo do padroado do Estado liberal; com o episódio da Questão Religiosa, em que dois bispos infringiram as leis imperiais decretando a expulsão de maçons das irmandades católicas, sendo presos a mando do Imperador; é de se destacar que os maçons constituíam a maioria dos políticos e classes dominantes no país, mesmo sendo católicos, alguns agnósticos, não faltando os anticlericais. Assim, conforme Machado (1996):

Alguns espíritas mais agressivos, como a maioria maçons, dirigiam igualmente as suas baterias contra a fortaleza católica. A identidade de alvo acabaria transformando-os em aliados. E da aliança nasceria a conversão de maçons ao espiritismo e a filiação de espíritas à maçonaria. (pág. 146)

A chegada do Espiritismo, com seu racionalismo, evolucionismo e princípios sociais modernizantes e apontando para o moderno espiritualismo, viria reforçar as baterias do livre-pensamento e da liberdade igualdade religiosa, formando alianças defensivas. Desse modo, não foram poucos os maçons-espíritas, também irmanados no republicanismo e nos anseios de abolição da escravatura, vigente até 1888.

Já no tocante ao esoterismo, não se encontram indícios de uma difusão pública por parte dos elementos maçônicos.

Mesmo com a expansão da Sociedade Teosófica e do ocultismo em diversas correntes, na Europa e Estados Unidos, nota-se que no Brasil os maçons não foram incentivadores de uma cultura ou movimento esotérico, mas atuaram politicamente no sentido do aproveitamento máximo da sociabilidade maçônica para fins pragmáticos na vida política, social e econômica, preservando uma imagem de católicos fiéis às hierarquias e costumes, mas firmemente liberais no sentido de assegurarem a liberdade de expressão e a difusão das ideias modernas.

Preocupava mais de perto aos maçons brasileiros, o avanço da romanização e a política ultramontana de setores do clero, que lhes impulsionava a certo anticlericalismo, não muito expressivo em suas hostes no Brasil. É possível reconhecer que os maçons brasileiros estavam mais próximos de uma versão cristã racionalista, livre de práticas exteriores e livre de dogmas, como no Espiritismo —ao menos conforme a doutrina, ou a um deísmo e espiritualismo mais genéricos—, que a um cultivo da vivência e propaganda de princípios esotéricos.

É marcante politização da maçonaria brasileira, até o final do Império (1889), o que demarca sua identidade, haja vista que seus maiores choques com a Igreja católica e manifestações anticlericais foram decorrentes, na maioria das vezes, dos ataques católicos aos membros da Ordem, como na citada Questão Religiosa, não se registrando outros eventos marcantes de confronto ao longo do século XIX. Todavia, deve-se observar que, individualmente, diversos maçons tomaram iniciativas e trilharam caminhos na senda do esoterismo e ocultismo, neste caso sem vinculações explícitas com as lojas e obediências maçônicas.

Essas colocações são importantes para se aquilatar os caminhos percorridos pelas ideias esotéricas e ocultistas no Brasil, sua difusão e a formação de núcleos, até chegar-se ao caráter de suas relações com os espíritas brasileiros. Isso

porque, a maçonaria sempre ocupa um lugar cativo entre os estudiosos do esoterismo, quando não de destaque ao longo da história.

Desse modo, podem-se encontrar registros de centros esotéricos de variadas vertentes nos anos finais do século XIX. Seria o caso de se dar crédito ao jornalista e afamado cronista carioca João Paulo Coelho Barreto (1881-1921), que assina João do Rio, que assina as crônicas sobre as religiões no Rio de Janeiro, publicadas na *Gazeta de Notícias*, entre janeiro e março de 1904 (Rio, 2008). Nelas encontra-se a crônica “A Nova Jerusalém”, referência a uma residência onde se praticava a “religião de Swendenborg”. Teria sido fundada por um mineiro, o “pastor” Levindo Castro de La Fayette, em 1898, após alguns anos vivendo em Paris e trabalhando como professor de português, onde conhecera a religião. Em sua volta ao Brasil, em 1893, e com outros cinquenta swendenborgianos, funda a Associação de Propaganda da Nova Jerusalém, “uma sociedade de beneficência para auxiliar os irmãos brasileiros”, e o jornal *A Nova Jerusalém* (1894).

No estado do Paraná, em 1896, o professor e escritor maçom Dario Velloso fundou a revista *Cenáculo*, fortemente comprometida com a luta anticlerical e para a defesa do livre-pensamento. Neste periódico apareceu um artigo de sua autoria intitulado “A teosofia e a sociedade teosófica”. No ano de 1899, Dario Velloso fundaria o jornal *Esphynge*, “órgão independente, dedicado ao Ocultismo e à Maçonaria”, que circulou até 1905. Segundo Balhana (1981: 60): “Dario Vellozo há tempos estudava Teosofia e Ocultismo, ‘em ambos hei encontrado bases idênticas à dos Antigos Mistérios, à da Doutrina dos Colégios Iniciáticos, sintetizada na escola de Krotona, fundada por Pitágoras’”. Também na citada obra, em trecho do jornal paranaense de amigos de Dario Vellozo, o *Jerusalém* (1898), em que se noticia o surgimento do *Esphynge*, debate-se o estado do ocultismo no Brasil:

O ocultismo ainda está no Brasil em período de incubação. Entretanto, alguns espíritos distintos fazem os mais louváveis esforços para propagar suas teorias, esperando chegar à sua realização prática. No Sul, dois centros já têm alguma importância, em São Paulo, outro em Curitiba-Paraná. (Balhana, 1981: 45)

Tal afirmativa é corroborada por Nogueira (2020), ao fazer o registro de uma das primeiras instituições de caráter esotérico de São Paulo, a Sociedade Psíquica de São Paulo, fundada em 5 de fevereiro de 1899, que se apresentava como “grupo independente de estudos esotéricos” (pág. 139). Anos mais tarde seria fundada na cidade de Campinas-SP, a Sociedade de Estudos Psíquicos O Mundo Oculto (1903).

Embora seja lugar comum entre os estudiosos do Espiritismo e dos primeiros agrupamentos esotéricos e ocultistas no Brasil, a afirmação de certo ecletismo entre suas proposições, periódicos e associações — algo comum também em outros setores da vida intelectual, ideológica e cultural brasileira do final do século XIX, a exemplo do movimento operário — (Silva, 2012), as influências, afinidades e alianças entre essas diversas correntes esotéricas, ocultistas e moderno-espiritualistas, especialmente por sua identificação com a ciência e oposição sistemática ao materialismo, vão aos poucos cedendo lugar a maior distinção doutrinária, e por vezes ataques contundentes, entre o esoterismo-ocultismo e Espiritismo à medida que este último se identifica como nova vertente cristã.

Note-se, portanto, que Allan Kardec havia deixado claro o caráter exotérico do Espiritismo por ele codificado, distinguindo-o das tradições esotéricas, consideradas como algo não mais compatíveis com a modernidade.

Assim, de acordo com Silva (2016): Surgido primeiro, como doutrina codificada, o Espiritismo se propôs a, “como eram

chegados os tempos”, demonstrar de modo científico (racional e experimental) e irrefutável as verdades espirituais de todos os tempos que, ainda de acordo com Allan Kardec, se mantiveram apenas ao alcance de iniciados. Era o fim do sobrenatural, do oculto, dos mistérios. O codificador do Espiritismo referia-se a toda uma tradição mística e filosófica remanescente da Antiguidade, sobretudo oriental, de adeptos da concepção esotérica. Ou seja, doutrina segundo a qual crenças filosófico-religiosas, reflexões ontológicas e epistemológicas sobre a realidade última não devem ser vulgarizadas, nem divulgadas senão entre os adeptos credenciados, os iniciados (pág. 155).

Nesse sentido, o campo para disseminação das correntes esotéricas, como a Teosofia e o ocultismo no Brasil, estaria marcado por algumas dificuldades estruturais tais como a predominância do viés mais político da maçonaria e a tendência do Espiritismo fiel a Kardec em diferenciar-se e afastar-se desses segmentos esotéricos quando estivesse em jogo seu reconhecimento e legitimação como nova vertente do cristianismo —o cristianismo redivivo— semeado ostensivamente pela FEB.

Contudo, até que seja consolidado o modelo espírita febiano e sua expansão federativa nos primeiros anos do século XX, a primeira das duas últimas décadas do século XIX ainda será marcada pelas alianças, diálogos e aproximações táticas do campo dos espíritas brasileiros —grupo científico-filosófico— com o moderno-espiritualismo internacional, haja vista que os ditos os espíritas “místicos”, evangélicos e rustanguistas abominavam todas as orientações esotéricas.

O *Reformador* e os Espiritualistas no combate aos Materialistas

A revista *Reformador*, trazendo inicialmente como redatores três de seus membros fundadores, Augusto Elias da Silva, Angeli Torteroli e Antônio Pinheiro Guedes, voltada

à propaganda espírita, mostra-se disposta a acolher variada gama de vertentes espiritualistas em suas páginas. É notória a preocupação inicial com o enfretamento ao materialismo. Após utilizar-se dos argumentos de Claude Bernard, “Membro do Instituto de França”, diz o redator:

Os Materialistas negam, mas não podem provar, que o espírito não existe; entretanto, os Espiritualistas não negam a matéria e vão mais longe provam experimental e cientificamente; que o espírito existe. Esta diferença dá à priori a superioridade dos segundos sobre os primeiros. Eles, os Materialistas, se esquecem que não conhecem a essência da sua deusa - matéria, quando querem negar a existência de Deus - Espírito criador - Força Universal - Causa absoluta e necessária. (*Reformador*, 15 fevereiro 1883: 1)

O redator afirma que, como “espíritas evolucionistas”, têm “por escudo” o Capítulo 2 da obra *A Gênese*, de Allan Kardec, arrematando que para a defesa da “escola espiritualista” apresenta as armas do próprio mestre dos materialistas, L. Buchner, quando diz, dentre outras coisas, que: “O cérebro é não somente o órgão do pensamento e de todas as funções superiores do espírito, mas é ainda a sede única e exclusiva da alma”. O redator arremata, então: “Essas armas são de dois gumes e ferem mais aos que se servem delas do que aos Espiritualistas” (*Reformador*, 15 fevereiro 1883: 1).

Nota-se, ainda, nesse número do *Reformador*, a forte presença dos membros da Sociedade Acadêmica Deus Cristo e Caridade e a preocupação com a propaganda espiritualista, de modo que, até para confraternizar com as tendências várias, vê-se notícias sobre a obra de J. B. Rousstaing, suas traduções para o inglês, espanhol, italiano e alemão, e sobre a tradução brasileira de Os Quatro Evangelhos

que estava sendo preparada pelo dr. Francisco Raimundo Ewerton Quadros.

Ainda nessa edição, na coluna Propaganda Espírita, o *Reformador* avisa que um empregado da União Espírita de Propaganda “se prestará a tomar assinaturas dos jornais e outras publicações espíritas de todo o mundo”. Dentre outras estão: *Revue Spirite*, Journal d’Etudes Psychologiques - França, *El Critério* - Espanha, *Annali dello Spiritismo in Itália* - Itália, *De Rots* - Bélgica, *La Revelacion* - Espanha, *O Religio Journal Philosophical* - Estados Unidos, *The Theosophist* - Índia, *O Spirtual Nots* - Inglaterra, *The Spiritualist*, jornal das ciências psicológicas - Inglaterra, *La Religion Laique* - França. Registro que se manterá nas edições seguintes.

Mantendo-se em conexão com o movimento espiritualista internacional, já em 1884, o *Reformador* —que não traz mais o dístico “órgão evolucionista”, mas “órgão da Federação Espírita Brasileira”— dá conta de convite da Aliança Espírita de Londres a todas as sociedades espíritas para fundação de uma confederação espírita internacional, faz uma defesa de Swendeborg e ainda reproduz matéria europeia em defesa dos faquires hindus. Quanto ao convite dos espíritas londrinos, a redação pondera:

A Federação Espírita Brasileira, não acariciando a pretensão vaidosa de ser o centro do movimento espírita no Brasil, mas não sendo mais que uma reunião de espíritas convictos e bem compenetrados dos altos ensinamentos da doutrina cristã, julga do seu dever, comunicar a todas as sociedades e grupos espíritas do Brasil o convite que, por seu intermédio, acaba de lhes dirigir a Aliança Espírita de Londres; apenas pedindo-lhes meditem bem sobre sobreis vantagens da liga proposta. (*Reformador*, 1 novembro 1884: 1)

Vê-se, passados dez meses da fundação da FEB, através de seu órgão oficial, que a entidade ainda respondia sobre os fins essencialmente de propaganda, cabendo ao Centro da União o papel de unificador do Espiritismo do Brasil. De resto, o periódico exalta a possibilidade de um organismo internacional unificador do Espiritismo, mesmo reconhecendo as diferenças, para “estabelecer um laço fraterno entre os centros espíritas de todo o mundo, para que do embate de suas ideias livremente expendidas nascesse a luz”. A resposta da FEB, pela redação, traduzida, reconhece o valor da ideia e esclarece:

Temos n'esta Corte, como em algumas das nossas províncias, diversas sociedades e grupos espíritas em ativo trabalho, mas até aqui não foi ainda possível reuni-los todos em uma grande sociedade, em que suas pequenas rivalidades, filhas de inqualificáveis preterições individuais, desapareçam sacrificadas ao interesse comum. Todos esses grupos isolados trabalham na propagação do Espiritismo e só repelem a ideia de uma fusão por insignificantes divergências de regras administrativas. (*Reformador*, 1 novembro 1884: 1)

A defesa do swedenborgismo se dá num breve e irônico registro em defesa, com o título “Um juízo digno de nota”. Trata-se resposta ao ataque de um “folhetinista” — termo pejorativo no jargão da imprensa intelectualizada— sobre a memória e os seguidores do “famoso theosopho Emmanuel Swedenborg, que tanto ilustrou-se era todos os ramos das ciências naturais, conquistando um nome cujo alto brilho os invejosos nunca conseguiram embaciar” (*Reformador*, 1 novembro 1884: 2). Protesta contra a acusação de “imerecida”:

veneração que, há um século, a humanidade tem votado a este vulto eminente, entre os quais se contam

centenas de reconhecidos sábios, são todos, como seu mestre, uns ratões, uns mentecaptos, segundo o modo de ver de um folhetinista que vê, ouve e conta, sem submeter ao julgamento de sua razão aquilo que lhe fornecem os seus sentidos. Swedenborg e seus milhares de ilustres adeptos são uns loucos, [...] e vós, senhor folhetinista? (*Reformador*, 1 novembro 1884: 2)

Aqui, pode-se destacar, além do selo ocultista, a propaganda fenomênica e o caráter do periódico de origem da matéria. Mas, o campo da fenomenologia espírita ainda tem espaço nesse número significativo do *Reformador*, no tocante ao objeto deste trabalho, exemplificado na defesa dos faquires indianos. Para isso, sob o título “O poder dos Fakirs”, de Jacolliot o periódico reproduz um longo extrato, com dez características das práticas dos faquires que os distanciam dos “prestidigitadores”, seguido do relato de diversas experiências do “sábio” em sua viagem pela Índia, “com o fim de conhecer o poder famoso de que gozam os faquires.” (*Reformador*, 1 novembro 1884: 3-4).

A grande rede espiritualista estaria presente, também, na propagação dos feitos da Sociedade Teosófica. No ano de 1885, o órgão oficial da FEB traz uma notícia generosa de propaganda teosófica, intitulada “O ocultismo em Paris”. Nele, há o relato de uma reunião da Sociedade Teosófica de Paris, com a presença de “diversas pessoas, entre as quais a celebre médium Mme. Blavatsky, Mines. Jelihovsky e de Morsier. Os Srs. Solòvief, Cororiè, Olcott, Ch. Judge e Moliini Babu”. Ocasão em que recebem uma carta vinda da Rússia, que a destinatária põe sobre a mesa para que a médium a descrevesse. E assim os fatos se sucedem:

Mme. Blavatsky escreveu todo o seu conteúdo em uma folha de papel, e depois com um lápis encarnado

sublinhou algumas palavras da cópia e embaixo desenhou uma estrela. Feito isto, conservou por algum tempo uma de suas mãos sobre a carta e a outra sobre a cópia. Aberta a carta, verificou-se que a cópia era liei o. o que é ainda mais notável, todos os sinais feitos na cópia estavam liei mente reproduzidos na carta com a mesma cor. Além do fenômeno da clarividência, houve ali o de transporte de partículas materiais através do corpo do médium, ou então, o que nos parece mais admissível, o da escritura direta, pela qual os Espíritos reproduziram no original os sinais feitos pelo médium. (*Reformador*, 1 junho 1885: 2)

Evidenciam-se, nas conclusões do redator, as modalidades dos fenômenos e o papel do médium, mas a Sociedade Teosófica tem seu lugar, com seus nomes de destaque, especialmente o de Blavatsky. Além da menção ao ocultismo na chamada, aspecto fundamental da ST, mas oposto aos fundamentos kardequianos. Um claro sintoma da perspectiva eclética de espiritualismo, ou equilíbrio de forças, ainda vigente nos quadros diretores do *Reformador*.

No número seguinte, do mesmo mês, em edição com destaque para a morte de Vitor Hugo, o *Reformador* traz mais um estudo intitulado “Um pouco de ocultismo”. O primeiro parágrafo é muito esclarecedor da linha de raciocínio deste trabalho, como se pode depreender:

Com essa epígrafe tem o Sr. Ch. Barlet publicado no *AntiMaterialista*, [periódico teosofista] de Paris, uma série de notáveis artigos, dos quais, por julgarmos conveniente, fazemos o seguinte extrato, do que se refere à clarividência, à leitura no pensamento e à sugestão. (*Reformador*, 15 junho 1885: 7)

No ano de 1887, o órgão oficial da FEB reproduziria um artigo do jornal francês *Vie Posthume*, uma polêmica teosófico-espírita, sob o título “Ocultismo, Theosophia, Esoterismo”, logo no espaço editorial. Mas, ao final, o redator esclarece que a folha não se responsabiliza nem pelas ideais nem pelo modo de expô-las. O artigo trata o ocultismo e os ocultistas de modo irônico e desqualifica nomes de peso como Blavtsky e Sociedade Teosófica, seu desenvolvimento em território francês, seus periódicos *Revue des Hautes Etudes*, *Antimatérialiste*; nomes influentes como M. René Caillé, M. Ch. Barlet; bem como o papel do livro na difusão do teosofismo, ocasião em que tece críticas severas à obra *Theosophie Chrétienne*, de lady Caithness, presidente honorária da Sociedade Theosophica do Oriente e do Ocidente, em Paris, os livros de Sinnett e suas polêmicas sobre a atuação dos médiuns espíritas e a superioridade dos mahatmas. Já ao final, o articulista francês pondera:

Pois bem, que os espíritas abandonem também um pouco de seu exclusivismo! que não acolham com a indiferença e o desdém os trabalhos dos teósofos. Todos em suma trabalham para desbatar o mesmo terreno, que ainda está muito cheio de abrolhos e de *impedimenta* de todas as sortes, para que seja útil fixar desde já e de um modo definitivo a natureza da colheita que se lhe poderá pedir. (*Reformador*, 1 março 1887: 2)

Enfim, o objetivo da reprodução do artigo teosófico parece ser dar conta das rugas entre teosofistas e espíritas, comuns desde o surgimento da Sociedade Teosófica. As diferenças e simbioses entre essas duas correntes do moderno-espiritualismo, como esclarece Castellan (1955), recaem especialmente no tocante aos caracteres e manifestações dos espíritos. Lantier (1980: 161-167) esclarece, a propósito do Congresso Espírita Internacional, de 1889, que, em sua opinião, parecia

o “concílio de Niceia do espiritismo”, debateram-se a “escola espírita” e a “escola ocultista”. Sendo a escola espírita formada de reencarnacionistas (seguidores de Allan Kardec) e não-reencarnacionistas (seguidores de Allan Kardec, Jackson Davis, Swedenborg. E a escola ocultista formada de cabalistas (judeus ou cristãos) e teosofistas (seguiram Helena Blavatsky). Ainda no número de março, na segunda quinzena, o *Reformador* volta à defesa de Swedenborg. Segundo o redator, o expediente era necessário diante de ataques de uma folha da corte (cidade do Rio de Janeiro). Antes de um detalhado relato biográfico, exalta o papel dos precursores da fé pela ciência:

Iluminados de todas as epochas, reveladores, crentes, mágicos, feiticeiros têm sido os precursores da consoladora doutrina de que somos apóstolos dedicados. Foram eles os que, abrindo sempre passagens através das escuridades da ignorância, e por meio do riso escarninho da incredulidade sistemática, entreabriram as portas que fechavam aos olhos dos mortais os mistérios de além-vida. [...] Os espíritas proclamamos através das bulhentas tubas da imprensa, para que ecoe bem ao longe: pítias das velhas épocas, feiticeiros da idade média, vós principalmente que tivestes o baptismo das fogueiras, iluminados dos tempos modernos, convulsionários dos túmulos milagrosos, faquires da índia, demoníacos, possessos, histéricos de hoje, vós todos sede benditos! Sede benditos como pioneiros, como guardas-avanzadas que tendes vindo desbastando o caminho, por onde está de passagem a falange volumosa que precede o exército dos combatentes pelo bem! Sede benditos vós que sois os precursores dos que buscam hastear a bandeira da fé pelo amor de Deus e pela verdade da ciência! (*Reformador*, 15 março 1887: 1-2)

A extensão da citação é perdoável ao se considerar nessas palavras do redator —“nestas expansões de nossa alma”—, verdadeiro manifesto do Espiritualismo, com a peroração: “hastear a bandeira da fé pelo amor de Deus e pela verdade da ciência!” Pois é, ainda bastante presente a conotação de uma aliança entre correntes espiritualistas, na concepção dos membros da FEB ou, ao menos entre os redatores do *Reformador*, até o ano de 1890, quando se encontram os relatórios do Segundo Congresso Espírita e Espiritualista, ocorrido em Paris no ano anterior. Logo de entrada, o relatório explicita os avanços na aceitação pública do Congresso e desafia a imprensa e os adversários materialistas:

Portanto, senhores da imprensa, tomai o trabalho de prestar-nos um pouco de atenção e vereis que uma mesa que gira conduz muitas vezes seus adeptos a sacrificar tempo e dinheiro ao alívio das misérias humanas, ao invés do orador que prega o *nada*, o qual não pode, logicamente, conduzir seus ouvintes senão a duas consequências: ao suicídio se forem ricos, ao roubo se forem pobres. (*Reformador*, 1 janeiro 1890: 2)

Os números seguintes, até março, trazem as consequências e os fatos (experimentos) do congresso, as diversas seções: “Espiritismo e Espiritualismo”, “Filosofia - Questão Social” e Ocultismo (Teosofia, Kabala, Maçonaria). No resumo dos trabalhos desta última seção, o relatório afirma:

Para resumir todos os ensinamentos relativamente ao homem, diremos: que o nascimento e a morte, esses dois enigmas que tem sempre embaraçado aos materialistas-nihilistas, são as clavas do *Ocultismo do Espiritismo* (*sic*). [...] Tais são as considerações que fizeram os representantes da ciência oculta, em todos os seus ramos,

virem unir se fraternalmente aos espíritas de todas as escolas. Uma mesma doutrina nos une todos contra o inimigo comum: o nihilismo. Não façamos caso da divergência de detalhes ou de palavras, que possam separar-nos e afirmemos nossa união sob os dois princípios fundamentais da doutrina espírita. Persistência do eu consciente, depois da morte. Relações possíveis entre os vivos e os mortos. (*Reformador*, 15 março 1890: 2)

Ainda em setembro de 1891, pouco antes ter suspendida sua publicação, como se verá adiante, o *Reformador* ainda estamparia duas matérias de propaganda ocultista. Numa delas, reproduzem trecho do *Carrie Dove*, em que o presidente da Sociedade Ocultista de Londres escreve no *Agnostic Journal* sobre as conclusões a que chegara de suas investigações sobre o Espiritismo:

Estou inteiramente convencido de visto espíritos, não só de pessoas vivas como dos mortos. Sei que avisos e o poder de influenciar os vivos são fatos. [...] O que, entretanto, mais me convence da verdade do Espiritismo, é que eu sinto uma constante direção em todos os negócios da vida, que me revela a presença de um poder mais forte que o meu próprio. (*Reformador*, 1 setembro 1891: 2).

A outra matéria dá notícia, extraída do *Religio Philosophical Journal*, a respeito das movimentações para a sucessão de Helena Blavatsky na direção da Sociedade Teosófica, no caso refere-se à aristocrata Maria, condessa de Caithness, duquesa de Pomar, “conhecida como espiritualista” que, quando vivera em Nova Yorque, teria “investigado com interesse o Espiritismo” (*Reformador*, 1 setembro 1891: 2).

Naquele contexto era ainda possível a presença de espíritos “ocultistas” no interior da FEB e do *Reformador*, que permitiam a manutenção dessas redes e a vinculação com os propósitos do Espiritismo brasileiro. Mas, importa considerar que, como alerta Silva (1997: 25-26), quando era de seu interesse os espíritos brasileiros traduziam aquilo que era Espiritualismo para os anglo-saxões, como Espiritismo à Kardec. Mas, constata-se também que a partir desse momento, o *Reformador* não mais será espaço para esse trabalho de divulgação dos eventos e conhecimentos ocultistas e da grande rede espiritualista a quem se alinhavam, com as devidas ressalvas, os brasileiros.

Nessa última década do século XIX, os Espiritismo brasileiro encontram-se em acirrada disputa entre os adeptos da interpretação científico-filosófica e os seguidores da interpretação evangélica kardecista-roustainguista. Ressalte-se que a presença de notícias sobre o ocultismo no *Reformador* dava-se em virtude da presença e convicções dos “científicos” —membros da Sociedade Acadêmica e do Centro da União Espírita—, com presença significativa na FEB e nesse periódico, mas enfrentando, crescentemente, atritos com os “místicos” da FEB.

O *Reformador* e a condenação ao ocultismo e ao teosofismo

É notável o impacto da vigência do novo Código Penal brasileiro, de 1890, em seu artigo 157 que condena a prática do “Espiritismo” como crime, por “fascinar e subjugar a credulidade pública”. Essa ocorrência contradizia um outro Decreto da República recém-instalada, do mesmo ano, que assegurava a liberdade religiosa. E nem mesmo a Constituição da República, promulgada em 1891, que assegurava a liberdade e igualdade religiosa, fora suficiente para alterar o Código Penal de 1890 condenatório ao Espiritismo.

As perseguições policiais e prisões de médiuns levaram os espíritas das diversas vertentes a um movimento de autodefesa nos jornais, nos tribunais e junto às autoridades políticas, em busca de uma alteração na ordem legal a seu favor. Dentre essas iniciativas, o líder dos “científicos”, o professor Angeli Torteroli, solicita publicação no jornal carioca *O Tempo*, em 5 de agosto de 1892, com a seguinte notícia:

Ontem reuniram-se espíritas desta Capital, uma Comissão permanente, que defenderá os espíritas que forem perseguidos em virtude de suas convicções e da *propaganda da ciência espírita*. Essa Comissão ficou composta dos seguintes cavalheiros: Dr. A. L. Ramos Nogueira, senador Antônio Pinheiro Guedes, deputado J. L. Almeida Nogueira, deputado A. C. S. Zama, deputado Alcindo Guanabara, Dr. Adolpho Bezerra de Menezes, Dr. Francisco Dias da Cruz, professor Angeli Torteroli e Dr. Valentim Magalhães, que compareceu à reunião e aceitou fazer parte da comissão como advogado permanente dos espíritas, enquanto prevalecerem o artigo 157 e 158 do código penal. Na mesma assembleia deliberou-se promover uma representação ao Congresso Nacional para eliminar os absurdos artigos mencionados. (Ribeiro, 2022: 207, grifo nosso)

Vê-se, na lista dos assinantes do comunicado, as representações das duas correntes de pensamento como Torteroli, Pinheiro Guedes, Ramos Nogueira, da ala dos “científicos”, ladeados por Bezerra de Menezes, dentre outros mais ecléticos. Porém, o texto mostra a insistência na afirmação de “propaganda da ciência espírita”, do grupo de Torteroli. Em nome da defesa comum do Espiritismo, restavam oportunidades para uma convivência pacífica entre os grupos oponentes.

Em virtude dessas perseguições, até a revista *Reformador* deixou de circular diversos meses entre 1891 e 1893. No ano de 1894, após esforços do fundador do periódico Augusto Elias, em campanha financeira com Fernandes Figueira e Alfredo Pereira, retomam a periodicidade da publicação, propondo uma trégua e convivência pacífica entre “místicos” e “científicos”. Sem dúvida, diante da repressão e da necessidade de união do movimento espírita, a ideia era razoável, contudo desenhava-se a estratégia pública de defesa do Espiritismo tomando por premissa de que se tratava de uma religião e, como tal, protegida por lei; de tal modo que as práticas de caridade (trabalho assistencial, a exemplo da Assistência aos Necessitados, da FEB), de cura e o receituário mediúnico-homeopático, fariam parte de uma crença puramente religiosa, não concorrendo com a ciência médica. O espiritismo seria uma nova revelação, uma nova vertente do cristianismo, um cristianismo evangélico. Nesse aspecto, caberia aos místicos o protagonismo.

Insatisfeitos com a política conciliadora e evangélica da FEB, os científicos liderados por Angeli Torteroli fundam, em abril de 1894, uma nova agremiação de propaganda e de unificação do movimento espírita, denominada Centro da União Espírita de Propaganda no Brasil. Enquanto isso, a direção da FEB continuava a ser palco de divergências entre científicos e místicos, de tal modo que nesse mesmo ano tem-se a renúncia do presidente, o médico Dias da Cruz, por não aceitar o receituário homeopático nos trabalhos assistências da instituição, sendo substituído pelo advogado e professor Júlio César Leal, adepto da homeopatia e afinado com o grupo científico e favorável à aliança com Centro da União Espírita, inclusive indicando representante da FEB àquela federativa.

De fato, tratando desse momento de grande divergência no seio da FEB, onde digladiavam-se os grupos das duas

principais vertentes, Abreu (1991), remete a editorial do presidente da instituição, Dias da Cruz, em que pede ponderação:

O espírita está, pois, em seu verdadeiro posto quando se coloca entre o homem de ciência e o homem de fé, não possuindo as crendices de um, nem por igual às negações de outro. Não nos desviemos de nosso lugar. Postos entre a fé e a razão, evitemos os exageros do sectarismo, pois que ele é o verdadeiro inimigo. (*apud* Abreu, 1991: 49)

Assim, para Abreu (1991: 49), Dias da Cruz defendia a posição de que, para o “espírita puro” (adepto da exclusividade de *O Livro dos Espíritos*), como ele, “deviam ser considerados inimigos do Espiritismo puro os ‘científicos’ (psiquistas, ocultistas e kardecistas) e os ‘místicos’ (rustanistas, swedemborgistas, teosofistas)”. Notam-se, aqui, além de um terceiro segmento, de menor peso, mais nuances na composição dos dois grandes grupos, como também, a presença naturalizada dos ocultistas e teosofistas.

A confluência entre o trabalho de defesa do Espiritismo frente aos ataques policiais via Código Penal, de um lado, e a disputa pela liderança da organização e unificação do movimento espírita, vai colocar a FEB em guerra aberta contra o Centro da União Espírita de Propaganda no Brasil, nova entidade federativa fundada em 1894, sob a liderança de Torteroli, que incrementaria as ações de propaganda nos seguintes, com conferências, um Congresso Espírita do Brasil (28 de agosto a 7 de setembro de 1898), com a simultânea II Exposição Espírita Universal (Ribeiro, 2022: 266-267).

Os místicos, liderados por Leopoldo Cirne e Alfredo Pereira, imprimem pesada oposição a Júlio Cesar Leal, que renuncia. Então, recorrem ao médico e político Adolfo Bezerra de Menezes, que se mantinha equidistante das

polêmicas entre místicos e científicos, mas era frequentador do já citado Grupo Ismael, de Bitencourt Sampaio e Luiz Sayão (conhecido, também, como Grupo dos Humildes ou Grupo do Sayão), reduto roustaingista, que funcionava nas dependências da FEB. Desse modo, em 3 de agosto de 1895, Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti voltava a FEB para assumir a presidência numa assembleia que lhe concedia amplos poderes, após uma reforma dos estatutos, que, também, instituía a obrigatoriedade do estudo da obra de J.B. Roustaing (artigo 4.º, 1.º parágrafo).

Essa disputa, pela definição e liderança do Espiritismo e do movimento espírita brasileiro, terá seu ápice entre 1896 e 1897, com as baterias da FEB em alta rotação sob o comando do líder Bezerra de Menezes e seus artigos e editoriais no *Reformador*, combatendo a tendência científica, realçando a interpretação evangélica e desqualificando o Centro da União.

Nessa questão, Giumbelli (1997: 115), pondera que a referida divisão era mais elemento de disputa discursiva, classificação/desclassificação de oponentes, do que, de fato uma divisão no Espiritismo. Seu argumento se funda na relativização do pensamento de Bezerra de Menezes que afirmava o Espiritismo ser religião, mas não admitia que fosse uma seita, que tivesse culto externo; e que Angeli Torteroli, mesmo admitindo ser o Espiritismo ciência, obra dos esforços humanos, considerava que tais descobertas se revestiam de natureza divina. Porém, essas ressalvas só confirmam a riqueza das elaborações e interpretações nos dois campos em torno do Espiritismo, confirmando que havia, sim, dois diferentes e consistentes projetos em disputa pelo controle e definição de uma nova cultura religiosa no Brasil, a cultura espírita. E, contrariamente à dita similaridade entre os grupos, vista por Giumbelli (1997), havia diferenciação porque, a despeito de alguns elementos mais positivistas, o grupo dos científicos —ou, como se diziam filosófico-científicos— liderados

largamente por Angeli Torteroli não resvalou para o materialismo, como se percebe no editorial de setembro de 1897 da *Revista Espírita do Brasil* —órgão do Centro da União Espírita de Propaganda no Brasil—:

O Espiritismo pode e deve constituir-se a única e universal ‘Ciência integral e progressiva’, pois sua moral prática resultante de sua filosofia, nos torna pensadores livres com provas positivas da existência de Deus, de eterno amor, que ‘só quer ser adorado em espírito e verdade, tendo por templo o coração puro de suas criaturas’. (*Apud* Ribeiro, 2022: 229, grifos no original)

A vertente evangélica, por sua vez, prosseguiu em sua perspectiva mística ao impor regimentalmente a leitura J. B. Roustaing, ao interpretar a mediunidade com um dom divino e não com faculdade psíquica, com revelações mediúnicas da espiritualidade legando à FEB o papel missionário de casa-mater do Espiritismo Brasil, dentre outras relações. E nesse campo disputado, com a crescente hegemonia febianna e seu direcionamento para a via evangélica, fechavam-se cada vez mais os espaços para o convívio fraterno e o apoio tático às correntes espiritualistas, esotéricas e ocultistas, como ocorrera nos anos anteriores.

Mas, ainda era possível ver os últimos registros da boa acolhida espírita aos ocultistas e teosofistas e a exaltação à ciência no Espiritismo, como no *Reformador* de dezembro de 1894. “Escolas do novo espiritualismo: kabala”, que inicia com a seguinte classificação do ocultismo: “Os ocultistas dividem-se em dois grandes ramos: *kabalistas*, isto é, partidários da tradição ocidental ou hebraica; *teósofos*, isto é, partidários da tradição oriental, ou sânscrita” (*Reformador*, 15 dezembro 1894: 1, grifo do autor). Em seguida, estampa um longo artigo intitulado “Ciência e religião”, fazendo clara definição de

Espiritismo iluminado pelo paradigma racionalista e científico, como se pode ver:

O espiritismo, pela largueza da sua filosofia, altamente racional e pela sabedoria que encerram as suas doutrinas, coadunando-se perfeitamente com as conquistas da ciência e com os ditames da razão, aceitando com benevolência os homens de todos os credos, é a estrada gloriosa do ignoto que mostra com evidência ao homem o caminho do seu futuro eterno, dando-nos a explicação consoladora de todos os mistérios da criação e de todos os desfalecimentos e perturbações por que o homem passa nesta vida transitória. (*Reformador*, 15 dezembro 1894: 3)

Todavia, a mudança nos rumos da FEB e do seu órgão oficial, sob a liderança férrea de Bezerra de Menezes, inclusive com marcantes editoriais no *Reformador*, podem ser vistas no número em dezembro de 1897, onde se combinam um artigo introdutório, muito provavelmente de sua autoria, intitulado “O espiritismo em seu verdadeiro caráter” que traz a afirmação do e Espiritismo revelação, religião amparada na ciência, em oposição ao de “inteligência cultivada [...] chamados científicos”, que “reduzem tudo o que se acha na esfera espiritual, a simples ciência”, e os “que ainda tem inteligência enrustecida pela ignorância que procuram os fenômenos mais simples e positivos”, enquanto há “alguns que, sem desprezarem o que faz o enlevo das duas classes acima, procuram a fonte de que emanam, a parte moral [...] o grande foco de luz do espiritismo [...] a luz que está encerrada no Evangelho”. (*Reformador*, 15 dezembro 1897: 1).

A afirmação evangélica do editorial de Bezerra de Menezes procura neutralizar os “científicos” com a receita de um “Espiritismo altíssima religião, religião unida a ciência,

religião científica” (*Reformador*, 15 dezembro 1897: 1), também serve de antídoto às correntes esotéricas e ocultistas, à medida que o periódico passa a reproduzir matérias críticas e condenatórias a esses movimentos. Nota-se um movimento para deixar claro o ensino de Kardec de que o Espiritismo representava a superação do esoterismo, por desbancar o sobrenatural, o oculto. Nesse caso, o *Reformador* trabalha para a desqualificação dos ocultistas, magos e mestres, com essa rotulação.

Assim, páginas à frente, o órgão da FEB reproduz uma tradução do artigo da *Revue Scientifique et Morale du Spiritisme*. O texto, intitulado “O espiritismo e o ocultismo em 1858”, assinado por Pierrart, procura desautorizar os mestres do ocultismo, ao revelar que as ciências ocultas não passam de manipulações interesseiras de grupos iniciáticos, com os “segredos que tomavam tanto cuidado em não revelar ao vulgo [...] Daí nasceram o hermetismo, a astrologia, a kabbala etc etc, puras fórmulas, caráter exterior sem valor algum”. (*Reformador*, 15 dezembro 1897: 3). No tocante aos fenômenos, à dita magia, o autor afirma que os mestres kabalistas, hermetistas, astrólogos, não conseguem produzir magia. De tal modo, reafirma que “os fenômenos que o espiritualismo compreende —havemo-lo dito— são devidos” à vontade dessa “essência que os antigos e os modernos concordaram em denominar espíritos”, agindo através do “fluido vital universal” (*Reformador*, 15 dezembro 1897: 3).

Não havia mais espaço para atenuações às diferenças entre ocultismo e Espiritismo naquele contexto da FEB e do *Reformador*. Assim, logo em janeiro de 1898, o periódico noticia a realização do “Congresso Spirita Internacional”, a reunir-se em Londres, nos dias 21, 22, 23 e 24 de junho. Depois de saudar a iniciativa, o redator esclarece:

Os trabalhos dessa associação têm sido muito proveitosos, não obstante vermos que na Inglaterra o genuíno espiritismo de Allan Kardec ressent-se muito dos costumes nacionais e está bastante mesclado com outras seitas e religiões, tais como o teosofismo, o ocultismo, psiquismo e protestantismo. Enfim, esse mesmo facto é providencial, pois o amor-próprio inglês e essas *doutrinas que procuram afogar o verdadeiro espiritismo*, serão eclipsados logo que compreenderem que Allan Kardec não foi somente um missionário para trazer luz à França, mas a toda a humanidade. (*Reformador*, 1 janeiro 1898: 1, grifo nosso)

Ainda em janeiro daquele ano, outra oportunidade se dá para desqualificação do ocultismo, quando se reproduz o artigo “Comunicações sobre a existência dos elementares”, extraído da *Revue Scientifique et Morale du Spiritisme*. Em certa parte, o articulista afirma:

Os antigos povos que dotavam de um espírito as grandes árvores, as fontes, os rochedos; que povoavam os ares, as montanhas de seres sobrenaturais; as graciosas criações do gênio grego, as engenhosas ficções da Índia antiga acham-se readquiridas pelo ocultismo moderno; e, abaixo do humano, sucedem-se gradativamente, não mais as divindades inferiores das religiões de outrora, mas uma espécie de esboço de criação preparatória, anunciando o homem no espiritual, como o animal o anuncia no material. (*Reformador*, 1 janeiro 1898: 3)

Mais uma vez, o cultismo é citado como referência de algo arcaico, herança obscura de práticas religiosas primitivas. E assim se mantém o *Reformador* em posição crítica. Em abril

do ano seguinte, dando publicação aos relatórios do anunciado Congresso Espírita Internacional, promovido pela *London Spiritualist Alliance*, o órgão oficial da FEB publicará, em cinco edições, o trabalho apresentado pelo professor Alfred Alexander, intitulado “O Espiritismo no Brasil”. Em seu início, após breve histórico das origens do Espiritismo no Brasil, em que destaca entre os pioneiros apenas a figura de Luís Olimpo Teles de Menezes, na Bahia, e a Federação Espírita Brasileira, no Rio de Janeiro, passa a caracterizar os espíritas brasileiros. Nessa oportunidade, voltam a ser citados os ocultistas:

Pode-se afirmar que o número dos espíritas confessos se eleva no Brasil a dez ou onze mil. Os novos recrutas desse pequeno, mas ativo exército saem principalmente das classes menos ilustradas, e são todos, sem exceção, discípulos de Rivail, manifestando suas opiniões em nove periódicos, dos quais três são publicados no Rio de Janeiro. Mais ou menos essas publicações consideram o seu assunto sob o ponto de vista religioso e dogmático. O espírito crítico neles brilha por sua ausência. Eles fazem muitas transcrições da *Revue Spirite* e do *Banner of Light*, e pouco se ocupam dos casos que se dão entre eles mesmos. A maioria que enche suas colunas parece ser, de preferência, a que mais agrada à maioria dos seus leitores. Além dos que frequentam assiduamente as sessões, existe o círculo mais amplo dos que aceitam os pontos capitais dos ensinamentos espíritos, mas não tomam ativo interesse na propaganda. Existe também, entre estes, a zona dos curiosos ou diletantes que colheram suas ideias nas suas conversas com os crentes, nos artigos dos jornais ou em algum livro da literatura. Devemos também fazer menção de um grupo de brasileiros bem-educados que preferem dar sua

atenção ao ocultismo parisiense antes que ao espiritismo. As teorias francesas são muito aceitas no Brasil; ao passo que as inglesas e norte-americanas são quase desconhecidas. (Reformador, 15 abril 1899: 1, grifo nosso)

Ora visto como doutrina inimiga, ora como exemplo de práticas superadas do sobrenaturalismo, para a nova linha de pensamento do *Reformador*, o ocultismo e seus congêneres aparecem sempre como adversários e representantes de práticas arcaicas e equivocadas, não condizentes com a ciência espírita, na perspectiva de um Espiritismo que a direção do presidente da FEB, Bezerra de Menezes, estava a lhe impedir, como religião cristã “amparada pela ciência”.

Considerações finais

O presente trabalho se propôs a levantar uma questão até então inédita na historiografia do Espiritismo brasileiro, assim como no amplo quadro das pesquisas sobre essa temática desenvolvida, reconheça-se, pioneiramente na sociologia e na antropologia. No entanto, não houvera sido despertado o interesse pela pesquisa do esoterismo nas vertentes ocultista e teosofista Brasil do século XIX e, menos ainda, suas relações com os primeiros agrupamentos espíritas brasileiros.

A oportunidade desse trabalho possibilitou não apenas vislumbrar as características e mudanças nas relações entre espíritas e grupos ocultistas-teosofistas, como também de levantar o caráter das relações da maçonaria brasileira com o Espiritismo, haja vista ser esta considerada por alguns como o modelo mais acabado de esoterismo ocidental, tendo sido inspiração fundamental para diversos caminhos modernos do esoterismo, a começar pela Sociedade Teosófica. E é significativo o fato de os maçons brasileiros terem mantido

relações de grande solidariedade e adesão na difusão do Espiritismo e nas lutas comuns contra o clero católico.

Contudo, embora a maçonaria fosse a única instituição esotérica no Brasil, grosso modo, até o final do século XIX, ela não se tornaria um motor da difusão explícita do esoterismo e movimentos ocultistas no Brasil —resguardados os casos individuais—, pois voltara-se, de modo determinante, para o pragmatismo político e os usos da sociabilidade masculina para a consolidação do modelo político liberal e elitista no Brasil do oitocentos.

Nesse sentido, as relações com o esoterismo e o ocultismo deram-se, majoritariamente pelas mãos dos espíritas —ou de espíritas-maçons—, em suas redes espiritualistas mundiais, nos grandes confrontos com o materialismo e o clericalismo católico, como constatado nas matérias do *Reformador*, desde sua fundação em 1883. E esse modelo de alianças, captado através das matérias publicadas no órgão oficial da FEB, sofreria reveses na forma de ataques e desqualificações à medida que o próprio Espiritismo no Brasil, em par com o embate insolúvel entre o agrupamento dito científico e o dito místico, de um lado, e os esforços para se defenderem das perseguições policiais operadas através do Código Penal de 1890, se encaminharia para consolidar-se como doutrina religiosa, novel religião cristã, com largo acento caritativo, assistencial e evangelizador, embora nunca unânime nem livre de crises e oposições, com se veria no século XX.

Referências

- Abreu, C. (1991). *Bezerra de Menezes - Subsídios para a História do Espiritismo no Brasil até o ano de 1895*. FEESP.
- Araia, E. (1996). *Espiritismo. Doutrina de fé e ciência*. Ática.
- Aubrée, M. e Laplantine, F. (2009). *A mesa, o livro e os espíritos. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. EdUFAL.
- Balhana, C. A. de F. (1981). *Ideias em confronto*. GRAFIPAR/Secretaria de Estado da Cultura e do Esporte do Paraná.
- Barata, A. M. (1994). A Maçonaria e a Ilustração brasileira. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, núm. 1, pp. 78-99.
- Bubello, J. P. (2017). Difusión del esoterismo europeo-occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI-XX) La conformación de un 'campo esotérico' en la Argentina del siglo XX. Bubello, J. P., Chaves, J. R. y Mendonça Júnior, F. (eds.), *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*, pp. 39-96. EFFyL.
- Carvalho, J. M. (1995). *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. Companhia das Letras.
- Castellan, I. (1955). *O Espiritismo*. Difel.
- Chaves, J. R. (2013). *México heterodoxo. Diversidad religiosa em las letras del siglo XIX y comienzos del XX*. Bonilla Artigas.
- Damazio, S. F. (1994). *Da elite ao povo. Advento do Espiritismo no Rio de Janeiro*. Bertrand.
- Faivre, A. (1994). *O esoterismo*. Papirus.
- Fernandes, M. O. (2010). *Vozes do céu. Os primeiros momentos do impresso kardecista no Brasil*. Annablume.
- Giumbelli, E. (1997). *O cuidado dos mortos: Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Arquivo Nacional.
- Lantier, J. (1980). *O Espiritismo*. 70.

- Machado, U. (1997). *Os Intelectuais e o Espiritismo: de Castro Alves a Machado de Assis*. Lachâtre.
- Monteiro, E. C. (2007). *Maçonaria e Espiritismo. Encontros e desencontros*. Madras.
- Nogueira, F. H. G. (2020). *Os Espíritos assombram a metrópole. Espírita e esotéricos em São Paulo na Primeira República*. Alameda.
- Kardec, A. (2013). *O Livro dos Espíritos*. FEB.
- Ortiz, R. (1990). *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Brasiliense.
- Ribeiro, A. Jr. (2022). *A obra esquecida de Angeli Torteroli. O Espiritismo no Brasil e em Portugal*. CCDPE-ECM.
- Riffard, P. A. (1996). *O Esoterismo. O que é esoterismo? Antologia do esoterismo ocidental*. Mandarin.
- Rio, J. d. (2008). *As religiões do Rio*. Olympio.
- Schwarcz, L. (1993). *O Espetáculo das Raças*. Companhia das Letras.
- Silva, M. (2016). *Maçons, espíritas e teosofistas: afinidades eletivas e espiritualismo no Ceará do século XX*. EdUECE.
- Silva, E. (1997). *O espiritualismo no século XIX: reflexões teóricas e históricas sobre correntes culturais e religiosidade*. UNICAMP.
- Silva, E. (2001). *O ocultismo do século XIX*. UNICAMP.
- Silva, E. (2012). Entre religião e política: maçons, espíritas, anarquistas e socialistas no Brasil por meio dos jornais A Lanterna e O Livre Pensador. Isaia, A. y Manoel, I. (eds.), *Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*, pp. 87-101. UNESP.
- Diário de Notícias* (1870, dezembro 2). Folhetim: Magnetismo, sonambulismo, espiritismo e cartomancia, vol. 1, núm. 104, pp. 1-2. Rio de Janeiro. En línea: <https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/369357/per369357_1870_00104.pdf> (Consulta: 20-06-2023).
- Reformador* (1883, fevereiro 15). [Artigo inicial], vol. 1, núm. 3, p. 1. Rio de Janeiro. En línea: <<https://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&pagfis=60367>> (Consulta: 20-06-2023).

- Reformador* (1884, novembro 1). Confederação spirita internacional, vol. 2, núm. 47, p. 1. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&pagfis=53531>> (Consulta: 20-06-2023).
- Reformador* (1885, junho 1). O occultismo em Pariz, vol. 3, núm. 61, p. 2. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&pagfis=53584>> (Consulta: 20-06-2023).
- Reformador* (1885, junho 15). Um pouco de occultismo, vol. 3, núm. 62, p. 7. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&id=2257403955653&pagfis=53593>> (Consulta: 20-06-2023).
- Reformador* (1887, março 1). Occultismo, Theosophia, Esoterismo (Continuação), vol. 5, núm. 103, p. 2. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&id=2257403955653&pagfis=429>> (Consulta: 20-06-2023).
- Reformador* (1887, março 15). Svedemborg, vol. 5, núm. 104, pp. 1-2. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&id=2257403955653&pagfis=432>> (Consulta: 20-06-2023).
- Reformador* (1890, janeiro 1). Congresso Internacional Spirita e Espiritualista. Relatório do Secretario Geral, vol. 8, núm. 171, p. 2. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&id=2257403955653&pagfis=60491>> (Consulta: 20-06-2023).
- Reformador* (1890, março 15). Congresso Internacional Spirita e Espiritualista. Terceira Secção. Resumo, vol. 8, núm. 176, p. 2. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&id=2257403955653&pagfis=721>> (Consulta: 20-06-2023).
- Reformador* (1891, setembro 1). Carrie Dove, vol. 8, núm. 211, p. 2. Rio de Janeiro.
- Reformador* (1891, setembro 1). [Movimentações na Sociedade Teosófica], vol. 8, núm. 211, p. 2. Rio de Janeiro.
- Reformador* (1894, dezembro 15). Escolas do novo espiritualismo. Kabbala, vol. 12, núm. 284, p. 1. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&id=2257403955653&pagfis=1163>> (Consulta: 20-06-2023).
- Reformador* (1894, dezembro 15). Miscellanea. Ciência e religião II, vol. 12, núm. 284, p. 3. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&id=2257403955653&pagfis=1165>> (Consulta: 20-06-2023).

Reformador (1897, dezembro 15). O espiritismo em seu verdadeiro caráter, vol. 15, núm. 355, p. 1. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&id=2257403955653&pagfis=60470>> (Consulta: 20-06-2023).

Reformador (1897, dezembro 15). O espiritismo e o occultismo em 1858, vol. 15, núm. 355, p. 3. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&id=2257403955653&pagfis=60472>> (Consulta: 20-06-2023).

Reformador (1898, janeiro 1). Congresso Spirita Internacional, vol. 16, núm. 358a, p. 1. Rio de Janeiro.

Reformador (1898, janeiro 1). Comunicações sobre a existência dos elementares, vol. 16, núm. 356, p. 3. Rio de Janeiro.

Reformador (1899, abril 15). O Espiritismo no Brasil, vol. 17, núm. 387, p. 1. Rio de Janeiro. En línea: <<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=revreform&id=2257403955653&pagfis=1582>> (Consulta: 20-06-2023).

Capítulo 4

Recepción del tarot (egipcio) en América Latina durante el siglo XX

José Ricardo Chaves

Pocos objetos culturales emblemizan hoy a nivel del imaginario social (tanto culto como popular) el fenómeno esotérico como el tarot, un particular conjunto de setenta y ocho cartas de origen renacentista que, sin embargo, los propios esoteristas han tendido a desplazar más lejos en el tiempo y en la cultura, en especial al antiguo Egipto —referente de sabiduría espiritual, gnóstica y misteriosa—, llevados más por la aspiración mítica que por el rigor histórico. Sin duda, uno de los elementos que ha contribuido a tal éxito y atracción tiene que ver con su bella y enigmática iconografía; en particular, la de sus veintidós cartas principales o “arcanos mayores” (según la denominación decimonónica), que presentan una serie de figuras propias de la sociedad renacentista en la que surgió (el Emperador, la Emperatriz o el Ermitaño, entre otros), personajes y temas de la tradición cristiana (el Diablo, la Torre, el Juicio Final), situaciones universales y que por tanto afectan a todos (el Amor, la Muerte), virtudes de la tradición cultural (la Templanza, la Fuerza, la Justicia), referentes astrológicos (el Sol, la Luna, la Estrella), personajes sueltos que fortalecen el contenido numinoso (el Mago, la Sacerdotisa) o que infunden dinamismo en la serie mayor y establecen un

hilo oculto en la secuencia (el Loco/Bufón, cuya movilidad apreciamos en su asignación numérica —que puede ser cero o veintidós según los autores, esto es, principio y fin— vinculada por lo tanto al carácter cíclico y andrógino de la adjunta carta del Mundo, meta y origen).

Tarot en contexto histórico: de lo lúdico a lo esotérico

Ahora bien, esta percepción del tarot como un objeto esotérico no siempre fue así, pues en sus orígenes (al norte de Italia en la primera mitad del siglo XV, en Florencia, Ferrara o Milán, *cfr.* Nadolny, 2020: 53-70) no poseía esta marca sino otra más bien de tipo lúdico, funcionando en “una dudosa frontera entre el juego y la adivinación” (Nadolny, 2020), o como señal de estatus social (por ejemplo, con la creación de un tarot con motivo de un matrimonio aristocrático, como fue el caso del tarot más antiguo conocido y conservado, el “Visconti di Modrone”, de 1441). En esos inicios, ni siquiera se usa la palabra ‘tarot’ para referirse al conjunto de cartas, sino ‘trionfos’. Recién a principios del siglo XVI (1505) es cuando se produce la mutación de *trionfi* a *tarocchi* (Ferrara) y *taraux* (Aviñón), no en el ámbito culto sino en el popular, como lo indica el propio documento francés de 1505 —*vulgo appellatarum taraux*— por lo que ‘tarot’ sería un término lingüístico de acuñación vulgar y no tendría su origen en lenguas antiguas de pervivencia en ámbitos cultos ni en cabalísticas permutaciones de ‘ROTA’ y ‘Torah’, como tantos sibilamente han especulado.

Tras su surgimiento en el norte de Italia, el tarot se difunde y se extiende por diversos países europeos. Fue en Francia, en la década de 1650, donde se conformó de manera pionera lo que ha llegado a ser el arquetipo dominante del tarot, el de Marsella, publicado por Jean Noblet. Es la baraja más

antigua conocida y conservada de este modelo “marsellés” que eventualmente continuaría en nuevas versiones (v. g. tarot de Jean Dodal de 1701 o de Nicolás Conver de 1760) como referente fuerte, sobre todo en el campo esotérico moderno y en la Europa continental. Como bien se ha dicho, “Italy gave Tarot to the world —the cards and the game. It was France that gave us the occult interpretation of the Tarot now so widely accepted” [Italia dio el Tarot al mundo —las cartas y el juego—. Fue Francia la que nos dio la interpretación oculta del Tarot hoy tan ampliamente aceptada] (Decker, Depaulis y Dummett, 2002: 52, traducción de la editora). A partir del siglo XX, el relativo predominio marsellés es retado por el llamado tarot “Rider-Waite” (1910), Rider por la casa de impresión, Waite por su creador intelectual, que surgió en el ámbito inglés y de ahí se extendió al resto del mundo como el prototipo de tarot más popular hasta hoy. No obstante, pese a los cambios introducidos por Waite y Smith, esta modernización mantiene el arquetipo marsellés de los veintidós arcanos mayores y los cincuenta y seis menores, aunque estos últimos ilustrados con símbolos, personajes y situaciones, sobre todo las cuarenta cartas no cortesanas. Esto le dio su toque característico y parte de su éxito, pues a nivel mnemotécnico facilita la interpretación de las cartas menores.

La expresión misma de “tarot de Marsella” es más bien tardía, de 1856, y alude a un nombre colectivo de diseños interrelacionados histórica e iconográficamente. Como bien señala Kaplan:

Although many Tarot of Marseilles packs were produced in Marseilles, the deck probably did not originate there and it by no means represents the first tarot pack. The significance of the Tarot of Marseilles pack lies in the fact that French and Swiss cardmakers and,

since the midnineteenth century, many Northern Italian cardmakers, have produced packs of the Tarot of Marseilles type. (Kaplan, 1994: 183)

[Aunque muchas barajas del Tarot de Marsella se produjeron en Marsella, la baraja probablemente no se originó allí y de ninguna manera representa la primera baraja de tarot. La importancia de la baraja del Tarot de Marsella reside en el hecho de que los fabricantes de cartas franceses y suizos y, desde mediados del siglo XIX, muchos fabricantes de cartas del norte de Italia, han producido barajas del tipo Tarot de Marsella]. (traducción de la editora)

Fueron los ocultistas de la segunda mitad del XIX, con Papus a la cabeza, los que impulsaron dicha denominación. En 1930, Paul Marteau, director de la casa de cartas Grimaud, publicó el “antiguo tarot de Marsella” —en realidad, una de sus primeras versiones—, volviéndose así accesible a los tarotistas del siglo XX.

Hasta mediados del siglo XVIII los avatares, peripecias y linajes del tarot en diversos contextos culturales tenían que ver sobre todo con los juegos de mesa y alguna que otra incursión asistemática en la adivinación —sin elevados entrecruzamientos de discursos esotéricos, como cábala, alquimia y astrología, para explicar y justificar las percepciones intuitivas—, pero esto comenzó a cambiar en pleno siglo de la Ilustración, en paradójica metamorfosis cultural impulsada parcialmente por el referente del antiguo Egipto, que recorría fuerza en la alta cultura de la época, afectada de una creciente egiptomanía (*cfr.* Baltrusaitis, 1996).

Un Egipto que nunca se fue

A diferencia de otros “Orientes” que la modernidad posrenacentista iba “descubriendo”, (como China, India o Japón), Egipto tenía una presencia continua en la memoria europea desde la Antigüedad. Como bien lo ha señalado Jan Assmann:

Egipto nunca desapareció de la memoria cultural de Occidente y por eso nunca fue descubierto realmente. Siempre quedó presente en los archivos de la memoria cultural de Europa [...] La imagen de Egipto que se ha conservado en estos archivos es extremadamente ambivalente. La imagen bíblica de Egipto está marcada sobre todo por el odio y el temor. Egipto aparece allí como la casa de los esclavos, la personificación de tiranía, *hybris*, idolatría, magia. Los autores griegos presentan, por el contrario, una imagen preponderantemente positiva de la antigua cultura egipcia, una imagen dominada por la fascinación. Egipto aparece aquí como la personificación de sabiduría, devoción, ciencia y sensata conducción del Estado [...] la historia de la memoria y de la recepción de Egipto está marcada por una interacción entre estas dos imágenes ambivalentes que quedaron presentes en la historia cultural. (Assmann, 2005: 58)

Assmann señala cuatro etapas de esta recepción/percepción/construcción de Egipto en Occidente: en la primera etapa —la medieval—, que va de la Antigüedad tardía al inicio del Renacimiento, Egipto ocupa más bien un espacio marginal, pues en el centro se encuentra la Biblia con una posición adversa hacia él. La segunda etapa corresponde al Renacimiento propiamente dicho, cuando se produce una rehabilitación cultural de Egipto tras la llegada a Europa del

Corpus Hermeticum y su inmediata traducción, en el que se encontraba el tesoro común de cristianos, judíos y paganos, vía una sabiduría divina transreligiosa común a todos ellos y codificada por Hermes Trismegisto. Se conforma así, no una egiptología (no hay todavía una base histórico-lingüística-arqueológica para ello, como se hará a partir del siglo XIX), sino más bien una egiptosofía de base hermética y neoplatónica. La tercera etapa comenzaría en 1614, cuando el filólogo ginebrino Isaac Casaubon demuestra que los ensalzados textos herméticos no eran tan antiguos como se afirmaba (anteriores a Moisés) sino que provenían de los primeros siglos de nuestra era. Por supuesto, esto derribó la imagen de Hermes Trismegisto como fuente de sabiduría primigenia (quien además no había sido un personaje histórico sino un nombre colectivo para diversos autores anónimos), pero no alteró la visión egiptosófica imperante, que simplemente se modificó y se desplazó del falso Hermes a dos figuras clave para la nueva etapa: una histórica, Moisés, y otra simbólica, Isis.

En el primer caso, se genera una egiptosofía vestida en buena medida de hebraísmo, en la forma de comentarios bíblicos y eruditos. Si la magia había sido el signo del primer paradigma egiptosófico (el renacentista-hermético), el de este segundo paradigma corresponde más bien al misterio, con una consideración de la antigua religión egipcia como una “religión de misterios”, como una *religio duplex* o religión doble (*cfr.* Assmann, 2017):

en el corazón, una verdad originaria al cuidado de unos cuantos iniciados, y en la apariencia alegórica y exotérica, un politeísmo popular que solía caer en la idolatría. En los nuevos tiempos ilustrados, la figura clave ya no es el mago renacentista sino el militante del misterio, esto es, el miembro de una sociedad secreta como la francmasonería o los rosacruces, quien

actualiza en el contexto cristiano la vieja *religio duplex* y que es heredero de los antiguos iniciados egipcios: En el lugar de la revelación, ingresa la iniciación, ella es la que separa la verdad de la superstición idólatra. La iniciación libera de las confusiones de la idolatría y conduce finalmente a la visión de la verdad, de una verdad cuyo velo por cierto no ha levantado jamás ningún mortal. La visión última y suprema es el conocimiento de lo incognoscible e insondablemente oculto, el Todo-Unidad de lo divino, lo único existente a partir de sí mismo y a lo cual todo lo existente le debe su ser (Assmann, 2017: 70)

En este desplazamiento hermenéutico, Moisés, judío criado como egipcio y conocedor de sus misterios, se vuelve clave para la conexión monoteísta desde el cosmoteísmo egipcio. Por otra parte, a nivel simbólico, la Isis hermética del Renacimiento primero se seculariza en una Isis ilustrada y neoclásica que representa los secretos de la naturaleza que la razón humana puede descubrir, aunque para fines del siglo XVIII y principios del XIX, con el romanticismo, recupere parte de su carga numinosa y ante ella se experimente otra vez, y de otra forma, un estremecimiento sagrado. En palabras de Pierre Hadot:

Bajo la influencia de las representaciones de la Isis romántica y del cosmoteísmo que desarrollaron, la relación con la naturaleza se vuelve mucho más afectiva, mucho más emocional y, sobre todo, es ambivalente, hecha de terror y de maravilla, de angustia y de voluptuosidad. El desvelamiento de la estatua de Isis tiende cada vez más a perder su significación de descubrimiento de los secretos de la

naturaleza para dar lugar a la estupefacción ante el misterio. (Hadot, 2015: 357)

La cuarta etapa de la percepción de Egipto en Occidente, según Assmann, iría desde el desciframiento de los jeroglíficos hasta hoy. Gracias al trabajo de descifrado de Jean-François Champollion en 1822, mediante el estudio de la piedra de Rosetta trilingüe, lo que se produjo fue más bien un cierto desencanto con lo traducido, pues en vez de una esperada y profunda sabiduría, lo que se halló fueron más bien datos triviales relativos a lo cotidiano, lo meramente fantástico o un universo religioso lejano. La carga numinosa que Egipto portara desde el Renacimiento se evaporó entonces —a juicio de Assmann— y quien absorbió esa función metafísica y misteriosa fue más bien la India, que el orientalismo decimonónico “descubría” y que puso en el alto lugar antes reservado para Egipto. No estoy tan convencido de esta supuesta secularización de la egiptología a partir del siglo XIX —y de su conversión en egiptología— pues el hechizo de la Esfinge siguió vigente en diversos campos de la cultura del siglo XX —como en el esoterismo, la literatura, el cine, la cultura popular, la historia, la arqueología, el turismo— hasta la actualidad, cuando observamos más bien una convivencia de estas dos vertientes (la egiptológica y la egiptológica) con una tercera, la egiptomanía, propia de la sociedad globalizada de consumo y entretenimiento, que se alimenta de aquellas dos para identificar, producir y consumir mercancías “egipcias” sin mayor arraigo, contexto o profundidad, pero manteniendo vivas sus imágenes en la cultura mundial.

Inicios de la esoterización del tarot en el siglo XVIII

Se suele subrayar el surgimiento de las ideas racionalistas del siglo XVIII por el creciente movimiento ilustrado, por la conformación del discurso científico y por el inicio de la revolución industrial, pero esto es solamente una parte del proceso cultural, pues este convive con una presencia y una diversidad religiosa, mística y esotérica notables, tal como se aprecia en libros ya clásicos de autores como Auguste Viatte (*Les sources occultes du Romantisme*, 1927) y de Antoine Faivre (*L'ésotérisme au XVIIIe siècle*, 1973). En este sentido, el estudioso de la cultura debe abandonar esa visión unívoca y parcial (y por lo tanto equivocada) de ver al siglo XVIII solo como la centuria de “Las Luces” y combinar este aspecto del desarrollo occidental con su “sombra”, el pujante movimiento esotérico que crecía de forma más o menos velada (dadas las adversas condiciones políticas y religiosas del momento). Veríamos entonces que la resultante modernidad surgió y se desarrolló en una tensión dialéctica entre ambas tendencias, aun cuando la visible y dominante, cuando menos en la cultura oficial, fuera la racionalista. Con esta perspectiva, ya no se concebiría ingenuamente la secularización como una tendencia unidireccional que desplaza lo religioso a un rincón oscuro y privado de la cultura, algo que el final del siglo XX mostró que no había pasado (v. g. el resurgimiento religioso en el antiguo bloque comunista, la multiplicación a pequeña escala de toda suerte de iglesias y grupos, tanto exotéricos como esotéricos, a nivel global), sino que se plantearía una dinámica más compleja entre secularización y nuevas formas de reencantamiento, lo que Kripal (2012) ha llamado “una ‘confluencia de la secularización y sacralización’, y no una victoria final de un proceso sobre el otro” (pág. 61).

Pues bien, no solo los masones circulaban en el siglo XVIII: también estaban los (neo)rosacruces, los martinistas históricos (los de Martines de Pasqually y Louis-Claude de Saint-Martin, no los de Papus), los cabalistas, los pietistas, los partidarios de Swedenborg, los mesmeristas hacia la parte final del siglo, etcétera. Entre los propios masones, la diversidad era mucha, pese a ciertas líneas generales (ritos y constituciones), y muy pronto apareció en la masonería continental (sobre todo la alemana y la francesa) la conexión egipcia que ya estaba en el aire de la época, según vimos, tal como se aprecia en el rito “Los Arquitectos Africanos” (esto es, egipcios) de Karl Friedrich Köppen (1734-1797), con su texto *Crata Repoa* (1770), o en la “masonería egipcia” de Cagliostro (1743-1795) (*cf.* Dachez, 2012).

Aquí conviene mencionar una novela muy influyente en el siglo XVIII e incluso en el siglo XIX —*Séthos*—, del abate Jean Terrasson, publicada en 1731. Aunque la historia literaria y cultural la haya dejado prácticamente en el olvido, fue pieza clave para la conformación del mitema de la iniciación egipcia bajo la pirámide de Keops. Terrasson, filólogo clásico y escritor, sitúa su historia en el antiguo Egipto. El joven príncipe Séthos decide iniciarse en los misterios de Isis, por lo que accede a la pirámide de Keops para desembocar en una sucesión de pasillos subterráneos en los que sufre una serie de pruebas que involucran los elementos de agua, aire y fuego, además de otros requisitos, para finalmente salir victorioso y convertirse en un iniciado. La novela no concluye con esto sino que la historia del príncipe continúa en otros ámbitos con otras peripecias, pero la parte más perdurable sería esa secuencia iniciática contenida en los Libros III y IV del primer Volumen, y que tanto impactó a sus contemporáneos, incluido Mozart, quien escribió *La flauta mágica* (cuyo título original iba a ser *Los secretos egipcios*) bajo el influjo de Séthos, como lo ha analizado en detalle Assmann (2006),

señalando que aunque “La flauta mágica no transcurre en absoluto en el antiguo Egipto histórico [...] constituye el apogeo de la fascinación por Egipto característico de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX” (pág. 79). Assmann se pregunta:

¿Qué sigue siendo egipcio en esta ópera cuando su escenario lo hemos desplazado a un espacio y un tiempo indeterminados? [...] Egipcios son, o en todo caso se entienden como egipcios, los ‘misterios de Isis’, y es precisamente la posibilidad de transferirlos más o menos a voluntad de su contexto histórico original a otros espacio y tiempo lo que hace tan fascinante lo egipcio (Assmann, 2006: 79)

De este modo, *Séthos* se convirtió en la primera de una larga serie de novelas sobre sociedades secretas (*cfr.* Assmann, 2017: 111-121), en la que un Egipto subterráneo, pleno de cavernas y corredores misteriosos bajo las pirámides y la Esfinge, sirve como marco iniciático, algo que luego fue retomado por masones “egipcianos” como Köppen, Alexandre Lenoir o Marconis de Nègre, o bien, escritores interesados en lo esotérico, como Gérard de Nerval en su *Voyage en Orient* (1851) o Paul Christian en su *Histoire de la magie* (1870).

De cómo el tarot se egipcianizó o de cómo Egipto se tarotizó

Con tal entusiasmo europeo por Egipto en las altas esferas culturales, intelectuales y esotéricas, no tardaría en conjugarse este imaginario con el del tarot, y esta labor inicialmente estuvo a cargo de un sabio, masón y pastor protestante llamado Antoine Court de Gébelin (1725-1784), quien en el Tomo VIII de su magna obra, *Le monde primitif*, publicado en

1781, dedicaba todo un ensayo al tarot y le daba una novedosa interpretación que iniciaría una nueva época al respecto. Empezaba así:

Si l'on entendoit annoncer qu'il existe encore de nos jours un Ouvrage des anciens Egyptiens, un de leurs Livres échappé aux flammes qui dévorèrent leurs superbes Bibliothèques, & qui contient leur doctrine la plus pure sur des objets intéressants, chacun feroit, sans doute, empressé de connoître un Livre aussi précieux, aussi extraordinaire. Si on ajoûtoit que ce Livre est très-répandu dans une grande partie de l'Europe, que depuis nombre de siècles il y eut entre les mains de tout le monde, la surprise iroit certainement en croissant [...] Le fait est cependant très-vrai: ce Livre Egyptien, seul reflet de leurs superbes Bibliothèques, existe de nos jours: il est même si commun, qu'aucun Savant n'a daigné s'en occuper; personne avant nous n'ayant jamais soupçonné son illustre origine. Ce Livre est composé de LXXVII feuilles ou tableaux, même de LXXVIII [...] ce Livre est en un mot le Jeu de Tarots, jeu inconnu, il est vrai, à Paris, mais très-connu en Italie, en Allemagne, même en Provence, & aussi bizarre par les figures qu'offre chacune de ses cartes, que par leur multitude. (Court de Gébeline, [1781] 1983: 83)

[Si supiéramos que todavía existe hoy una Obra de los antiguos Egipcios, uno de sus libros que escapó de las llamas que devoraron sus magníficas bibliotecas, y que contiene su doctrina más pura sobre temas interesantes, todo el mundo estaría, sin duda, ansioso por conocer un Libro tan precioso, tan extraordinario. Si añadimos que este Libro está muy difundido en gran parte de Europa, que desde hace muchos siglos está en

manos de todos, la sorpresa seguramente aumentaría [...] El hecho es, sin embargo, muy cierto: este Libro Egipcio, el único reflejo de sus magníficas bibliotecas, existe hoy: es incluso tan común que ningún erudito se ha dignado ocuparse de ello; nadie antes que nosotros había sospechado jamás su ilustre origen. Este Libro está compuesto de hojas o tablas LXXVII, incluso de LXXVIII [...] este Libro es en una palabra el Juego del Tarot, un juego desconocido, es cierto, en París, pero muy conocido en Italia, en Alemania, incluso en Provenza, y tan extraño por las figuras que ofrece cada una de sus cartas, como por su multitud]. (traducción de la editora)

Después de este comienzo que buscaba despertar el interés de sus lectores, Court de Gébelin da más datos al respecto y describe las diferentes cartas, para finalmente indicar la manera de jugar con la baraja, un juego que, sin descuidar los aspectos lúdicos y mundanos, está cargado además de elementos cultos antiguos y modernos, egipcios y europeos. El sabio francés “descubre” simbolismo egipcio en algunas cartas, como Osiris en La Carroza, Tifón en El Diablo o Isis en La Estrella, aparte de que sugiere una relación entre estas cartas y las letras hebreas, una correspondencia que se volvería fundamental eventualmente en el discurso esotérico sobre el tarot, a partir de Éliphas Lévi.

Tras la estela de Court de Gébelin, vendrían nuevos nombres a fortalecer la conexión egipcia del tarot, siendo el primero entre estos Jean-Baptiste Alliette (1738-1791), mejor conocido como Etteilla, que se convirtió en el primer cartomántico de amplia fama y que creó sus propias barajas, no siempre fieles al modelo marsellés del tarot, y por las cuales popularizó su supuesta conexión egipcia. En cierta forma,

los trabajos de ambos autores se complementan, pues, como bien se ha señalado:

It seems unlikely that, but for Court de Gébelin, Etteilla would ever have thought of the Tarot pack as the 'Book of Thoth' or of using it for divination, let alone as the basis for elaborate occult theories. Conversely, had it not been for Etteilla, Court de Gébelin's speculations about the Tarot would most likely have been forgotten, buried in the eighth large tome of his unfinished treatise on the supposed ancient civilization. (Decker, Depaulis y Dummet, 2002: 166)

[Parece poco probable que, de no haber sido por Court de Gébelin, Etteilla hubiera pensado alguna vez en la baraja del Tarot como el 'Libro de Thoth' o en usarlo para la adivinación, y mucho menos como base para elaboradas teorías ocultas. Por el contrario, si no hubiera sido por Etteilla, las especulaciones de Court de Gébelin sobre el Tarot probablemente habrían sido olvidadas, enterradas en el octavo gran tomo de su tratado inacabado sobre la supuesta civilización antigua]. (traducción de la editora)

El siguiente nombre clave en esta cadena "tarótica" es el de Alphonse-Louis Constant (1810-1875), mejor conocido por su *nom de plume* Éliphas Lévi, figura medular del esoterismo francés del siglo XIX y quien escribió una obra ya clásica de la bibliografía ocultista: *Dogme et Rituel de la Haute Magie*, dos Tomos que vendrían a ser una síntesis de las perspectivas ocultas del momento, el primero publicado en 1854, el segundo en 1856, y que más adelante se unificarían en un solo título. Pese a la diversidad de temas abordados (simbolismo, cábala, magia, magnetismo, adivinación, ritual), parte de una

hipótesis unitaria, la existencia de una antigua doctrina común a las antiguas culturas:

A través del velo de todas las alegorías hieráticas y místicas de los antiguos dogmas, a través de las tinieblas y de las bizarras pruebas de todas las iniciaciones, bajo el sello de todas las escrituras sagradas, en las ruinas de Nínive o de Tebas, sobre las carcomidas piedras de los antiguos templos y sobre la ennegrecida faz de las esfinges de Asiria o de Egipto, en las monstruosas o maravillosas pinturas que traducen para los creyentes las páginas sagradas de los Vedas, en los extraños emblemas de nuestros antiguos libros de alquimia, en las ceremonias de recepción practicadas por todas las sociedades secretas, se encuentran las huellas de una misma doctrina y en todas partes, cuidadosamente oculta. (Lévi, [1854] 1975: 9)

Correspondiendo a esta *prisca theologia*, hay un libro que “aunque sea hasta cierto punto popular y se le encuentre por todas partes, es el más oculto y el más desconocido de todos, porque contiene la clave de todos los demás” (Lévi, [1854] 1975: 10):

[dicho libro] jamás ha sido traducido, y está escrito totalmente en caracteres primitivos y en páginas sueltas como las tabletas de los antiguos. Un distinguido sabio [Court de Gébelin] ha revelado su existencia [...]; otro sabio [Etteilla], pero de un espíritu más fantástico que juicioso, se ha pasado treinta años estudiándolo, sin comprender nada más que su indiscutible importancia. Se trata, en efecto, de una obra monumental y singular, sencilla y fuerte como la arquitectura de las pirámides, y duradera, por consiguiente, como ellas;

libro que resume todas las ciencias y cuyas infinitas combinaciones pueden resolver todos los problemas (Lévi, [1854] 1975: 11)

Conforme se continúe la lectura, el lector sabrá que dicho libro es el tarot, “clavícula universal”, que “se encuentra en las hojas que hemos señalado y creemos son obra de Hermes” (Lévi, [1854] 1975: 16). Pese a estas y otras referencias a Egipto en el tarot, Lévi va a reforzar sobre todo su conexión judía y específicamente cabalística, estableciendo una correspondencia entre sus veintidós cartas mayores y las veintidós letras del alfabeto hebreo. De hecho, en concordancia, cada uno de los dos Tomos del libro está conformado por veintidós Capítulos. No será hasta el último Capítulo del segundo Tomo cuando el autor aborde de manera más consistente los simbolismos y correspondencias del tarot. De esta manera sistemática, el tarot fue incorporado a las tradiciones esotéricas europeas, en especial la cábala y el hermetismo, y a partir de entonces este proceso se fue refinando en una suerte de alquimia iconográfica y doctrinal.

Paul Christian o el Jámblico del tarot

Si bien el aporte de Lévi fue crucial en esta esoterización del tarot, no fue el único en ese tiempo. Otro nombre importante por esos años fue el del escritor y bibliotecario Jean-Baptiste Pitois, mejor conocido por su nombre literario Paul Christian.

Se asoció con uno de los escritores líderes del romanticismo francés, Charles Nodier, de quien absorbería su interés en los temas de lo oculto, además de su amistad con el propio Éliphas Lévi. Cuando Nodier pasó a dirigir la Bibliothèque de l’Arsenal, Christian estuvo a su lado y tuvo acceso a valiosos y raros materiales, algunos de ellos provenientes de las

arrasadas bibliotecas en tiempos de la revolución. Aparte de sus libros de tipo histórico, se le recuerda por una novela de contenido astrológico, *L'homme rouge des Tuileries* (1863) y sobre todo por su *Histoire de la magie du monde surnaturel et de la fatalité à travers les temps et les peuples* (1870), en cuyo segundo Libro se refiere al “misterio de las pirámides” y en el que retoma la descripción de la iniciación egipcia subterránea imaginada por Terrasson, pero le añade un componente nuevo y fundamental: en el recorrido que hace el aspirante a iniciado este debe pasar por una larga galería en la que se aprecian veintidós pinturas o “arcanos”, que son explicados por el maestro “pastóforo” (un grado iniciático, término tomado del *Crata Repoa* de Köppen) quien le indica:

La Science de la Volonté, principe de toute Sagesse et source de toute Puissance, est contenue en vingt-deux *Arcanes* ou hiéroglyphes symboliques, dont chaque attribut voile un sens, et dont l'ensemble compose une *Doctrine absolue*, qui se résume dans la mémoire par sa correspondance avec les Lettres de la Langue sacrée et avec les Nombres qui se lient à ces Lettres. Chaque *Lettre* et chaque *Nombre*, quand le regard les contemple ou que la parole les profère, exprime une réalité du *Monde divin*, du *Monde intellectuel* et du *Monde physique*. Chaque *arcane*, rendu visible et tangible par une de ces peintures, est la formule d'une loi de l'activité humaine dans son rapport avec les forces spirituelles et les forces matérielles dont la combinaison produit les phénomènes de la vie. (Christian, 1870: 113)

[La Ciencia de la Voluntad, principio de toda Sabiduría y fuente de todo Poder, está contenida en veintidós Arcanos o jeroglíficos simbólicos, cada atributo de los cuales vela un significado y en conjunto componen una Doctrina absoluta, que se resume en el memoria

por su correspondencia con las Letras de la Lengua Sagrada y con los Números que están vinculados a estas Letras. Cada Letra y cada Número, cuando la mirada los contempla o la palabra los pronuncia, expresa una realidad del Mundo divino, del Mundo Intelectual y del Mundo Físico. Cada arcano, hecho visible y tangible por una de estas pinturas, es la fórmula de una ley de la actividad humana en su relación con las fuerzas espirituales y las fuerzas materiales cuya combinación produce los fenómenos de la vida]. (traducción de la editora)

A continuación, el pastóforo procede a explicar cada uno de los veintidós arcanos, tras otorgarles sus correspondientes letras y números, para posteriormente abrir una puerta al final de la galería que da acceso a otra parte del enorme recinto. Se observa aquí una confluencia del relato original del *Séthos* de Terrasson, del *Crata Repoa* de Köppen, extendidos ahora para incluir un pasaje con los veintidós arcanos (de paso se acuña este término para las cartas mayores). El tarot queda de esta forma totalmente subsumido en la egiptosofía esotérica de la época.

Esta secuencia del héroe iniciado en la galería de los tarots, producto de la imaginación de Christian, fue retomada por autores posteriores, como el francés Edouard Schuré en su libro *Les grands initiés: Esquisse de l'histoire secrète des religions* (1889) y el alemán Woldemar von Uxkull, quien publicó su propio libro sobre el tarot en 1922, con una segunda edición en 1931, pero esta vez:

the book contained 22 drawings in the text by an artist from Innsbruck, Leo Sebastian Humer, corresponding to the Tarot trumps but supposedly reconstructing the cycle of paintings in the initiatory temple

at Memphis. [...] This idea was borrowed from Paul Christian's *Histoire de la magie* of 1870; but Uxkull has greatly elaborated it. (Decker y Dummett, 2002: 191)
[el libro contenía 22 dibujos en el texto de un artista de Innsbruck, Leo Sebastian Humer, correspondientes a los triunfos del Tarot pero supuestamente reconstruyendo el ciclo de pinturas en el templo iniciático de Memphis. [...] Esta idea fue tomada prestada de la *Historia de la Magia* de Paul Christian de 1870; pero Uxkull lo ha elaborado mucho]. (traducción de la editora)

El texto de Uxkull fue retomado más adelante por un autor anónimo en un libro publicado en Ámsterdam en 1981 y traducido al inglés en 1988 y al español en 1990 con el título *Misterios egipcios. El relato de una iniciación*, quien en el prefacio lo atribuye a Jámblico, en su origen, y luego a Paul Christian, quien lo habría traducido al francés gracias a su hallazgo en la Biblioteca del Arsenal.

Sin embargo, la lectura crítica lleva al conocedor de Jámblico a darse cuenta de que el supuesto texto en disputa (cuyo original brilla por su ausencia) nada tiene que ver (en estilo, en profundidad, en perspectiva cultural, en tópicos intelectuales) con lo escrito por el filósofo neoplatónico más allá de la temática egipcia, y, por otra parte, como bien lo indican Decker y Dummett (2002), el texto holandés es un plagio del libro de Uxkull, quien había tomado y acrecentado la secuencia de Christian, y este último a su vez se había remontado a la novela de Terrasson. Cosas veredes en este laberinto del tarot, cómplice lector, y para no perecer en él de fantasía desbordada, solo queda seguir el hilo esclarecedor de una Ariadna historiadora y filóloga...

Una vuelta de tuerca más, ahora iconográfica

Tras la muerte de Éliphas Lévi en 1875, creció el movimiento esotérico en Francia, que muy pronto tuvo en Gérard Encausse, alias Papus (1865-1916), a una de sus principales figuras. A diferencia de Lévi, su admirado antecesor de temple más solitario, con Papus se fortaleció el trabajo esotérico en órdenes y grupos de variados linajes e intereses, entre los que se pueden identificar: cabalísticos, neorrosacruces, neognósticos, masónicos, astrológicos, herméticos, neomartinistas, entre otros.

Uno de los asuntos más frecuentes en estas redes esotéricas del fin de siglo francés fue por supuesto el tarot, en el que destacaron junto con Papus, aunque nunca como él en cuanto a fama, Stanislas de Guaita y Oswald Wirth, quien desconfiaba de la conexión egipcia del tarot promovida por Etteilla, Court de Gébelin y Paul Christian. En 1889, Wirth publicó su propia baraja de tarot a partir del modelo marsellés, sin acotaciones egipcias.

En ese mismo año, Papus (1889) publicó su más conocida obra al respecto, *Le Tarot des Bohémiens*, una elaboración sistemática del tarot que, sobre la base de lo expuesto por Lévi, va mucho más allá y anexiona otros saberes con detalle, en especial la astrología. Va ilustrada con cartas del tarot marsellés, incluidas las versiones de O. Wirth. Si bien mantiene la teoría del origen egipcio de las cartas, esto aparece muy diluido. Veinte años después Papus (1909) publicó un segundo libro sobre el tema, *Le Tarot divinatoire*, que, como indica su título, tiene un propósito más marcadamente cartomántico, adivinatorio. Para entonces, ya no utiliza el modelo marsellés sino uno propio, de impronta egipcia aunque modernizada, y ya no se ocupa solo de los arcanos mayores sino también de los menores, los que a su juicio hay que tener en cuenta para una adecuada adivinación. Incluye correspondencias numéricas y letras de los alfabetos francés, hebreo, sánscrito

y egipcio. A falta de pericia personal, la elaboración gráfica del tarot la encargó al dibujante Gabriel Goulinat, “según los documentos egipcios y los trabajos personales de Éliphas Lévi” (Papus, [1909] 2006: 203). Surgió así el llamado tarot de inspiración egipcia de Papus. ¿Qué pasó para que nuestro autor pasara de la base iconográfica marsellesa de su primer libro a la egipcia del segundo?

Lo que ocurrió fue que, en 1896, R. Falconnier había publicado el libro *Les XXII lames hermétiques du Tarot divinatoire*, que contiene ilustraciones solo de los arcanos mayores, con un diseño ya no europeo sino egipcio, con lo que se convirtió en el primer tarot “egipcio” en iconografía, aunque respete la secuencia y contenidos de los arcanos tradicionales. Tras reconocer que “dernièrement en 1889 Stanislas de Guaita et Wirth en ont donné une édition kabbalistique exacte, et Papus a écrit sur ce sujet un important ouvrage” [Recientemente, en 1889, Stanislas de Guaita y Wirth dieron una edición cabalística exacta, y Papus escribió una obra importante sobre este tema], Falconnier señala:

j'ai donc essayé [...] de reconstituer le Tarot primitif d'Hermès, au point de vue expérimentale et archaïque autant que me l'ont permis mes recherches personnelles dans les textes anciens, les documents archéologiques pris sur place et traduits par un Egyptologue de mes amis, et grâce au talent de M. Maurice Wegener, qui a dessiné les lames d'après mes indications (Falconnier, 1896: 8)

[Por tanto, intenté [...] reconstruir el Tarot primitivo de Hermes, desde un punto de vista experimental y arcaico, tanto como me lo permitió mi investigación personal en textos antiguos, documentos arqueológicos tomados in situ y traducidos por un egiptólogo y mis amigos. gracias al talento del señor Maurice

Wegener, quien diseñó los arcanos según mis instrucciones]. (traducción de la editora)

Al final del libro, Falconnier agrega una nota en la que señala:

J'ai reconstitué ces 22 lames d'après les monuments découverts par Mariette-Bey, Champollion, Hereen, Maspero, etc., les caracteres cunéiformes Assyro-Chaldéens (musées du Louvre, de Boulogne-sur-Mer, du British Museum de Londres, du Hof-Muséén de Vienne) et d'après les textes des papyrus anciens (Falconnier, 1896: 57)

[Reconstruí estos 22 arcanos según los monumentos descubiertos por Mariette-Bey, Champollion, Hereen, Maspero, etc., los caracteres cuneiformes asirio-caldeos (museos del Louvre, Boulogne-sur-Mer, el Museo Británico de Londres, el Hof-Muséén de Viena) y según los textos de papiros antiguos]. (traducción de la editora)

Sin duda esta propuesta de Falconnier llegó a Papus y lo llevó a generar su propio tarot “egipcio” y a responderle con un nuevo libro que tomaba su título del de Falconnier y al que le señalaba que, para la adivinación, no bastaban los veintidós arcanos mayores, sino que se requería la baraja completa.

El diseño egipcio de Falconnier no pasó inadvertido entre los esoteristas, pues al poco tiempo fue retomado y ampliado por Edgar de Valcourt-Vermont (1846-1909), quien bajo el no tan original aunque estratégico seudónimo de “Comte de Saint-Germain” publicó su libro *Practical Astrology* (1901), en el que retoma los diseños de Falconnier/Weneger y los amplía a los arcanos menores. Por supuesto, como siempre ocurre con estas recepciones de tarots previos, se introducen

cambios menores en títulos de cartas, detalles simbólicos, numeración y demás, de acuerdo con la perspectiva del receptor. Este tarot egipcio completo (es decir, de setenta y ocho cartas) sería más adelante retomado por nuevos autores, como fue el caso de Elbert Benjamine (1882-1951), de nombre esotérico C.C. Zain, fundador de la Church of Light y continuador de la influyente Hermetic Brotherhood of Luxor, cuyo solo nombre nos remite a Egipto, quien en 1918 lanzó su propio tarot siguiendo las líneas de Falconnier y de Valcourt-Vermont. Nótese que con estos avances, el tarot egipcio va más allá del ámbito francés en el que había nacido e ingresa al mundo anglosajón, sobre todo a Estados Unidos, pues aunque Valcourt-Vermont era de origen francés, escribió en inglés sus libros sobre astrología, hipnotismo y lectura de manos, e incluso fundó en 1897 la American Chirological Society.

Tarot al sur

Más al sur, el tarot también comenzaba sus primeras incursiones en el panorama cultural. Ya América Latina venía a lo largo del siglo XIX involucrándose en los circuitos esotéricos internacionales, primero con la masonería, luego con el espiritismo (a partir de los años sesenta, según los países) y luego con la teosofía, comenzando en la última década del siglo (*cfr.* Chaves, 2020). Pese a cierta cuota egipcianista presente en la teosofía (tal como se aprecia sobre todo en la primera obra de Helena Petrovna Blavatsky, *Isis Unveiled*, de 1877), esto no se tradujo en un interés sistemático por el tarot, que nunca generó mucha atención en el campo teosófico, como sí pasó por ejemplo con la astrología. Es en *The Secret Doctrine* (1888) donde Blavatsky se pronuncia de manera más directa, proponiendo no obstante un origen más nebuloso aún que Egipto:

el alfabeto de Thoth se delata confusamente en el moderno Tarot, que venden casi todas las librerías de París. No puede interpretarse correctamente sin previo estudio de su simbolismo y el preliminar de filosofía de la ciencia; razones por las cuales los muchos adivinos profesionales que en París lo utilizan, son únicamente personas que han fracasado en sus esfuerzos para leerlo, y no digamos nada en interpretarlo correctamente. El verdadero Tarot, con toda su simbología, es el de los rodillos babilónicos que se conservan en el Museo Británico y otras partes. (Blavatsky, [1888] 1991: 109)

Que en el circuito de la Sociedad Teosófica no se hubieran generado muchas especulaciones sobre el tarot no significa que en sus filas no hubiese gente interesada en ello, pero tendrían que buscar más información al respecto en otros grupos ocultistas, como la Hermetic Order of the Golden Dawn en Inglaterra, o la red esotérica de Papus en Francia. Un testimonio ilustrativo al respecto es el de la escritora guatemalteca María Cruz (1876-1915), quien circuló sobre todo en el circuito teosófico francés y desde ahí se trasladó en 1912 a Adyar, India, a la sede de la Sociedad Teosófica, donde permaneció por varios meses y desde donde viajó a otras partes de India (Bombay, Benarés, Jaipur, Cachemira). Al respecto, escribió trece cartas en francés para una amiga que, tras su inesperada muerte, fueron recogidas en forma de libro en 1916 bajo el título de *Lettres de l'Inde*. En una de ellas escribe:

Au sujet des tarots, il est inutile de consulter M. Leadbeater, qui est débordé de travail plus utile. Vous n'avez qu'à lire l'*Etude sur la Conscience*, et vous verrez que la réponse est *non*. On ne rend service que lorsqu'on annonce de bonnes choses; mais

lorsqu'il n'y en a que de mauvaises, ce qui se présente souvent, on ne peut que mentir ou désespérer les gens. Je ne veux faire ni l'un ni l'autre. Pour une personne que l'on consolera, il y en a dix qu'on désolera, car malheureusement, ne sachant rien d'avance, on ne peut pas choisir ses 'clients'. Ayant toujours été fascinée par les sciences divinatoires, je ne blâme guère ceux qui en subissent l'attraction. Mais je ne les y encouragerai pas. N'oubliez pas, d'ailleurs, que ce que l'on voit ne signifie rien en soi: c'est l'interprétation qui est tout. Une même chose a des significations bien différentes! Sans nous en rendre compte, nous pouvons si souvent être influencés dans nos interprétations par nos habitudes de pensées, par nos préoccupations coutumières! C'est même presque toujours ce qui se produit, et plus encore chez ceux qui se complaisent à développer leurs facultés psychiques. Et n'oubliez pas que le psychisme contrarie l'intuition (Cruz, 1916: 39-40)

[Sobre el tema de las cartas del tarot, es inútil consultar al señor Leadbeater, que está sobrecargado con un trabajo más útil. Solo tienes que leer el *Estudio sobre la Conciencia*, y verás que la respuesta es no. Solo hacemos servicio cuando anunciamos cosas buenas; pero cuando solo hay malos, como suele ser el caso, solo podemos mentir o desesperar a la gente. No quiero hacer ninguna de las dos. Por una persona a la que consolaríamos, hay diez a las que entristeceríamos, porque desgraciadamente, al no saber nada de antemano, no podemos elegir a nuestros 'clientes'. Como siempre me han fascinado las ciencias adivinatorias, no culpo a quienes se sienten atraídos por ellas. Pero no los alentaré a que lo hagan. No olvidemos, además, que lo que vemos no significa nada en sí mismo: es la

interpretación lo que lo es todo. ¡La misma cosa tiene significados muy diferentes! ¡Sin darnos cuenta, muchas veces podemos dejarnos influenciar en nuestras interpretaciones por nuestros hábitos de pensamiento, por nuestras preocupaciones habituales! Esto es casi siempre lo que sucede, y más aún entre quienes disfrutan desarrollando sus facultades psíquicas. Y no olvides que la psique contradice la intuición]. (traducción de la editora)

De esta cita conviene notar: la referencia a Charles W. Leadbeater, por entonces la máxima autoridad clarividente del mundo teosófico, al cual no se lo asocia mucho con un interés por el tarot, ni hay en sus abundantes escritos un texto dedicado a él; Cruz declara su larga fascinación por la adivinación, si bien no la aconseja a otros pues “lo que se ve no significa nada en sí, es la interpretación lo que es todo”, pues “una misma cosa tiene significaciones muy distintas”; aclara además que el tarot se vincula con lo psíquico (lo paranormal) y no con lo intuitivo y espiritual, lo que de alguna manera corresponde a la posición oficial de los teósofos sobre el tema, y de aquí, su aparente falta de interés.

Otros escritores latinoamericanos de la francófila órbita modernista, como Amado Nervo y Leopoldo Lugones, conocían los libros de Papus, pero el caso más notable fue el de Rubén Darío, quien lo trató personalmente y lo alaba en una de sus crónicas donde menciona el tópico del tarot:

Su tratado de ciencias ocultas, su admirable libro *Le Tarot des Bohémiens*, ‘libro que revela enteramente el sentido filosófico y científico del Tarot’, y tantas otras producciones, le han conquistado una gran autoridad. Sin reclame, sin farsas, es todo lo contrario de más de un sonoro charlatán. Sus relaciones se extienden

a todo el mundo. Es un buzo de lo desconocido, un pensador y un explorador del más allá. (Rubén Darío, citado en Chaves, 2020: 77)

Si nos movemos de los latinoamericanos en Europa a lo que pasaba en la propia región, pueden identificarse cuando menos dos vías por las que el tarot comenzaba a introducirse, en ambos casos teniendo como origen el interés francés por el tarot a partir sobre todo del trabajo de Papus.

Krumm-Heller y el tarot ario-egipcio

Con el esoterista alemán Arnold Krumm-Heller (1876-1949) se renueva y fortalece el intercambio esotérico entre Europa y América Latina. Con antecedentes de migración familiar a Chile y México, Krumm-Heller se estableció en este último hacia 1903 por casi dos décadas, donde muy pronto circuló entre los grupos masónicos, teosóficos, espiritistas y los vinculados a las corrientes de Papus. Para entonces, ya contaba con toda una experiencia al respecto en Alemania, Francia, Chile y Argentina, sobre todo con filia-ciones martinistas. En México, Krumm-Heller tuvo vínculos políticos con los gobiernos de Porfirio Díaz y Francisco I. Madero, y después de la caída de este, apoyó a Venustiano Carranza. En esas dos primeras décadas del siglo, combinó la acción política con el trabajo esotérico y con formas de medicina alternativa. En junio de 1908 participó en París del famoso congreso masónico espiritualista presidido por Papus, donde se presentaron trabajos sobre masonería, espiritismo, cristianismo esotérico, martinismo, magnetismo y demás. Ese mismo año, Papus nombró a Krumm-Heller delegado de la orden martinista para Chile, Perú y Bolivia, mientras que Theodor Reuss, fundador de la Ordo Templis

Orienti, lo nombró representante para México del Rito Antiguo y Primitivo de Memphis Misraim. Estas son apenas algunas marcas del entrecruzamiento que Krumm-Heller realiza entre grupos esotéricos latinoamericanos y europeos (en especial, de Francia, España y Alemania).

A partir de la década de 1920, Krumm-Heller funciona sobre todo desde Europa (Alemania y España), sin dejar de hacer viajes y giras por América Latina, extendiendo así los vínculos y enseñanzas de las órdenes a las que pertenece, más las de la suya propia, la Fraternitas Rosicruciana Antiqua (FRA), que se institucionaliza en Buenos Aires a finales de los años veinte y de ahí pasa a otros países de la región, como Colombia, Brasil y México, entre otros. Con este último país tuvo relaciones muy estrechas, no solo por asuntos biográficos, sino también ideológicos, pues lo veía como el “Egipto americano”, en consonancia con la visión de algunos de sus contemporáneos, algo nada extraño después de todo pues, desde el siglo XVII, jesuitas herméticos como Athanasius Kircher ya habían dicho algo sobre la afinidad entre México y Egipto sobre la base de las construcciones piramidales compartidas, con el trasfondo de una Atlántida prehistórica como puente común. Arqueólogos decimonónicos como el francés Le Plongeon y esoteristas como Blavatsky siguieron y ampliaron esas líneas de interpretación, por lo que en la bibliografía teosófica internacional (Scott-Elliot, *The Story of Atlantis*, 1896; Mario Roso de Luna, *De Sevilla a Yucatán*, 1918) y local (Manuel Amábilis en *Los atlantes de Yucatán*, 1963) se volvió un lugar común ese supuesto vínculo. Algunos intelectuales mexicanos importantes de la primera mitad del siglo XX adoptaron a la Atlántida como hipótesis para sus particulares elaboraciones, tales los casos de José Vasconcelos (*La raza cósmica*, 1925), Gerardo Murillo (Dr. Atl) (*Un grito en la Atlántida*, 1947), Antonio Médiz Bolio (*La tierra del venado y del faisán*, 1922) o el ya mencionado arquitecto

Manuel Amábilis. Debido a su posición política germanófila y antisemita, Krumm-Heller dio un giro particular a estas ideas, las “arianiza” y propone un vínculo compartido entre los pueblos del norte (arios y aztecas), y hasta el propio Egipto sufrirá tal mutación ideológica nórdica, lo que puede verse en su postulación del tarot “ario-egipcio”.

En la década de 1930, Krumm-Heller organizó una serie de cursos por correspondencia desde Alemania para sus estudiantes hispanoamericanos de la Fraternidad Rosacruz Antigua (FRA), escritos en español. Al respecto señala en su *Curso de cábala*:

En la Escuela Hermética de Papus pasamos varios años sin hacer otra cosa que estudiar. Nuestro ideal sería tener una cincuentena de alumnos en el Templo del S.S.S. para dar en él diariamente enseñanzas metódicas. Pero hoy por hoy, esto es difícilísimo. Pocos son los discípulos que pueden emprender un viaje a Alemania, y con pocos no vale la pena. No hay, pues, otro camino que nuestros Cursos, y el resultado obtenido realmente nos alienta. (Krumm-Heller, 1936: 1)

De inmediato declara su tema de estudio, la cábala, junto con su clave, el tarot, con alguna modificación: “Nuestro tema es Cábala, y dentro de él Magia Superior. Principiemos por el Tarot no como lo enseñó Papus, sino con las modificaciones que estudios ulteriores y los archivos Rosa-Cruz nos han sugerido” (Krumm-Heller, 1936: 1-2). A continuación habla sobre el origen de estos naipes:

Todos los pueblos se han valido de cuadros pintados para sintetizar su saber y así tenemos cábalas diferentes. La principal es la Cábala Aria o Nórdica y es esa que conocieron los egipcios. Los judíos al dar con ella

la modificaron o digámoslo por su nombre: la falsificaron y desgraciadamente la de Papus es también la falsificada. Él lo sospechaba pero no llegó a conocer la Nórdica. (Krumm-Heller, 1936: 2-3)

Plantea así su “Tarot Ario-Egipcio”, el “perpetuador de nuestra propia tradición occidental”, y para esto se apoya en el tarot alemán de August Frank Glahn (1865-1941), al que pone como modelo positivo frente al de Papus, al que sin embargo no abandona del todo, aunque sea como ejemplo negativo. Glahn publicó un libro sobre el tarot en 1924, con una segunda edición en 1933, acompañada esta vez por un juego de cartas diseñado por Hans Schubert. En este libro se muestra conocedor tanto de Lévi como de Papus, aunque se distancia de ellos en algunos aspectos. También se apoya en un autor alemán precursor de su trabajo, Woldemar von Uxkull (ya mencionado antes a propósito de Paul Christian), quien también había publicado su propio libro sobre tarot y lo había acompañado con ilustraciones de los veintidós arcanos mayores realizadas por el dibujante Leo Sebastien Humer “supposedly reconstructing the cycle of paintings in the initiatory temple of Memphis [...] This idea was borrowed from Paul Christian’s *Histoire de la magie* de 1870” [supuestamente reconstruyendo el ciclo de pinturas en el templo iniciático de Memphis [...] Esta idea fue tomada de la *Histoire de la magie* de 1870 de Paul Christian] (Decker y Dummett, 2002: 191, traducción de la editora). Podemos ver que Krumm-Heller, pese a sus aspiraciones arias, se mueve en la órbita de los tarots egipcios del fin de siglo francés epitomizados en el de Papus y, aunque proponga a sus estudiantes el uso del tarot de Glahn —algo difícil, dada su restringida circulación, sobre todo en América Latina—, este se apoya en la misma tradición francesa, incluso en el elaborado por Falconnier. El rasgo principal que lleva a Krumm-Heller a

ver en el de Glahn un tarot “ario” es su incorporación de las runas en los simbolismos anexos en cada carta. En lo demás, pese a sus diferencias, sigue gravitando en el sistema “semi-ta” de Falconnier y Papus, *malgré tout*.

Tarot y martinismo

Otra vía por la que el tarot se introdujo en América Latina fue por el circuito martinista, centrado por entonces en Papus, pero que incluyó también al martinismo ruso. Habría que distinguir el martinismo histórico del siglo XVIII (Martines de Pasqually, Louis Claude de Saint-Martin) del que se generó después, cuando fue retomado y reivindicado por Papus y su gente, ya en la segunda mitad del siglo XIX en Francia. Habría además una rama del martinismo original que se extendió a Rusia y que, a mediados del siglo XX fue reivindicada por Robert Ambelain, quien se dijo su continuador, pero que para la época de Papus no era tan visible. El martinismo ruso de fines del XIX y principios del XX fue sobre todo el codificado por Papus, quien incluso visitó San Petersburgo en dos ocasiones (invierno de 1899-1900 y en 1901), fue presentado al zar Alejandro, con quien tuvo relación por asuntos de la salud de su hijo. Ahí fundó una logia martinista y sus libros sobre tarot se volvieron accesibles a los rusos.

En la logia fundada por Papus estuvo el matemático y esoterista Gregory Otonovich de Mebes (1869-1930), quien se interesó enormemente en el tarot y lo enriqueció con sus conocimientos de cábala, de alquimia, de astrología y de magia. En 1911 y 1912, Mebes dio una serie de conferencias sobre tarot con mucho éxito “which followed Papus’ theory in almost everything” [que siguió la teoría de Papus en casi todo] (Mebes, 2020: 2, traducción de la editora), conferencias que

luego fueron publicadas como libro bajo el título de *Curso sobre una 'Enciclopedia del Ocultismo'*, que tuvo buena recepción. En su libro, Mebes adopta la hipótesis egipcia del tarot propia de la tradición francesa:

The course of the Encyclopedia that I publish is based upon the Tarot Major Arcana. According to tradition, the Memphis priests, predicting the fall of Egyptian civilization, concealed their knowledge in the form of a deck that is now known by name and bequeathed to the profane, knowing that through repetition such knowledge would achieve posterity.[...] There has come to us the grandiose monument of the symbolism of the Egyptian schools in which the three types of symbolic presentations [1. flowers and colours; 2. geometric figures and paintings; 3. numbers] come together in a deck, better known as the Gypsy Tarot, or Tarot of the Bohemians [...] So we will consider tarot as a scheme of the metaphysical worldview of the ancient initiates (Mebes, 2020: 12-13)

[El curso de la Enciclopedia que publico se basa en los Arcanos Mayores del Tarot. Según la tradición, los sacerdotes de Menfis, prediciendo la caída de la civilización egipcia, ocultaron sus conocimientos en forma de una baraja que ahora se conoce por su nombre y se lega a los profanos, sabiendo que a través de la repetición tales conocimientos alcanzarían la posteridad.[...] Allí nos ha llegado el grandioso monumento del simbolismo de las escuelas egipcias en el que se destacan los tres tipos de presentaciones simbólicas (1. flores y colores; 2. figuras geométricas y pinturas; 3. números) se juntan en una baraja, más conocida como Tarot Gitano, o Tarot de los Bohemios [...] Así que consideraremos el tarot como un esquema de la cosmovisión

metafísica de los antiguos iniciados]. (traducción de la editora)

A la hora de publicar su libro, Mebes lo ilustró con las imágenes del tarot de Papus. Según indica quien realizó la traducción al inglés: “Sketched variations of these images [Papus tarot] were included in the original Russian edition of G.O.M.’s Tarot Majors course” [Se incluyeron variaciones esbozadas de estas imágenes (Papus tarot) en la edición rusa original del curso Tarot Majors de G.O.M.] (Mebes, 2020: 6, traducción de la editora). Al poco tiempo, Mebes rompió con la logia martinista papusiana y fundó su propio grupo, en el cual el estudio del tarot fue parte importante del currículum formativo. El libro fue traducido al polaco en 1921 y, en 1937, ya muerto Mebes, hubo una edición en ruso en Shanghái entre los emigrados, ilustrada con una hermosa serie de arcanos con un tono azul de fondo elaborada por un artista desconocido, siguiendo la línea de Papus (McLean, 1996).

Tras la revolución, vendría la represión a los grupos esotéricos. En 1928, Mebes fue detenido y luego enviado a un gulag en una isla del Mar Blanco, donde murió en 1930, según unos, o en 1934, según otros. Con la detención de Mebes y, en general, con el clima adverso antiesotérico, vino la dispersión de algunos de sus discípulos fuera de Rusia, llegando algunos de ellos a países latinoamericanos como Brasil y Chile, desde donde se recuperaron y organizaron algunas de las enseñanzas sobrevivientes, publicadas en portugués y luego traducidas al español (recientemente también al inglés). Según señala Marta Pecher, traductora de Mebes al portugués, dice en su prefacio a *Arcanos menores del tarot*:

hacia el final de la segunda década, en Tallin, Estonia, una teósofa rusa, Catarina Sreznewska-Zelenzeff, que se preparaba para dejar Europa, para ir a vivir a Brasil,

recibió de su amiga, Nina Rudnikoff, discípula de G. O. de Mebes, un material precioso sobre los Arcanos Menores del Tarot. Nina, estando en Rusia, consiguió salvar sus notas hechas durante el estudio en la Escuela. Sabiendo que Catarina viajaba para Brasil, le entregó la enseñanza suministrada por Mebes a los [alumnos] internos de la Escuela, pidiéndole que la llevase consigo, y eventualmente, la transmitiese a 'alguien digno', a fin de que se pudiera preservar. Años después, ya en Brasil, por una 'coincidencia' muy extraña, Catarina encontró a Nadia, viuda de Gabriel Iellatchitch, otro discípulo y gran amigo de Mebes. Las dos señoras resolvieron vivir juntas. Poco tiempo después, el hermano de Nadia, Alexandre Nikitin-Nevelskoy, profundo conocedor del esoterismo y, también seguidor de la Escuela de Mebes, llegó de Chile para vivir con ambas. Reuniendo todas las notas y ayudado por las dos señoras, Alexandre estableció, en su totalidad, el curso de los Arcanos Menores del Tarot (Mebes, s/f: 7)

En cuanto al libro de Mebes sobre los arcanos mayores (el publicado en Rusia y en China), eventualmente llegaría un ejemplar a Marta Pecher, quien lo tradujo al portugués a finales del siglo pasado. Sin embargo, ese material ya circulaba en un libro publicado en 1964 por la editorial argentina Kier, especializada en esoterismo, titulado *El tarot. Curso contemporáneo de la quintaesencia del ocultismo hermético*, del autor Mouni Sadhu, seudónimo del escritor de origen polaco Mieczyslaw Demetriusz Sudowsk. El libro había sido publicado en inglés en 1962. Mouni Sadhu menciona a Mebes como una de sus fuentes:

Como base de las exposiciones utilicé, además de los trabajos de otros expositores competentes, el libro único del profesor Gregory Ossipowitch Mebes, una rectora autoridad sobre el Hermetismo en Rusia antes de 1917. En realidad, no se trataba de un libro propiamente dicho, sino más bien una serie de lecciones reproducidas en amplias hojas de papel grueso (cerca de doce por quince pulgadas), con todos los diagramas trazados por la experta mano del autor. Nunca estuvo en venta al público como un libro y solo escasos círculos iniciados de estudiantes eran lo suficientemente afortunados como para conseguir una copia. Nosotros obtuvimos el nuestro de un refugiado ruso que trajo consigo el libro en 1919, al huir de su país, caído recién en manos de los comunistas (Sadhu, [1964] 2003: 11)

Sabemos que esto no fue así: las lecciones de Mebes sobre el tarot sí se publicaron como libro, que se vendió con relativo éxito, se tradujo al polaco y se publicó una edición en China. Además, cuando se comparan los textos (la traducción de Pecher y la reciente traducción al inglés de Mebes con el texto de Mouni Sadhu), queda claro que lo que hizo el autor polaco de origen y australiano de adopción fue una apropiación total del material de Mebes, sin mayores cambios, por lo que el libro de Mebes circuló en español sin saberse quién había sido realmente su autor y bajo la autoría de otra persona.

Sobre la llegada de martinistas rusos a América Latina que conocieron sobre el tarot según Mebes, nos dice el estudioso Jorge Francisco Ferro (1990) en su libro *El martinismo tradicional*:

La filiación iniciática de los antiguos SS[servidores]
II[incógnitos] de Rusia fue traída a Sudamérica por

el coronel de la guardia zarista Nicolás Rogalev-Girs y por el profesor Sergei Veshtñakov-Sudekin quienes se radicaron en Santiago de Chile. El coronel Nicolás Rogalev había sido iniciado por Gregory Ottonovich von Mebes en 1919 y Sergei Veshtñakov por Olga Eugrafovna Nogrornaya, discípula N° 40 de von Mebes, hacia la misma época. Ambos HH [hermanos] trabajaron arduamente en el establecimiento de la Cadena de los SS [servidores] II [incógnitos] en estas latitudes. (Ferro, 1990: 33)

No es extraño, entonces, que de Chile proviniera el martinista ruso que, cuando emigra al Brasil, se puso a trabajar con las dos señoras rusas que tenían las notas del curso de Mebes sobre los arcanos menores, según el recuento de Pecher. En algunos sitios web martinistas chilenos puede leerse sobre la vida y el trabajo del coronel Rogalev, de nombre iniciático Nabusar, que llegó a Chile (después de haber vivido en Yugoslavia, Alemania y Argentina, tras dejar Rusia), donde estuvo muy activo hasta su muerte en 1972. Con respecto al libro sobre tarot de Mebes, señala el autor de la información de uno de los sitios web:

Este Curso Enciclopédico llegó a mis manos en 1971 y comencé a transcribirlo. Al poco tiempo apareció publicada la obra ‘Curso Enciclopédico del Tarot’ de Mouni Saddhu que resultó ser el mismo curso con algunas modificaciones. Nuestro primer Círculo Martinista lleva la denominación de ‘GOM’ en homenaje al Maestro G. Ottonovich [Mebes]. (Dam y Serval, 2010: párr. 2, nota 1)

Estas y otras referencias que podrían ampliarse nos indican de la presencia de martinistas rusos circulando sobre

todo en Argentina, Chile y Brasil, trabajando en organizaciones propiamente martinistas, pero también neorrosacruces y masónicas del rito egipcio de Memphis Misraim, y en las que se hacían estudios sobre tarot en la línea papusiana y mebesiana de inspiración “egipcia”. Esto llevó eventualmente a la recuperación de parte de los escritos de Mebes sobre tarot por medio de su traducción al portugués y al español, antes incluso que al inglés, pues la traducción a esta lengua se ha dado recién hace muy pocos años.

El tarot egipcio de Iglesias Janeiro

Todos estos abordajes dispersos y sus entrecruzamientos eventuales —entre Krumm-Heller y sus seguidores, la gente de Papus en sus distintas variantes, los inmigrantes rusos y alemanes de gustos esotéricos, sus equivalentes latinoamericanos que viajaban a Europa y que se ponían al día con las novedades ocultistas— recién va a cuajar en el surgimiento de un tarot de alto impacto en el área hacia mediados de siglo XX y que todavía mantiene su fuerza, compitiendo incluso con otros tarots equivalentes de tipo egipcio de países como Italia y España y que ha sido publicado ahora por empresas norteamericanas y europeas. Me refiero al tarot egipcio de Iglesias Janeiro, mejor conocido como “tarot egipcio Kier”, por la editorial argentina que lo sacó en sus inicios en la década de 1950 (pero no en su origen a finales de los años cuarenta).

Jesús Iglesias Janeiro (1893-1968) fue un español nacido en Galicia interesado en los asuntos esotéricos —sobre todo de veta numerológica y “cabalística”— y de mejoramiento personal, que en 1937 salió de España por motivos políticos, dado el contexto de guerra civil. Por un tiempo vivió en Nueva York, donde trabajó como periodista. Posteriormente

se trasladó a Argentina, donde se estableció con su familia, a la que en 1953 envió a España, si bien él continuó en el país sudamericano hasta su muerte en 1968. Aquí se vinculó con la editorial Kier, que publicó sus obras más importantes, algunas de las cuales ya habían aparecido previamente y que Kier retomó. Las más importantes para efectos del tema del tarot son, por orden de aparición, *La consciencia de los números* (tercera edición en 1944), *La cábala de predicción* (1947) y *La arcana de los números* (1948). El primer título probablemente sea de la segunda mitad de la década de 1930, pues es mencionado y criticado por Krumm-Heller en su *Curso sobre cábala*, que es de 1936. Para entonces todavía Iglesias no ha creado su propio tarot, aunque sí toma en cuenta el tema, sobre todo en el Capítulo 4. No habla de tarot sino que usa la expresión de “Arcana” para el conjunto. El libro aparece ilustrado por algunas cartas del tarot inglés de Rider-Waite (que pudo haber conocido en Nueva York) y del tarot francés de Falconnier, al que pudo haber tenido acceso directamente o por el libro *Practical Astrology*, de Valcourt-Vermont, que circulaba en Estados Unidos por el tiempo en que Iglesias vivió allí, o por el tarot de C. C. Zain, que lo había retomado para su escuela esotérica, de los que Iglesias pudo tomar la idea de, respetando los veintidós arcanos mayores, continuar la serie hasta setenta y ocho, con modificación de los arcanos menores haciéndolos más figurativos, a la manera del tarot Rider-Waite, aunque en otra línea argumentativa.

Viene luego el título más importante para el tema del tarot, *La Cábala de predicción*, cuyo depósito de ley es de 1947, y fue publicado por la editorial Tarot (el ejemplar que poseo no da información sobre fecha de publicación ni la ciudad o país, sí del año del depósito de ley, y fue adquirido por mí en una librería de viejo en la ciudad de México). Aquí ya está completamente elaborado el tarot egipcio, distribuidas sus cartas a lo largo del texto, pero sin estar impresas en blanco y negro

en hojas de cartón al final del libro, para ser recortadas y usadas como baraja, como ocurrirá en la edición de 1959 de la editorial Superación, de Buenos Aires. Se señala una primera edición de Kier en 1955, con la misma portada de editorial Superación.

El último título significativo es *La Arcana de los Números*, de 1948, publicado por Kier. En los Capítulos donde Iglesias aborda el tarot, al que sigue sin nombrar como tal sino como “arcanos egipcios” o “arcanos de Thoth”, las ilustraciones corresponden a su tarot de *La Cábala de predicción*, e incluso remite a este libro para ampliar sobre ciertos puntos que en el nuevo título ya no quiere tratar.

En sus libros, Iglesias Janeiro (1959) acepta el origen egipcio del tarot, “síntesis de cuanto la humanidad como especie ha podido conocer o intuir” (pág. 307), que sería anterior tanto al *Libro Egipcio de los Muertos* como a la cábala judía (pág. 308). La novedad del tarot de Iglesias es que modifica la estructura tradicional de veintidós arcanos mayores, dieciséis cartas cortesanas y cuarenta numerales (del as al diez por cada uno de los cuatro palos) y establece una secuencia continua del uno al setenta y ocho en la que, acabada la subsecuencia de los veintidós arcanos tradicionales, se sigue del veintitrés al setenta y ocho sin diferencias jerárquicas o estructurales, con cartas de trazo egipcio que aluden a personajes (El Labrador, La Tejedora, El Argonauta, etcétera), estados anímicos (Desasosiego, Resentimiento, Soledad, etcétera) o situaciones (La Iniciación, Peregrinaje, etcétera). Por una parte, torna más figurativos todos los arcanos menores (como ya lo había hecho el tarot Rider-Waite, aunque Iglesias Janeiro lo hace a la egipcia), pero no respeta las diferencias internas entre cartas cortesanas y numerales sino que las diluye o, si se quiere, las iguala, las “democratiza”, con lo que prácticamente se vuelven tan importantes como los arcanos mayores, apenas sus aspectos más concretos, algo

importante para Iglesias Janeiro, dada su perspectiva práctica de la adivinación. Según señala el autor:

aunque todos los Arcanos poseen los mismos 10 elementos [grafía, deidad, fonograma místico, fonograma egipcio, fonograma hebreo, signo astral, valor numérico, plano de inspiración, plano de modelación, plano de manifestación] que los convierten en compendios de cierto saber, los *Menores*, si bien vinculados a determinados *pasos iniciáticos* cual lo están los demás, representan más bien los elementos diferenciados a través de los cuales los principios universales asociados a los *Mayores* actúan en el mundo físico, motivo por el cual, teniendo el mismo simbolismo y trascendencia, se les asigna menor importancia doctrinaria y mayor aplicativa. Estando dedicado este libro con preferencia a lo segundo, vamos a reducir lo concerniente a lo primero, y considerándolos únicamente por el valor que tienen como claves de predicción, concentrar en este aspecto todo nuestro interés (Iglesias Janeiro, 1959: 319)

Esta singularidad del tarot de Iglesias Janeiro, que para nada disminuye su caudal esotérico (numerológico, cabalístico, astrológico, etcétera), no ha sido bien atendido y lo distingue de posteriores tarots egipcios, tanto europeos como norteamericanos, que mantienen la diferencia de los arcanos menores entre cartas cortesanas y numerales, así como el carácter de figuración emblemática pero no situacional de estas últimas.

Después del tarot egipcio de Iglesias Janeiro

El tarot de Iglesias Janeiro funcionó como una primera síntesis en América Latina de las diversas corrientes egipcianizantes de tarot ya mencionadas y que ha tenido mucho éxito hasta hoy, incluida su internacionalización (hacia Europa y Estados Unidos). Comenzó a fraguarse a finales de los años treinta y quedó listo en la década de 1940, y aunque Iglesias Janeiro sufrió la crítica de Krumm-Heller (Lección IX de su *Curso sobre cábala*), su “arcana” terminó por cuajar, se imprimió y fue aceptada. De hecho, la siguiente generación esotérica de mediados de siglo, como la representada por el colombiano Samael Aun Weor (1917-1977) y su movimiento (neo)gnóstico, adoptó dicho mazo para su trabajo de tarot y cábala, y dado el éxito de este en América Latina, contribuyó a la expansión del tarot de Iglesias Janeiro, aparte del hecho de que la editorial Kier lo publicó como baraja independiente, tras agregarle color, con lo cual se volvió un mazo atractivo para muchos. Una recepción parecida tuvo este tarot en el escritor mexicano de asuntos esotéricos Rodolfo Benavides (1907-1998), que desde su libro *Levantando la cortina* (1956) obtuvo un gran reconocimiento de público, al grado de volverse un escritor *best-seller* cuyo éxito fue creciendo a lo largo de las dos siguientes décadas. En 1970, publicó *El tarot profético y la gran pirámide*, en donde elabora de manera amplia sobre el tema, y en 1982 su continuación práctica, *Tarot o baraja egipcia*, libro en el que, de parecida manera a lo que había hecho Iglesias Janeiro, agregó al final del libro cartas del tarot egipcio en papel grueso para ser recortadas y utilizadas por los lectores.

Para este momento, segunda mitad del siglo XX, las circunstancias culturales estaban cambiando, con plena irrupción hippie y de la *new age* provenientes de Estados Unidos, que comenzaban a conformar una cultura esotérica popular

y masiva, que incluía al tarot, sobre todo en sus versiones anglosajonas (como la de Rider-Waite o la de A. Crowley) o, desde Europa, la del tradicional tarot marsellés, ahora sí esoterizado, como va a ocurrir con las elaboraciones que sobre él ha hecho el chileno avecindado en París Alejandro Jodorowski en la actualidad. Desde entonces, la creciente presencia del tarot en los diferentes espacios y medios latinoamericanos en sus variantes *newagers* y posmodernas podría hacer pensar a algunos que “the esoteric Tarot spread among Latin Americans only after the Second World War” [El Tarot esotérico se difundió entre los latinoamericanos solo después de la Segunda Guerra Mundial] (Decker y Dummett, 2002: 228, traducción de la editora), pero hemos visto que esto no fue así, sino que, desde cuando menos la segunda década del siglo, con el establecimiento de una institucionalidad compartida entre América Latina y Europa a partir de figuras como las de Krumm-Heller y la red de instituciones de Papus, así como por la inmigración europea acentuada por los conflictos políticos (revoluciones, guerra civil, guerras mundiales), se comenzó a extender poco a poco el interés por el tarot como un instrumento de conocimiento esotérico, como una “catedral de bolsillo” (Costa, 2023: 7), como bien dice metafóricamente Jodorowski, esto es, como una clavícula sintética de doctrinas esotéricas en imágenes, a la manera de las catedrales góticas, que codificaban conocimientos alquímicos y herméticos en arquitectura y vitrales, según el entender del misterioso Fulcanelli.

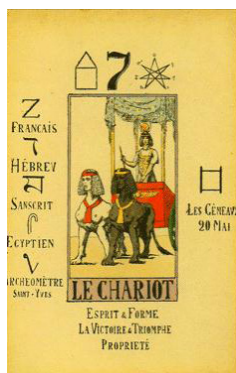
De caballos a esfinges: mutaciones de la carta VII, El Carro



Tarot de Marsella Siglo XVII



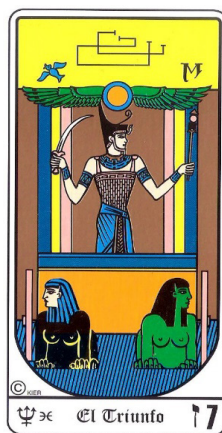
Tarot de Eliphas Lévi 1854



Tarot Papus 1909



Tarot Falconnier 1896



Tarot Iglesias Janeiro (Kier) 1947

Bibliografía

- Amábilis, M. (1963). *Los atlantes de Yucatán*. Orión.
- André, M. y Beaufils, C. (1995). *Papus biographie. La Belle Époque de l'occultisme*. Berg.
- Anónimo (1990). *Misterios egipcios. El relato de una iniciación*. EDAF.
- Assman, J. (2005). El lugar de Egipto en la historia de la memoria de Occidente. Assmann, J.; Breuninger, H. y Schroeder, G. (coords.), *Teoría de la cultura: un mapa de la cuestión*, pp. 55-74. Fondo de Cultura Económica.
- Assman, J. (2006). *La flauta mágica. Ópera y misterio*. Akal.
- Assman, J. (2017). *Religio duplex. Misterios egipcios e Ilustración europea*. Akal.
- Baltrusaitis, J. (1996). *En busca de Isis. Introducción a la egiptomanía*. Siruela.
- Benavides, R. (1956). *Levantando la cortina*. Cuauhtemoc.
- Benavides, R. (1970). *El tarot profético y la gran pirámide*. EMU.
- Benavides, R. (1982). *Tarot o baraja egipcia*. Diana.
- Berti, G. y Gonard, T. (2005). *El tarot egipcio*. Gaia.
- Besant, A. (1904). *Study in Consciousness*. Theosophical Society.
- Blavatsky, H. (1877). *Isis Unveiled*. Autor.
- Blavatsky, H. ([1888] 1991). *La doctrina secreta* (vol. 5). Kier.
- Burgoyne, T. H. (2010). *The Tarot*. Kessinger.
- Caillois, R. (1936). Le Tarot, par J. Maxwell. *Cahiers du Sud*, núm. 185, pp. 582-583.
- Chaves, J. R. (2020). *Isis modernista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, esoterismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)*. UNAM/Bonilla Artigas.
- Christian, P. [Pitois, J.B.] (1863). *L'homme rouge des Tuileries*. Autor.
- Christian, P. [Pitois, J.B.] (1870). *Histoire de la magie du monde surnaturel et de la fatalité à travers les temps et les peuples*. Jouvet.

- Costa, M. (2023). *El tarot paso a paso*. Debolsillo.
- Court de Gébelin, A. ([1781] 1983). *Le Tarot*. Présenté et commenté par Jean-Marie Lhôte. Berg.
- Cruz, M. (1916). *Lettres de l'Inde*. Évreux.
- Dachez, R. (2012). *Les rites maconniques égyptiens*. PUF.
- Dam, S. I. y Serval, S. I. I. (2010). Biografía: Maestro Nicolás Rogalev Girs (Nabusar). *Blog Rosacruz*. En línea: <<https://rosacruz.blogspot.com/2010/03/biografia-maestro-nicolas-rogalev-girs.html>> (Consulta: 21-08-2023).
- Decker, R. y Dummett, M. (2002). *A History of the Occult Tarot 1870-1970*. Duckworth.
- Decker, R., Depaulis, T. y Dummett, M. (2002). *A Wicked Pack of Cards. The Origins of the Occult Tarot*. Duckworth.
- De l'Estoile, A. (2006). *Papus*. Pardès.
- Faivre, A. (1973). *L'ésotérisme au XVIIIème Siècle*. La Table D'Émeraude de Seghers.
- Faivre, A. (1976). *El esoterismo en el siglo XVIII*. EDAF.
- Falconnier, R. (1896). *Les XXII lames hermétiques du Tarot divinatoire*. l'Art Indépendant. [Trad. (1985). *El tarot egipcio*. Obelisco].
- Fernández de Tinoco, M. ([1909-1910] 1945). *Yontá*. Imprenta Nacional.
- Fernández de Tinoco, M. ([1909] 1995). *Zulai*. EUNED.
- Ferro, J.F. (1990). *El martinismo tradicional. Historia. Doctrinas. Teurgia*. Triregnum.
- Godwin, J., Chanel, C. y Deveney, J. (1995). *The Hermetic Brotherhood of Luxor. Initiatic and Historical Documents of an Order of Practical Occultism*. Weiser.
- Grañén, M. I. (1997). Hermes y Moctezuma. Un tarot mexicano del siglo XVI. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 27, pp. 369-393. En línea: <<https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77955>> (Consulta: 10-05-2023).
- Hadot, P. (2015). *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*. Alpha Decay.
- Hornung, E. (2001). *The Secret Lore of Egypt. Its Impact on the West*. Cornell University.

- Iglesias Janeiro, J. (1944). *La consciencia de los números*. Buenos Aires, Kier.
- Iglesias Janeiro, J. (1947). *La cábala de predicción*. Tarot.
- Iglesias Janeiro, J. (1948). *La arcana de los números*. Kier.
- Iglesias Janeiro, J. (1959). *La cábala de predicción*. Superación.
- Imbert, C. (2009). *Les Sources souterraines de la franc-maçonnerie: Mithra et le tarot*. Véga.
- Jámblico (1997). *Sobre los misterios egipcios*. Gredos.
- Kaplan, S. R. (1994). *The Encyclopedia of Tarot* (vol. 2). Games Systems.
- Köppen, C. F. y Bernhard J. H. ([1770] 2023). *Crata Repoa*. Thot.
- Krumm-Heller, A. (1936). *Curso de cábala*. Fraternitas Rosicruciana Antiqua. En línea: <https://es.scribd.com/document/206950695/Krumm-Heller-Curso-de-Cabala> (Consulta: 08-04-2023).
- Krumm-Heller, A. (2018). *Gnostic Rosicrucian Kabbalah. Cábala Gnóstica Rosacruz. Bilingual Edition-Edición Bilingüe*. Gnosis.
- Kripal, J. (2012). *Autores de lo imposible. Lo paranormal y lo sagrado*. Kairós.
- Lévi, É. ([1854] 1975). *Dogma y ritual de la alta magia*. Kier.
- Lhôte, J.-M. (1983). Présentation. Court de Gébelin, A., *Le Tarot*. Berg.
- McLean, A. (1996). *The Mebes, 1937: Tarot*. En The Alchemy Website: <<https://www.alchemywebsite.com/tarot/Mebes.html>> (Consulta: 21-08-2023).
- Mebes, G. O. (s/f). *Arcanos menores del tarot*. En línea: <GOM-Mebes-los-arcanos-menores-del-tarot.pdf> (Consulta: 08-04-2023).
- Mebes, G. O. (2020). *Tarot Majors*. Shin.
- Médiz Bolio, A. (1922). *La tierra del venado y del faisán*. Contreras y Sanz.
- Murillo, G. (Dr. Atl) (1947). *Un grito en la Atlántida*. Stylo.
- Nadolny, I. (2020). *Historia del tarot. Orígenes Iconografía Simbolismo*. Obelisco.

- Nerval, G. (1851). *Voyage en Orient*. Charpentier.
- Papus ([1889] 1992). *El tarot de los bohemios*. Kier.
- Papus ([1909] 2006). *El tarot adivinatorio*. Abraxas.
- Payne-Towler, C. (1999). *The Underground Stream. Esoteric Tarot Revealed*. Noreah.
- Povedano, D. (1929). *Arausi*. Gutenberg.
- Roso de Luna, M. (1918). *De Sevilla a Yucatán: Viaje ocultista a través de la Atlántida de Platón*. Vida y Ciencia.
- Sadhu, M. ([1964] 2003). *El tarot. Curso contemporáneo de la quinta esencia del ocultismo hermético*. Kier.
- Saint Germain, C. [de Valcourt-Vermont, E.] ([1901] 2010). *Astrología práctica*. Humanitas.
- Salarrué ([1929] 1996). *O'Yarkandal*. Consejo Nacional para la Cultura y el Arte/ CONCULTURA.
- Salarrué, (1932). *Remontando el Uluán*. Agua y arena.
- Schuré, E. ([1889] 1921). *Les grands initiés: Esquisse de l'histoire secrète des religions*. Perrin.
- Scott-Elliot, W. (1896). *The Story of Atlantis: a geographical, historical, and ethnological sketch illustrated by four maps of the world's configuration at different periods*. Theosophical Society.
- Swift, N. (2011). *Mirror of the Free*. Dodona.
- Terrasson, J. ([1731] 1813). *Séthos*. Haussmann.
- Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica*. Agencia Mundial de Librería.
- Viatte, A. (1927). *Les sources occultes du Romantisme*. Champion.
- Villalba, M. (2019). Arnold Krumm-Heller, la Revolución mexicana y el esoterismo en América Latina. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y del Caribe*, vol. 10, núm. 2, pp. 227-258.

Capítulo 5

Pessoa, esoterismo e iniciación

Jerónimo Pizarro

La bibliografía pessoana está volviéndose monstruosa, tanto en el plano “activo” (los textos de Pessoa), como en el pasivo (los textos sobre Pessoa), por ya no referir diccionarios, biografías, traducciones y todo tipo de montajes y adaptaciones, más o menos libres, y pasando en silencio sobre la iconografía, la publicidad y las más diversas estrategias de comercialización. Pese a este estallido, muchas áreas del archivo pessoano continúan ampliamente inéditas y algo olvidadas en términos críticos y editoriales. Una de ellas, la filosofía, que recientemente mereció un volumen individual: *Fernando Pessoa and Philosophy. Countless Lives Inhabit Us* (Ryan, Tusa y Cardiello, 2021); otra, el esoterismo, que aguarda por un volumen afín. Por lo demás, estas no son áreas propiamente dichas, porque son difíciles de acotar en un sentido material o inmaterial, porque no corresponden a un espacio físico comprendido entre ciertos límites y porque remiten a una vasta gama de ideas, escuelas y tradiciones. Los textos que pueden categorizarse como filosóficos o esotéricos —y esta distinción ya es problemática— se encuentran en diferentes lugares del archivo pessoano y en ambos casos conviene que nos preguntemos qué textos

caben en esas categorías. En el caso de los primeros, ¿qué textos deben entrar? “The ones written by the orthonym or by the heteronyms? Or only the more abstract philosophical texts? And do we also include the ones that contain fictions (as ‘The Hermetic Philosopher’ [O Philosopho Hermetico])?” (Pizarro, 2021a: 325). En el caso de los segundos, la misma pregunta se impone y se desdobra en otras afines: ¿Contemplamos las obras ortónimas y las heterónimas? ¿O solo incluimos los textos esotéricos más teóricos? ¿Y qué hacemos con los que contienen una clara dimensión ficcional? Estas son preguntas que no dejaremos de hacernos mientras no existan las *Obras Completas* de Pessoa, si es que un día son posibles y si es que con ellas ciertas dudas metodológicas se desvanecen. Finalmente, Pessoa se movió con soltura muchas veces entre la teoría y la práctica (en el caso de la astrología, por ejemplo) y a medida que leía ciertos libros especializados también construía las obras de algunos autores ficticios (como Alexander Search, por ejemplo, tan presente en *Escritos sobre Génio e Loucura* (Pessoa, 2006), un corpus que depende tanto de la aparición de la psicopatología y de la invención de la histeria y la neurastenia).

Planteo estas consideraciones previas antes de entrar en materia —Pessoa y el esoterismo—, porque aunque existen muchas ediciones, a las que haré referencia, de textos esotéricos pessoanos, casi ninguna ofrece una visión panorámica de los textos que así —como esotéricos— pueden clasificarse ni de todo lo que esa designación puede cubrir. Al fin y al cabo, si el esoterismo contempla una serie de corrientes que se ocupan de doctrinas ocultas y prácticas secretas, tales como el gnosticismo, el hermetismo, la astrología, la magia, la alquimia, la cábala, el rosacruzismo, la teosofía, la francmasonería, el ocultismo y el espiritualismo (corriente en la que se pueden situar las comunicaciones con los espíritus), además de algunas filosofías espirituales como Thelema y

algunos movimientos como el neopaganismo, y si Pessoa se interesó en mayor o menor medida, de forma más o menos fugaz por cada uno de estos diversos conocimientos y prácticas, entonces se podría afirmar que Pessoa se interesó por el esoterismo en casi toda su extensión y que ese interés está lejos de haber sido superficial.

Dado que sería difícil estudiar en un solo Capítulo tan vasto interés, e incluso solo algunos aspectos de las múltiples incursiones esotéricas pessoanas, lo que haré en seguida es dar a conocer algunos textos que considero representativos de algunas de esas incursiones, y comentarlos brevemente. Esos textos permiten comprobar lo que ya he afirmado sobre el interés de Pessoa por visiones del mundo y enfoques del conocimiento de cualidad “esotérica” y, además, estudiar con algún detenimiento varias “instancias” de ese interés y recorrer, a través de la lectura, lo que Pessoa indagó y escribió acerca de determinados temas. Propongo este recorrido tras haber vuelto a pasar por varias zonas del archivo pessoano, tras haber “revisitado” investigaciones que desarrollé anteriormente con Marco Pasi y tras haber leído hace poco la tesis doctoral de Rita Catania Marrone (2021), “Os ‘livros ocultos’ de Fernando Pessoa: um estudo da biblioteca esotérica”, ya que siempre me ha interesado aproximar la lectura a la creación. Si Pessoa fue un poeta animado por la filosofía (“I was a poet animated by philosophy”, escribió en inglés hacia 1906 o 1907; *cfr.* Pessoa, 1966: 13), también fue un poeta animado por el esoterismo.

Antes de proceder, quisiera recordar un artículo en el que Marco Pasi intentó resumir, así no fuera fácil, lo que Pessoa dejó en sus baúles sobre esotericismo:

It is not, alas, an easy task, for Pessoa never managed to write a complete and coherent essay on esoteric matters. He was interested in all aspects and currents of esoteric lore, and wrote on alchemy, astrology, magic, Kabbalah, Rosicrucianism, Neo-templarism, masonic symbolism, the Tarot, and so on. However, he didn't leave a complete work on any of these subjects, but just fragments, several of which are still unpublished. Some of them share common titles such as the *Essay on Initiation* (written mostly in English), or *The Way of the Serpent* (*O Caminho da Serpente*, mostly in Portuguese), which clearly indicates that Pessoa saw them as part of larger projects, and possibly intended to publish them. Sometimes the fragments are but short reading notes; sometimes, on the contrary, they are significant and fascinating steps towards the creation of a personal system of esoteric thought. It is also interesting to note that many of them were written in English. (Pasi, 2001: 695-696)

[Lamentablemente, no es una tarea fácil, ya que Pessoa nunca logró escribir un ensayo completo y coherente sobre cuestiones esotéricas. Estaba interesado en todos los aspectos y corrientes del saber esotérico y escribió sobre alquimia, astrología, magia, Cabalá, rosacrucismo, neotemplarismo, simbolismo masónico, Tarot, etcétera. Sin embargo, no dejó una obra completa sobre ninguno de estos temas, sino solo fragmentos, varios de los cuales aún están inéditos. Algunos de ellos comparten títulos comunes, como *Ensayo sobre la iniciación* (escrito mayoritariamente en inglés) o *El camino de la serpiente* (*O Caminho da Serpente*, mayoritariamente en portugués), lo que indica claramente que Pessoa los veía como parte de proyectos más amplios, y posiblemente tenía la intención de publicarlos.

A veces los fragmentos no son más que breves notas de lectura; a veces, por el contrario, son pasos significativos y fascinantes hacia la creación de un sistema personal de pensamiento esotérico. También es interesante notar que muchos de ellos fueron escritos en inglés]. (traducción de la editora)

Es esto lo que existe, lo que exige análisis y alguna reconstrucción, lo que obliga a avanzar con cuidado y a intentar datar y contextualizar mejor algunos textos, que a veces se han publicado sin mayor estudio ni investigación. No solo hay qué pensar lo oculto, sino cómo editarlo, para recordar un desafío anterior: “¿Cómo hay que editar, entonces, lo oculto? De la manera más compleja: sin quitarles, a los escritos esotéricos, un cierto velo de misterio, y sin caer en la ilusión de que podremos, un día, desvelar completamente el misterio” (Pizarro, 2013: 83). Finalmente, el carácter misterioso de algunos textos no reside solamente en el recurso a ciertas abreviaturas o símbolos, que pueden ser habituales (como en la astrología); también reside en el sentido que les demos; y el editor participa de la construcción colectiva de ese sentido. Veamos cómo y en qué medida.

Uno de los textos que más pronto leí y más veces he vuelto a leer de Fernando Pessoa es *A Hora do Diabo*, que, por lo demás, ha tenido una gran fortuna en términos de traducciones. La figura del diablo es atractiva, la narración es breve y el carácter inacabado del conjunto deja las puertas abiertas a la imaginación. Según Teresa Rita Lopes (en Pessoa, 1997), que probablemente trabajó con fotocopias de los manuscritos —y en una época menos digital—, ese cuento: “corresponde

a um projecto dos primeiros tempos: num caderno de então, o jovem ‘português à inglesa’ —como a si próprio se designou— planeava um conto intitulado, em inglês, ‘Devil’s Voice’” (en “História e alcance de *A Hora do Diabo*”, Pessoa, 1997: 47). Si eso fuera así, *A Hora do Diabo* sería una pieza de ficción temprana, que remontaría a 1903-1904, cuando Pessoa tenía quince o dieciséis años, y que habría desarrollado en su adolescencia o en el principio de su adultez. O incluso antes, porque Lopes agrega:

Convém talvez lembrar que, por esta altura —entre os catorze o os dezassete anos— [...] o jovem [Pessoa] pôs violentamente em causa a educação católica recebida [...] Este conto vem contrariar, de facto, os vários mitos tecidos em torno da figura do Diabo, muito particularmente o católico. (en “História e alcance de *A Hora do Diabo*”, Pessoa, 1997: 48)

Ahora bien, esto no deja de ser curioso o algo improbable, porque obliga a situar *A Hora do Diabo* antes del *Fausto* (<http://www.faustodigital.com/>), porque retrotrae el interés de Pessoa por temas iniciáticos a 1903-1904 y porque implica admitir que en una época en que el autor lisboeta educado en Sudáfrica escribía casi exclusivamente en inglés —lo hizo hasta bien entrado el año de 1908—, ya había despuntado una ficción en portugués y que algunos intereses ya se habían manifestado. Independientemente de cuándo Pessoa se haya interesado por temas iniciáticos —tal vez hacia 1911, tras la lectura del libro *The Rosicrucians: Their Rites and Mysteries*, de Hargrave Jennings (1907)—, lo cierto es: que un mayor interés por esos temas solo surgió tras la visita de Aleister Crowley a Portugal en 1930, que la letra de los manuscritos de *A Hora do Diabo* no es la letra de un Pessoa adolescente, sino la de un Pessoa ya muy adulto, y que esos manuscritos

se encontram em folhas que suelen conter textos tardíos. Considerar, como creo que hoy es posible, *A Hora do Diabo* un proyecto del último año de vida de Pessoa, permite hacerle justicia a la materialidad de los documentos, no cerrar el sentido de los textos sin antes contemplar esa materialidad y aproximar algunos escritos factuales sobre iniciación a una ficción particular (*fact vs. fiction*).

Transcribo um fragmento de *A Hora do Diabo*. Lucifer habla con María, y es como si con ella hablara el autor del *Livro do Desassossego*:

Tambem eu, minha senhora, sou a Estrella Brilhante da Manhã. Era-o antes que João fallasse, porque ha Patmos antes de Patmos, e mysterios anteriores a todos os mysterios. Sorrio quando penso que sou Venus em outro schema de symbolos. Mas que importa? Todo este universo, com seu Deus e seu Diabo, com o que ha nelle de homens e de coisas que elles vêem, é um hieroglypho eternamente por decifrar. Sou, por mister, Mestre da Magia: não sei comtudo o que ella é. A mais alta iniciação acaba pela pergunta incarnada de se ha qualquer coisa que exista. O mais alto amor é um grande somno, como aquelle em que nos amamos de dormir. Às vezes eu mesmo, que devera ser um alto iniciado, pergunto ao que em mim é de além de Deus se estes deuses todos e todos estes astros não serão mais que somnos de si mesmos, grandes esquecimentos do abysmo.

Não pasmes de que eu assim falle. Sou naturalmente poeta, porque sou a verdade fallando por engano, e toda

a minha vida, afinal, é um systema especial de moral velado em allegoria e illustrado por symbolos. (<https://www.bnportugal.gov.pt/>: BNP/E3, 27° W-11° e 12°)

[También yo, mi señora, soy la Estrella Brillante de la Mañana. Lo era antes de que Juan hablara, porque hay un Patmos antes de Patmos, y misterios anteriores a todos los misterios. Sonríe cuando pienso que soy Venus en otro esquema de símbolos. Pero, ¿qué importa? Todo este universo, con su Dios y su Diablo, con lo que hay en él de hombres y cosas que ellos ven, es un jeroglífico eternamente por descifrar. Soy, por misterio, Maestro de la Magia: no sé, sin embargo, lo que ella es.

La más alta iniciación termina con la pregunta encarnada de si hay algo que exista. El más alto amor es un gran sueño, como aquel en el que nos amamos dormidos. A veces yo mismo, que debería ser un alto iniciado, pregunto a lo que en mí se encuentra más allá de Dios si todos estos dioses y todos estos astros no serán más que sueños de sí mismos, grandes olvidos del abismo. No te asombres de que yo así hable. Soy naturalmente poeta, porque soy la verdad hablando por error, y toda mi vida, al fin y al cabo, es un sistema especial de moral velado en alegoría e ilustrado por símbolos].

Marrone, en su tesis doctoral, remite a unos de los libros de la biblioteca personal de Fernando Pessoa, *Le Prince de ce monde et le péché originel* (Siouville, 1925), para recordar que Lucifer es el nombre que en latín se le atribuye al planeta Venus, también conocido como “Estrella de la Mañana”, ya que es la primera luz celeste que aparece en la madrugada (Marrone, 2021: 423-424). Observa, además, que ese libro tiene un prólogo de Oswald Wirth, al igual que un libro de Leo Heil (1929), *Le Grand secret des Kabbalistes*, que Pessoa adquirió

en 1931, y define que Wirth sería “uma das principais fontes da alquimia espiritual pessoana” (Marrone, 2021: 413).

A estas observaciones se pueden sumar otras, que también imponen que *A Hora do Diabo* sea leída en un contexto menos cercano a la literatura fantástica o antieclesiástica del siglo XIX portugués (piénsese en Eça de Queirós o en Guerra Junqueiro) y más próximo a la literatura esotérica del siglo XX europeo. La idea de una “alta iniciación”, por ejemplo, se encuentra referida en un texto tardío, bajo el título de “Oc[cultismo]”, donde se lee: “A magia é o maximo da baixa iniciação; o mysticismo o minimo da alta iniciação” (BNP/E3, 54B-7). Allí figura un esquema donde Francisco de Asís sería un ejemplo de mago y Santa Teresa de Jesús uno de misticismo; y donde la alta iniciación no empieza en el nivel místico, sino en el angélico, seguido del arcangélico y del divino. Las ideas de sueño, vacío, olvido y abismo recuerdan pasajes de la segunda fase del *Livro do Desassossego* (cfr. “sou o centro que não ha nisto senão por uma geometria do abysmo” [Pessoa, 2017: 147]; “A immensidade vazia das coisas, o grande esquecimento que ha no céu e na terra...” [Pessoa, 2017: 500]). La frase final, “velado en alegoría e ilustrado por símbolos”, evoca el inicio de un poema muy conocido de 1932: “Ah, tudo é symbolo e analogia!” (Pessoa, 2018: 257); pero sobre todo evoca algunos textos esotéricos, como los siguientes de 1934:

Primeiro, *sentir* os symbolos, sentir que os symbolos teem vida ou alma –que os symbolos são gente. Mais tarde virá a interpretação, mas sem esse sentimento a interpretação não vem. Os rituaes, entre outros fins, teem o de fazer sentir ao iniciado, pela solemnidade e o deslumbramento, a vida dos symbolos que lhe communicam. Quem tenha em si o poder de sentir prompta e instinctivamente a vida dos symbolos não precisa de iniciação ritual. Por isso, Eliphas Levy não

pertenceu, nem tinha que pertencer, a Ordem alguma. 'A minha iniciação', disse elle, 'vem só de mim e de Deus'. A phrase não está rigorosamente certa, deveria ser 'de mim e dos Mestres', pois que Deus não é iniciador, mas a iniciação, mas serve bem para designar o que quiz dizer quem a escreveu. [Deus] é a Verdade, não para a ensinar; ou, como de Si mesmo disse quando se revelou, o Caminho, a Verdade e a Vida. (Eu e o Pai somos um só). (BNP/E3, 54A-97; referido en Centeno, 1985b: 72)

Primero, *sentir* los símbolos, sentir que los símbolos tienen vida o alma, que los símbolos son como personas. Más tarde vendrá la interpretación, pero sin ese sentimiento, la interpretación no llega. Los rituales, entre otros propósitos, tienen el de hacer sentir al iniciado, a través de la solemnidad y el deslumbramiento, la vida de los símbolos que le comunican. Aquel que tenga en sí el poder de sentir de manera ágil e instintiva la vida de los símbolos no necesita de una iniciación ritual. Por eso, Éliphas Lévi no perteneció, ni tenía que pertenecer, a ninguna Orden. 'Mi iniciación', dijo él, 'viene solo de mí y de Dios'. La frase no está rigurosamente correcta, debería ser 'de mí y de los Maestros', porque Dios no es el iniciador, pero sí la iniciación; sin embargo, sirve para designar lo que quiso decir quien la escribió. [Dios] es la Verdad, no para enseñarla, o como de sí mismo dijo cuando se reveló, el Camino, la Verdad y la Vida. (Yo y el Padre somos uno solo).

Primeiro, senti os símbolos, senti que os
 símbolos têm vida ou alma - que os símbolos
 são gente. Mais tarde veio a interpreta-
 ção, mas sem esse sentimento a interpre-
 tação não vem. A situação, entre outros gé-
 nios, tem o de fazer sentir ao iniciado,
 pela obscuridade e o deslumbramento,
 a vida os símbolos que se comunicam.
 Quem tenha em si o poder de sentir
 prompta e distintivamente a vida dos
 símbolos não precisa de iniciação ritual.
 Os seus símbolos deus não pertencem, nem
 têm que pertencer, a Deus algum.
 "A minha iniciação é emi elle." sem 20
 de mim e de Deus. A frase não está
 rigorosamente certa, ^{porque a iniciação, Deus não a}
^{iniciação mas a vida.} ~~está~~ ^{mas que a vida}
 oculta não admite a acção
 directa de Deus sobre o humano, mas
 serve bem para designar o que
 quis dizer quem a recebeu.

2.ª Verdade, se for a essência, ou
 se for um símbolo, a verdade é a
 - a verdade, e Verdade é a
 Vida. (L. e. O. Pa. como em 20.)



Figura 1. (BNP/E3, 54A-97).

Este texto fue facsimilado, pero no transcrito, en *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética* (Centeno, 1985a: 48-49), y se puede aproximar de otro archivado en la misma carpeta y que empieza así:

But the real meaning of initiation is that this visible world we live in is a symbol and a shadow, that this life we know through the senses is a death and a sleep, or, in other words, that what we see is an illusion. Initiation is the dispelling –a gradual, partial dispelling– of that illusion. The reason for its secret is that most men are not adapted to understand it and will therefore misunderstand and confuse it if it be made public. The reason for its being symbolic is that initiation is not a knowledge but a life, and that man must therefore think out for himself what the symbols show, for thus he will live their life and not only learn the words in which they are shown. (BNP/E3, 54A-55)

[Pero el verdadero significado de la iniciación es que este mundo visible en el que vivimos es un símbolo y una sombra, que esta vida que conocemos a través de los sentidos es una muerte y un sueño, o, en otras palabras, que lo que vemos es una ilusión. La iniciación es el desvanecimiento, un desvanecimiento gradual y parcial, de esa ilusión. La razón de su secreto es que la mayoría de los hombres no están adaptados para comprenderlo y, por lo tanto, lo malinterpretarían y confundirían si se hiciera público. La razón de que sea simbólico es que la iniciación no es un conocimiento, sino una vida, y el hombre debe pensar por sí mismo lo que los símbolos muestran, porque así vivirá su vida y no solo aprenderá las palabras en las que están representados].

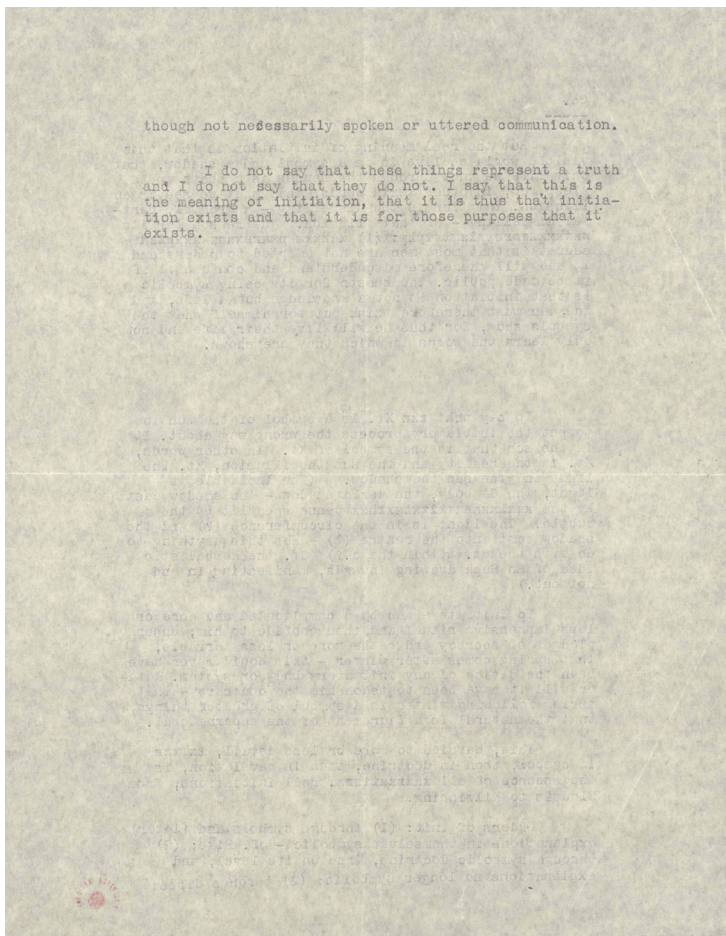


Figura 3. (BNP/E3, 54A-55').

Y a estos dos se puede sumar un tercero y último, que ya había sido publicado en *Pessoa por Conhecer - Textos para um Novo Mapa* (Lopes, 1990: 104):

3-9-1934.

Meu irmão, recebeste a Palavra. O que a vida te escondeu, porque é a morte, revelou-t'ó a morte, porque é a vida.

Meu irmão, tudo neste mundo é symbolo e sonho – é symbolo tudo quanto temos, sonho tudo quanto desejamos. O universo inteiro, de que somos parte por castigo e erro, é uma allegoria cujo sentido hoje conhecemos, visto que teus olhos, por fechados, estão abertos, e teus ouvidos, por oclusos, podem enfim ouvir. Sabes já, meu irmão, visto que estás desperto que o sol é negro e a terra vazia; que o que amámos é o que desconhecemos, que o que sonhámos é o que conhecíamos.

Teu caminho agora é entre onde cessam os astros e a luz do sol não é lei nem dia. Que o Supremo Architeto dos Universos te dê a luz que te mostre a profundidade dos abysmos e te permita não regressar senão para ser, quando houveres de o ser, nosso Irmão, nosso Juiz e nosso Mestre. Mas, se assim não for ainda, que a paz seja com o que tiveres que ser!

Ave atque vale, frater! (BNP/E3, 54B-4)

[Hermano mío, recibiste la Palabra. Lo que la vida te ocultó porque es la muerte, te lo reveló la muerte porque es la vida.

Hermano mío, todo en este mundo es símbolo y sueño: todo lo que tenemos es símbolo, y todo lo que deseamos es sueño. El universo entero, del cual somos parte por castigo y error, es una alegoría cuyo significado

ahora conoces, ya que tus ojos, antes cerrados, ahora están abiertos, y tus oídos, antes obstruidos, pueden finalmente escuchar.

Ya sabes, hermano mío, al estar despierto, que el sol es negro y la tierra vacía; que lo que amamos es lo que desconocemos, y lo que soñamos es lo que conocíamos.

Tu camino ahora se encuentra entre donde cesan los astros y la luz del sol no es ley ni día. Que el Supremo Arquitecto de los Universos te conceda la luz que te muestre la profundidad de los abismos y te permita no regresar sino para ser, cuando llegue el momento, nuestro Hermano, nuestro Juez y nuestro Maestro. Pero si aún no es así, ¡que la paz esté contigo en lo que debas ser!

¡Ave atque vale, frater!]

3-9-34.

Meu irmão, recoberto a Palavra. O que a vida
é mesmo, por ~~uma~~^{2ª} vez, quando t'ó a morte,
por i' a 2ª.

Saber já, que eu visto por este dispendio, pois
já é mais a terra vazia; pois é por outros
^{de} ~~que~~ por produtores, ^{que} ~~em~~ ^{também} ~~são~~
• por ~~fornecedores e consumidores.~~

Figura 4. (BNP/E3, 54B-4').

Todos estos textos son cercanos en el tiempo, se iluminan mutuamente y desarrollan ideas similares. Pero solo uno —aquel mecanografiado— tiene título (“Oc”, de “Occultismo”); y solo uno —aquel más litúrgico— tiene fecha. No es del todo claro por qué fueron escritos ni a qué proyecto global pertenecen, suponiendo que pertenezcan a uno. Existen, así, casi como piezas sueltas reunidas, en el vasto universo-archivo de Pessoa. ¿Pero dónde y cómo se deben publicar? ¿Cómo proceder editorialmente sin borrar la individualidad de cada documento? ¿Por qué dos textos están en portugués y uno en inglés? ¿Por qué es significativo que estos textos y otros afines sean cercanos en el tiempo a proyectos como *A Hora do Diabo*? ¿Dónde termina y donde empieza la ficción? ¿Cuál es el género de los rituales y los sermones? ¿Qué es verdad y qué es mentira si el poeta (animado por la filosofía o el esoterismo) es un fingidor?

Si seguimos algunas pistas como las de Wirth o Lévi más a fondo, todo nos lleva a la década de 1930, es decir, a los últimos años de vida de Fernando Pessoa, cuya muerte ocurrió en 1935. Por una de las varias listas de libros transcritas y publicadas en el volumen *A Biblioteca Particular de Fernando Pessoa* (Pizarro, Ferrari y Cardillo, 2010: 440), sabemos que Pessoa encargó nueve libros a mediados de 1931, salvo uno, de Papus (seudónimo de Gérard Encausse), que estaba agotado. De esos nueve, tres (Steiner, Blavatzky [*sic*] y Siouville) aún se conservan en la biblioteca personal (<https://bibliotecaparticular.casafernandopessoa.pt>). Esta lista revela bien algunos de los mayores intereses esotéricos de Pessoa, pasado menos de un año tras el falso suicidio de Crowley y su partida de Portugal.

Esgotado	Øswald Wirth: "L'idéal initiatique" (nouvelle édition considérablement augmentée).....Frs.	12.--
	Øswald Wirth: "Le symbolisme occulte de la F.M." ..	" 5.--
	Rudolph Steiner: "L'Esprit de Goethe dans Faust et le Serpent Vert".....	" 10.--
	Papus: "Ce que doit savoir un maître maçon".....	" 18.--
	M. P. Blavatzky: "Les Origines du Rituel dans l'Église et dans la Maçonnerie".....	" 5.--
	Coro: "Fama Fraternitatis".....	3.50
	Leo Heil: "Le Grand secret des Kabbalistes".....	" 5.--
	A. Siouville: "Le Prince de ce Monde et le Pêché originel".....	" 6.--
	Luigi Trafelli: "Nous, citoyens du Royaume de Satan"	" 6.--

25/6/1931	Fernando Pessoa, Rua da Prata, 71, 1º.	

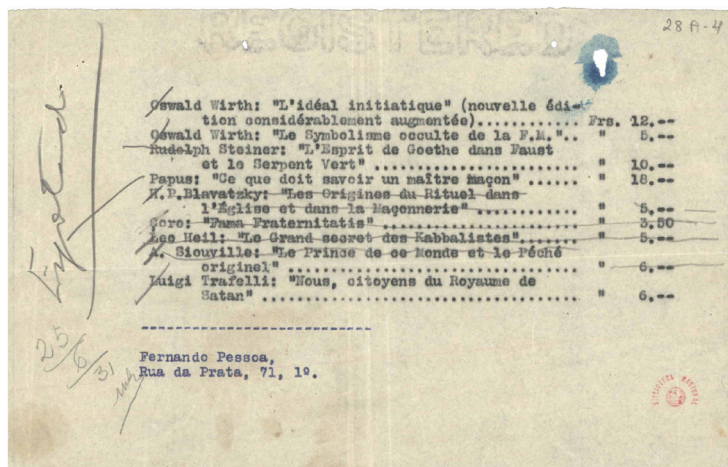


Figura 5. (BNP/E3, 28A-4').

A través de la misma librería, Portugália (ubicada en Rua do Carmo 73-75), Pessoa encargó, como sabemos por otra nota de encomienda del mismo día, una enciclopedia (*cf.* Pizarro, Ferrari y Cardiello, 2010: 440):

Arthur Edward Waite: “New Encyclopaedia of Free-Masonry”

(from W. Heffer & Son’s Remainder Catalogue)

2 vols. (remainder price) 1.5.0

(Portugalia, 25/6/1931)

En agosto de 1931, la librería Portugália emitió una nota de débito: había logrado localizar siete de los nueve títulos iniciales: solo faltaban el de Papus y el segundo de Wirth, *Le Symbolisme occulte de la franc-maçonnerie*. Pero este último figura —bajo el título simplificado “Symbolisme”— en otra nota de débito, de marzo de 1932 (*cf.* Pizarro, Ferrari y Cardiello, 2010: 444-445).

Por lo tanto, hay suficientes motivos para seguir tras la pista de Wirth, así hoy no se conserven sus libros en la biblioteca de Pessoa —y así lo entendió Marrone (2021: 155 *et seq.*)— y tal vez para buscar una copia de la traducción francesa del libro de Luigi Trafelli (1881-1942), aunque el Satán de este físico y matemático italiano, defensor del cristianismo, tal vez no haya sorprendido a Pessoa. Wirth, por lo demás, prologa los libros de Heil y Siouville, como ya se indicó.

Sobre Éliphas Lévi (1810-1875) hay poco que decir en este contexto. Pessoa habrá conocido ideas de este famoso oculista a través de quien lo tradujo y de quien leyó varios libros, Arthur Edward Waite (1857-1942).¹ Luís Pedro Moitinho

1 En su biblioteca se conservan: *The Brotherhood of the Rosy Cross: being records of the house of the holy spirit in its inward and outward history* (1924); *Emblematic Freemasonry and the Evolution of its Deeper Issues* (1925); y *The Holy Grail: its legends and symbolism* (1933).

d'Almeida (1958), poeta e hijo de uno de los patrones que Pessoa tuvo en una de las firmas comerciales para las que trabajó, reproduce el pentagrama de Lévi, lleno de símbolos cabalísticos, en un texto en el que afirma que Pessoa era “um adepto da chamada teoria do emanatismo, trazido para o Ocidente através da Kabala” (Almeida, [1958] 1985: 125). Y Lévi surge citado en una de las polémicas, de 1935, que Pessoa tuvo con Alfredo Pimenta, historiador afín al fascismo italiano y apoyante de Salazar, tras defender las asociaciones secretas. En febrero de 1935, en el diario *A Voz*, Pimenta atacó el artículo “Associações Secretas”, insinuando que Pessoa sería solo un genio en los bares de mala muerte y que, siendo místico, era probable que bebiera en nombre de Éliphas Lévi (*cf.* Barreto citado en Dix, 2009: 254-255). Pessoa esbozó una respuesta en un tono semejante, y allí describe a Pimenta, erudito de signo negativo, como alguien que no habría bebido en los misterios más allá de Éliphas Lévi y como alguien afiliado a ese “ramo do occultismo onde se não sabe gram-matica” (BNP/E3, 129-52a’).

Señálese, por último, que cuando Pessoa se refiere al “Supremo Arquitecto de los Universos”, es posible oír el eco de una famosa carta suya —acaso la más célebre, del 13-1-1935—, donde Pessoa escribe a Adolfo Casais Monteiro:

Falta responder à sua pergunta quanto ao occultismo. Pergunta-me se creio no occultismo. Feita assim, a pergunta não é bem clara; compreendo porém a intenção e a ella respondo. Creio na existencia de mundos superiores ao nosso e de habitantes desses mundos, em existencias de diversos graus de espiritualidade, subtilizando-se até se chegar a um Ente Supremo, que presumivelmente creou este mundo. Póde ser que haja outros Entes, egualmente Supremos, que hajam creado outros universos, e que esses universos

co-existam com o nosso, interpenetradamente ou não. Por estas razões, e ainda outras, a Ordem Externa do occultismo, ou seja a Maçonaria, evita (excepto a Maçonaria anglo-saxonica) a expressão “Deus”, dadas as suas implicações theologicas e populares, e prefere dizer “Grande Architecto do Universo”, expressão que deixa em branco o problema de se Elle é Creador, ou simples Governador, do mundo. Dadas essas escalas de seres, não creio na comunicação directa com Deus, mas, segundo a nossa afinação espiritual, poderemos ir communicando com seres cada vez mais altos. Ha trez caminhos para o occulto: o caminho magico (incluindo practicas como as do espiritismo, intellectualmente no nivel da bruxaria, que é magia tambem), caminho esse extremamente perigoso, em todos os sentidos; o caminho mystico, que não tem propriamente perigos, mas é incerto e lento; e o que se chama o caminho alchymico, o mais difficil e o mais perfeito de todos, porque envolve uma transmutação da propria personalidade que a *prepara*, sem grandes riscos, antes com defezas que os outros caminhos não teem. Quanto a “iniciação” ou não, posso dizer-lhe só isto, que não sei se responde à sua pergunta: não pertenço a Ordem Iniciatica nenhuma.” (*apud* Vizcaíno, 2018: 513-514)

[Falta responder a su pregunta sobre el ocultismo. Me pregunta si creo en el ocultismo. Hecha de esta manera, la pregunta no es del todo clara; sin embargo, comprendo la intención y le respondo a ella. Creo en la existencia de mundos superiores al nuestro y de habitantes de esos mundos, en existencias de diversos grados de espiritualidad, que se sutilizan hasta llegar a un Ente Supremo, que presumiblemente creó este

mundo. Puede ser que haya otros Entes, igualmente Supremos, que hayan creado otros universos, y que estos universos coexistan con el nuestro, interpenetradamente o no. Por estas razones, y otras aún, la Orden Externa del ocultismo, es decir, la Masonería (excepto la anglosajona), evita la expresión ‘Dios’, debido a sus implicaciones teológicas y populares, y prefiere decir ‘Gran Arquitecto del Universo’, expresión que deja intacto el problema de si Él es el Creador o simplemente el Gobernador del mundo. Dadas estas escalas de seres, no creo en la comunicación directa con Dios, pero según nuestra afinidad espiritual, podemos ir comunicándonos con seres cada vez más elevados. Hay tres caminos hacia lo oculto: el camino mágico (que incluye prácticas como el espiritismo, intelectualmente al nivel de la brujería, que también es magia), un camino extremadamente peligroso en todos los sentidos; el camino místico, que no tiene peligros propiamente dichos, pero es incierto y lento; y lo que se llama el camino alquímico, el más difícil y perfecto de todos, porque implica una transmutación de la propia personalidad que la *prepara*, sin grandes riesgos, más bien con defensas que los otros caminos no tienen. Respecto a la “iniciación” o no, solo puedo decirle esto, que no sé si responde a su pregunta: no pertenezco a ninguna Orden Iniciática].

Si Pessoa no perteneció a ninguna orden, es posible que tampoco haya pertenecido a la masonería, aunque fuera muy cercano a algunos miembros y círculos masones. Sobre su proximidad con esta hermandad o fraternidad secreta aún falta indagar mucho más, pero no sobra recordar lo que él mismo afirmó (afirmación mal editada en 1993 y corregida en 2009).

En 1993, un pequeño error de lectura llevó a defender una supuesta iniciación de Pessoa en los misterios de la Orden Templaria de Portugal (*cfr.* Dix, 2009). En un párrafo que comienza “Por eso, yo dije, legítimamente, que no pertenecía a ninguna Orden”, también se leería, unas líneas más abajo, “Sólo puedo, por lo tanto, decir que pertenezco a la Orden Templaria de Portugal”, según Teresa Rita Lopes, en *Pessoa Inédito* (Lopes, 1993: 334). Pero ¿esta contradicción realmente forma parte del texto? ¿Pessoa perteneció o no perteneció a una orden iniciática? Veamos el manuscrito, la transcripción corregida y la traducción:

(2) Porisso eu disse, legitimamente, que não pertencia a Ordem nenhuma. Não podia legitimamente dizer que não tinha nenhuma iniciação. Antes, para quem pudesse entender, insinuei que a tinha, quando falei de “uma preparação especial, cuja natureza me não proponho indicar”. Essa phrase escapou, e ainda mais o seu sentido possível, aos illedores anti-maçonicos. E para por o fim, que digo pertencimento à Ordem Templaria de Portugal. Como digi, e digi, por um templário português. Digi-o devidamente autorizado. E dito, fica dito.

Figura 6. (BNP/E3, 129-76’).

Porisso eu disse, legitimamente, que não pertencia a Ordem nenhuma. Não podia legitimamente dizer que não tinha nenhuma iniciação. Antes, para quem pudesse entender, insinuei que a tinha, quando falei de “uma preparação especial cuja natureza me não proponho indicar”. Essa phrase escapou, e ainda mais o seu sentido possível, aos illedores anti-maçonicos.

Não posso pois dizer que pertença á Ordem Templaria de Portugal. Posso dizer, e digo, que sou templário português. Digo-o devidamente autorizado. E, dito, fica dito.²

[Por eso, yo dije, legítimamente, que no pertenecía a ninguna Orden. No podía decir legítimamente que no tenía ninguna iniciación. Por el contrario, para quien pudiera entenderlo, insinué que la tenía, cuando hablé de ‘una preparación especial cuya naturaleza no pretendo indicar’. Esta frase se le escapó, y sobre todo su posible sentido, a los sublectores antimasónicos. No puedo, por lo tanto, decir que pertenezca a la Orden Templaria de Portugal. Puedo decir, y lo digo, que soy templario portugués. Lo digo debidamente autorizado. Y una vez dicho, queda dicho.

¿En qué difiere esta transcripción de la del volumen colectivo de 1993? En dos palabras que se encuentran en la antepenúltima fase: en un caso, leo “Não” [No], en vez de “Só” [Solo]; en otro, “pertença” [pertenezca], en vez de “pertengo” [pertenezco]. Esto quiere decir que leo: “No puedo, por lo tanto, decir que pertenezca a la Orden Templaria de Portugal”, en vez de “Sólo puedo, por lo tanto, decir que pertenezco a la Orden Templaria de Portugal”. Aumento un detalle en cuestión:

2 Este texto, publicado en *Pessoa Inédito* (1993), también fue publicado en *Associações Secretas e Outros Escritos* (2011), por José Barreto, que corrigió el pasaje en cuestión *apud* Dix (2009).

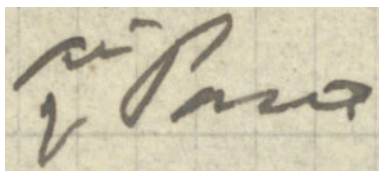


Figura 7. Detalle (BNP/E3, 129-76').

A mi modo de ver, y así lo consideramos con Steffen Dix, Pessoa añade una palabra monosilábica con virgulilla y no con acento agudo, que comienza por “n” minúscula y no por “s” mayúscula.

Ahora bien, si una palabra puede alterar el sentido de un texto, todos los cuidados parecen necesarios para evitar que eso suceda con excesiva frecuencia, especialmente en el caso de un autor como Fernando Pessoa, que dejó millares de textos inéditos y que no pasó a limpio la mayor parte de sus escritos. Como ya he dicho, no pretendo sugerir que sea necesario abstenerse de descifrar ni de condenar al olvido lo que Pessoa no publicó en vida, pero sí considero conveniente recomendar una gran prudencia y hacer, por así decirlo, de abogado del diablo, cuando dudemos del desciframiento de una palabra. ¿Puede ser esa, pero también podría ser otra?

Marco Pasi (2021) hacía referencia, en el artículo antes citado, a dos proyectos esotéricos de Pessoa: *O Caminho da Serpente* y *Essay on Initiation*. Del primero existe una publicación reciente: “O Caminho da Serpente”, con facsímiles y con transcripciones de Luiz Pires dos Reis, junto al libro, de Gilberto de Lascariz, *O Verbo do Arcano Luciferino em Fernando Pessoa* (Pessoa, 2014b); y una traducción al español de Pregunta, editorial independiente fundada en Zaragoza,

El camino de la serpiente. Escritos ocultistas (Pessoa, 2021), con prólogo y notas de David Francisco, uno de los fundadores. Tanto un libro como el otro dependen del trabajo previo de Pedro Teixeira da Mota, *Rosea Cruz* (Pessoa, 1989), que también permitió la traducción francesa “Le chemin du serpent” (Pessoa, 1991), dentro de un tomo de las *Œuvres* de Fernando Pessoa publicadas por Christian Bourgois, en París, entonces bajo la dirección de Robert Bréchon e Eduardo Prado Coelho. A Teixeira da Mota también debemos el conocimiento de muchas páginas del *Essay on Initiation*, así como a Yvette Centeno. Basta recordar, entre otros, tres libros: *Moral, regras de vida, condições de iniciação* (Pessoa, 1988), *Fernando Pessoa: O Amor, A Morte, A Iniciação* (Centeno, 1985a) y *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética: Fragmentos do Espólio* (1985b). Y tal vez un cuarto, *Hermetismo e iniciação* (Pessoa, 2015), editado por Manuel J. Gandra.

Pese a esta relativamente amplia bibliografía, los textos esotéricos pessoanos siguen sin recibir mayor atención crítica, tal vez porque han circulado gracias a sellos independientes de tirajes cortos y difusión reducida, y porque han sido divulgados con una lógica de nicho y como si hubieran sido escritos solo para iniciados. Pero esos textos están pidiendo ediciones cuidadosas y anotadas para un público más amplio, y una lectura que no los ciña a un espectro excesivamente especializado. Al fin al cabo, esos textos tienen un trasfondo histórico y pueden ponerse en diálogo con todos los demás escritos del archivo pessoano, así mantengan, y tal vez nunca la pierdan, un aura de misterio.

Permítanme que cierre este Capítulo citando y traduciendo un último texto. Justamente uno que podría formar parte de ese idealizado *Essay on Initiation*, pero que está en portugués y que carece de título. En últimas, no sabemos dónde encaja, a qué proyecto, si a alguno, lo destinaba su autor. Se

trata de un texto inédito, aunque fugazmente comentado por Centeno (1985b: 54-55) en *O Amor, A Morte, A Iniciação*:

Quanto mais alto se sobe na iniciação (do Templo), mais se conhece e menos se sabe. O templario não sabe o seu grau; não sabendo onde é o terminus da iniciação –ou, antes, que typo de conhecimentos constitue ou distingue esse terminus–, não pode saber a que distancia está entre elle e o ponto de partida. É como um viajante que tome um comboio para uma estação cuja distancia desconhece: em nenhum ponto da linha sabe a que altura vae da viagem. (BNP/E3, 54B-1^o)

[Cuanto más alto se sube en la iniciación (del Templo), más se conoce y menos se sabe. El templario no sabe su grado; al no saber dónde está el terminus de la iniciación, o más bien, qué tipo de conocimientos constituyen o distinguen ese terminus, no puede saber a qué distancia está entre él y el punto de partida. Es como un viajero que toma un tren hacia una estación cuya distancia desconoce: en ningún punto de la línea sabe a qué altura va del viaje].

Terminus era, en la religión romana, un dios protector de los límites fronterizos; pero, en general, ‘terminus’ remite a una estación terminal (como en este caso). Aquí la voz latina adquiere, además, una connotación esotérica.

Algo especial acerca de esta voz es, justamente, que surge en diversos textos de Fernando Pessoa y casi con un valor simbólico en algunos más tardíos. En un poema de 6 de enero de 1930, atribuido a Álvaro de Campos, donde el heterónimo surge “humano hasta el sonido de mis zapatos solitarios en el principio de la noche”, se lee:

Agora, a caminho do carro electrico do terminus de
onde se volta á cidade,
Passo, bandido, metaphysico, sob a luz dos candieiros
afastados,
E na sombra entre os dois candieiros afastados tenho
vontade de não seguir...
Mas apanharei o electrico. (Pessoa, 2014a: 241)

[Ahora, yendo hacia el tranvía del terminus desde el
que se vuelve a la ciudad,
Paso, bandido, metafísico, bajo la luz de las farolas
distantes,
Y en la sombra, entre las dos farolas distantes, tengo
ganas de no seguir...
Pero tomaré el tranvía].

En otro, también asociado a Campos, y que parece un
apunte que dialoga con versos de “Tabacaria”, se lee:

[Depuz a mascara, e tornei a pol-a.
Assim é melhor.
Assim sou a mascara.
E volto á *normalidade* como a um terminus de linha.
(Pessoa, 2014a: 304)

[Me quité la máscara y me la volví a poner.
Así está mejor.
Así soy la máscara.
Y vuelvo a la *normalidad* como a un terminus de línea].

En estos poemas el ‘terminus’ es un punto de regreso,
un punto que se opone al haber salido hacia los alrededores,
ya sea de una villa, ya sea de la normalidad. En un poema
ortónimo, de 1934, dedicado a Mário de Sá-Carneiro, el

‘terminus’ evoca ya la muerte, pero de tal forma que vida y muerte parecen intercambiables:

Nunca supuz que isto que chamam morte
Tivesse qualquer especie de sentido...
[...]
No terminus de tudo, ao fim lá estou
Nessa ida que afinal é um regresso.
(Pessoa, 2000: 186-187)

[Nunca supuse que esto que llaman muerte
Tuviera algún tipo de sentido...
[...]
En el terminus de todo, por fin estoy
En esa ida que al final es un regreso].

Teniendo presentes estas referencias y otras que se puedan citar, creo que hay que volver a leer el que puede ser el inicio de *A Hora do Diabo*. En las líneas por las que puede empezar la historia de carácter iniciático, figura esta descripción:

Sahiram do terminus, e, ao chegar à rua, ella [Maria] viu com pasmo que estava na propria rua onde morava, a poucos passos de casa. Estacou. Depois voltou-se para traz, para exprimir esse pasmo ao companheiro, mas atraz d'ella não vinha ninguém. Estava a rua, lunar e deserta, nem havia nella edificio que pudesse ser ou parecer um terminus de estação de comboios. (BNP/E3, 27° W-16°)

[Salieron del terminus y al llegar a la calle, ella [María] vio con asombro que estaba en su propia calle, allí donde vivía, a pocos pasos de casa. Se detuvo. Luego se volvió hacia atrás para expresar ese asombro a su

compañero, pero no venía nadie detrás de ella. La calle estaba iluminada por la luna y desierta, y no había en ella ningún edificio que pudiera ser o parecer un terminus de estación de tren].

Terminamos así donde empezamos, un poco como María, que de repente se ve allí donde recuerda haber partido, sin saber qué tipo de viaje emprendió, ni donde está su compañía diabólica. Toda iniciación es un viaje espiritual.

No sé si sea en este punto que le deba poner término a este Capítulo. Mucho más queda por decir y revelar. Pero, consciente de todo el camino que aún falta recorrer en estas materias esotéricas y pessoanas, paro aquí, con la esperanza de que otros adeptos de estos asuntos sigan transitando los mismos senderos.

Bibliografía

- Almeida, L. de ([1958] 1985). *Fernando Pessoa no Cinquentenário da Sua Morte*. Coimbra. [Se cita un artículo de libro, publicado inicialmente en el diario *O Cronista*, de 28 de junio de 1958].
- Blavatsky, H. P. [s/f]. *Les Origines du rituel dans l'église et dans la maçonnerie*. Traduit de l'anglais. Adyar. "Pamphlets, N.º 109-110".
- Bréchon, R. (1996). [Cap.] Tout est occulte (1930-1933). *Etrange étranger. Une biographie de Fernando Pessoa*. Bourgois.
- Centeno, Y. (1985a). *Fernando Pessoa: O Amor, A Morte, A Iniciação*. A Regra do Jogo.
- Centeno, Y. (1985b). *Fernando Pessoa e a Filosofia Hermética: fragmentos do espólio*. Presença.
- Crespo, Á. (2000). *Con Fernando Pessoa*. Huerga y Fierro [Existe una 1.ª ed., de 1995.]

- Dix, S. (2009). Um encontro impossível e um suicídio possível: Fernando Pessoa e Aleister Crowley. Pizarro, J. (ed.), *Fernando Pessoa: o guardador de papéis*, pp. 39-81. Texto.
- Heil, L. (1929). *Le Grand secret des Kabbalistes*. Le Symbolisme. "Collection du symbolisme".
- Jennings, H. (1907). *The Rosicrucians, Their Rites and Mysteries*. Routledge & Sons - Dutton & Co. 4th ed.
- Lopes, T. (1990). *Pessoa por Conhecer - Textos para um Novo Mapa*. Estampa.
- Lopes, T. (1993). *Pessoa Inédito*. Livros Horizonte.
- Marrone, R. (2021). *Os 'livros ocultos' de Fernando Pessoa: um estudo da biblioteca esotérica de Fernando Pessoa*. [Tese no âmbito do doutoramento em Materialidades da Literatura]. FLUC.
- McNeill, P. (2010). *Yeats and Pessoa. Parallel Poetic Styles*. Legenda.
- Pasi, M. (2001). The Influence of Aleister Crowley on Fernando Pessoa's Esoteric Writings. Caron, R., Godwin, J., Hanegraaff, W. y Vieillard-Baron, J. L. (eds.), *Esotérisme, gnosés & imaginaire symbolique: mélanges offerts à Antoine Faivre*, pp. 693-711. Peeters.
- Pessoa, F. (1966). *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho. Ática.
- Pessoa, F. (1988). *Moral, Regras de Vida, Condições de Iniciação*. Textos estabelecidos e comentados por Pedro Teixeira da Mota. Lencastre.
- Pessoa, F. (1989). *Rosa Cruz*. Textos estabelecidos e apresentados por Pedro Teixeira da Mota. Lencastre.
- Pessoa, F. (1991). *Le Chemin du serpent: essais et pensées*. Traduit du portugais par Michel Chandeigne, Françoise Laye et Jean-François Viegas. Bourgois.
- Pessoa, F. (1997). *A Hora do Diabo*. Edição de Teresa Rita Lopes. Assírio & Alvim. [Existe una ed. anterior, publicada por editorial Rolin].
- Pessoa, F. (2000). *Poemas 1934-1935*. Edição crítica de Luís Prista. Nacional-Casa da Moeda.

- Pessoa, F. (2006). *Escritos sobre Génio e Loucura*. Edição crítica de J. Pizarro. Nacional-Casa da Moeda. 2 tomos. [Existe una trad. parcial en español, publicada por la editorial Acanalado].
- Pessoa, F. (2011a). *Associações Secretas e Outros Escritos*. Edição de José Barreto. Ática [Babel].
- Pessoa, F. (2011b). *Cartas Astrológicas*. Edição de P. Cardoso; colaboração de J. Pizarro. Bertrand.
- Pessoa, F. (2014a). *Obra Completa de Álvaro de Campos*. Edição de J. Pizarro e A. Cardiello. Tinta-da-China.
- Pessoa, F. (2014b). *O Caminho da Serpente*. Ed. com facsímiles; transcrição de L. Pires dos Reis. *O Verbo do Arcano Luciferino em Fernando Pessoa*, de Gilberto de Lascaris. Sem Nome. Coleção Ninho de víboras.
- Pessoa, F. (2014c). *Un libro muy original. Alexander Search*. Edición bilingüe y notas de N. Jerez Quintero. Tragaluz. Colección Lusitania.
- Pessoa, F. (2015). *Hermetismo e Iniciação*. Edição de M. J. Gandra. Zéfiro.
- Pessoa, F. (2017). *Livro do Desassossego*. Edição de J. Pizarro. Tinta-da-China. [Existe una 1.ª ed., de 2013].
- Pessoa, F. (2018). *Fausto*. Edição de Carlos Pittella. Tinta-da-China.
- Pessoa, F. (2019). *O Mistério da Boca do Inferno. Correspondência e Novela Policial*. Edição de S. Dix; tradução de S. Rodrigues. Tinta-da-China.
- Pessoa, F. (2021). *El camino de la serpiente. Escritos ocultistas*. Traducción y prólogo de D. Francisco. Pregunta.
- Pizarro, J. (2013). Editar lo oculto: los textos esotéricos de Fernando Pessoa. Veny-Mesquida, J. y Malé, J (eds.), *La filologia d'autor en els estudis literaris*, pp. 71-83. Aula Màrius Torres-Pagès.
- Pizarro, J. (2021a). Pessoa and Philosophy: Texts from the Archive. Ryan, B., Tusa, G., Cardiello, A. (eds.), *Fernando Pessoa and Philosophy: Countless Lives Inhabit Us*. Rowman & Littlefield, pp. 325-356. Global Aesthetic Research Series.
- Pizarro, J. (2021b). *Leer a Pessoa*. Fondo de Cultura Económica. [Trad. de *Ler Pessoa*. Tinta-da-China, 2018].

- Pizarro, J., Ferrari, P. y Cardiello, A. (2010). *A biblioteca particular de Fernando Pessoa*. Edición bilingüe. Dom Quixote.
- Ryan, B., Tusa, G. y Cardiello, A. (eds.) (2021). *Fernando Pessoa and Philosophy: Countless Lives Inhabit Us*. Rowman & Littlefield.
- Siouville, A. [seudónimo de August Lelong] (1925). *Le Prince de ce monde et le péché originel*. Avant-propos et introduction par Oswald Wirth. Le Symbolisme. "Collection du symbolisme".
- Steiner, R. (1926). *L'Esprit de Goethe d'après Faust et le conte du serpent vert*. Traduit de l'allemand par Germaine Claretie. Sauerwein.
- Vizcaino, F. (2018). *Correspondência de Fernando Pessoa Revisitada*. [Tese de Doutoramento em Modernidades Comparadas (Literaturas, Artes e Culturas)]. Universidade do Minho.

Sobre los autores

Juan Bubello

Es Doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires, Docente en la Facultad de Filosofía y Letras e Investigador del Instituto de Historia Antigua, Medieval y Moderna (UBA). Desde 2007, es Profesor Adjunto de los seminarios sobre Historia del Esoterismo Occidental (siglos XV-XVIII) en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y, desde 2011, es Director del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de América Latina. Dictó cursos, conferencias y seminarios en distintas universidades nacionales, entre ellas en la Universidad Nacional de Rosario (UNR) y la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), y como profesor invitado en la École Pratique des Hautes Études (Francia), Universidad de Santiago de Compostela (España), Universidade Federal de Santa Maria (Brasil), University of Amsterdam (Países Bajos), Universidad de Costa Rica, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de La Habana (Cuba), Aarhus University (Dinamarca) y Stockholm University (Suecia). Publicó numerosos artículos en revistas especializadas y dos libros: *Historia del esoterismo en Argentina* (2010) y *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates* (con José R. Chaves y Francisco de Mendonça Jr., 2017).

Marco Pasi

He is a Ph. D. of Sciences Religieuses (École Pratique des Hautes Études, France), is Associate Professor at the University of Amsterdam and Director of the Centre for the History of Hermetic Philosophy and Related Currents. Have focused his research mainly on the relationship between modern esotericism and politics, modern esotericism and art, the history of the idea of magic, and on methodological issues related to the study of "western esotericism". He's general editor of the Aries Book Series (Brill) and one of the founding members of the European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE). He has been general secretary of the European Association for the Study of Religions (EASR) and co-chair of the Western Esotericism Group at the American Academy of Religion

(AAR). Has published, between others books: *Aleister Crowley e la tentazione della politica* (1999), *Kabbalah and Modernity: Interpretations, Transformations, Adaptations* (2010), *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism* (with Wouter Hanegraaff y Peter Forshaw, eds., 2019).

José Vieira Leitão

He is a Ph. D. in Experimental Physics (Delft University of Technology) and Master in Religious Studies (University of Amsterdam). He is currently a Ph. D. student of Modern History at the University of Coimbra and a contributing researcher of the Center for the History of Society and Culture. His current work focuses on the use of the records of the Portuguese Inquisition for the mapping of expressions of learned magic practice and literature in Portugal and the wider Ibero-American world. He also publishes on the subjects of folk magic, local history and contemporary esotericism. Has published: *The Book of St. Cyprian: The Sorcerer's Treasure* (2014), *The Immaterial Book of St. Cyprian* (2017), *Opuscula Cypriani: Variations on the Book of Saint Cyprian and Related Literature* (2019), *Precious Apothecary: A Catholic Grimoire* (2020), *The Coimbra Book of Saint Cyprian* (2020), *Clearing the Waters: A Monograph on Saint Cyprian Divination from the 17th to the 19th Century* (2022).

Marcos José Diniz Silva

É Doutor e Mestre em Sociologia (Universidade Federal do Ceará), Pós-doutor em Memória Social e Bens Culturais (Universidade La Salle/Canoas-RS), é Professor Associado do Curso de História do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará e do Programa de Pós-graduação em História, Culturas e Espacialidades. Coordenador do Programa de Pós-graduação em História, Culturas e Espacialidades (Gestão 2022-2024). Trabalha com história das religiões, história das ideias, maçonaria e espiritismo. Tem artigos publicados em periódicos especializados, e é autor dos livros: *Maçons, espíritas e teosofistas: afinidades eletivas e espiritualismo no Ceará do século XX* (2016), *No Compasso do Progresso: a Maçonaria e os trabalhadores cearenses* (2007).

José Ricardo Chaves

Es Doctor en literatura comparada (Universidad Nacional Autónoma de México), miembro del Centro de Poética del Instituto de Investigaciones Filológicas y Docente en la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), con un trabajo enfocado sobre todo al estudio del romanticismo y del esoterismo en el siglo XIX y principios del XX, así como a la literatura fantástica de esa época, tanto en Europa como

América. Es miembro del Centro de Estudios sobre Esoterismo Occidental de América Latina y de la Academia Costarricense de la Lengua. Ha publicado entre otros libros: *Andrógynos. Eros y ocultismo en la literatura romántica* (2005), *Gótico imaginal. Ensayos sobre androginia y esoterismo en literatura* (2019), *Isis moder-nista. Escritos panhispánicos sobre teosofía, espiritismo y el primer Krishnamurti (1890-1930)*, de 2020, *Esoterósfera. Diez ensayos sobre esoterismo, política y li-teratura* (2023). Ha elaborado distintas antologías, entre las que se destacan: *La leyenda de Buda en la literatura hispanoamericana. Breve antología narrativa* (2011), *Voces de la Sirena. Antología de literatura fantástica de Costa Rica* (2012).

Jerónimo Pizarro

Es Doctor en Hispanic Literatures (Harvard University) y en Lingüística Portuguesa (Universidade de Lisboa), se desempeña como Profesor de la Universidad de los Andes (Colombia) y es titular de la Cátedra de Estudios Portugueses del Instituto Camões (Colombia). Traductor, Crítico y Editor responsable de la mayor parte de las nuevas ediciones y series de textos de Fernando Pessoa publicadas en Portugal desde 2006. Premio Eduardo Lourenço (2013), fue Comisario de la visita de Portugal a la Feria Internacional del Libro de Bogotá (FILBo, 2013) y a la Fiesta del Libro y la Cultura de Medellín (2022). Además, es Jefe Editorial de la revista *Pessoa Plural - A Journal of Fernando Pessoa Studies* así como también Director de la Coleção Pessoa de la editorial Tinta-da-China. Entre sus libros, ha publicado: *Libro del desasosiego* (2010), *A Biblioteca Particular de Fernando Pessoa* (2013), *Ler Pessoa* (2018), *Pessoa múltiple. Antología bilingüe* (2016), *136 pessoas de Pessoa* (2017), *Prosa. Antología Mínima. Fernando Pessoa* (2020), *Fernando Pessoa, Message* (2021), *Leer a Pessoa* (2021).

La historia del *Esoterismo occidental en Iberoamérica (siglos XVI-XX)* se integra con diversos temas, problemas y debates. Especialistas oriundos de ambos lados del Atlántico despliegan aquí sus estudios actuales con el objetivo de ampliar -por primera vez- la escala de análisis e impulsar nuevas líneas de investigación. Indagan minuciosamente en los límites, antecedentes y periodización de este objeto; la difusión ultramarina de libros esotérico-occidentales desde España hacia sus dominios americanos; las prácticas mágicas en el Portugal colonial y proyecciones; la relación teosofía-espiritismo en Brasil; el tarot egipcio en América Latina; las incursiones esotéricas de Fernando Pessoa; la tradición esotérica-sufí en latinoamérica; el esoterismo-umbanda; las recepciones de Julius Évola en Argentina y el 'hitlerismo esotérico' de Miguel Serrano. Orientado al mundo académico, este libro también está dirigido a todo lector culto interesado en este complejo pero fascinante objeto de la Historia.

ISBN 978-631-6597-41-0



.UBA40[∞] AÑOS DE
DEMOCRACIA



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires