



UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Ciencias Históricas

“¡Vuelven los muertos!: espiritismo y espiritistas en Chile (1880 – 1920)”.

Informe de Seminario de Grado para optar al grado de Licenciado en Historia.
Seminario de Grado: *Aproximaciones al fenómeno religioso en Chile: instituciones y prácticas.*

Alumno: Yerko Muñoz Salinas.
Profesor guía: Luis Bahamondes González.

Diciembre de 2012.

Santiago.

*“And every Natural Effect has a Spiritual Cause, and Not
A Natural: for a Natural Cause only seems: it is a Delusion
Of Ulro & a ratio of the perishing Vegetable Memory”.*

William Blake, *Milton a Poem*, I, 44 – 45.

A mi abuelo, porque en lengua antigua es el protector.

Y también a ese espíritu que no consigo comunicar.

Agradecimientos

Reconocer. Mirar la letra transcrita o el vaso transportado y reconocerlos señas de una familiaridad buscada. He ahí precisamente la tarea última de la mediumnidad: en el reconocimiento, en la mensuración de lo probable y en el acto de nominar familiar lo que emerge desde la indeterminación; acaso de sonsacarle la reparación de la ausencia al flujo multiforme de palabras dimanadas del trance. Reconocer. Sí. Pero reconocer tras el error, tras el ensayo, tras la pérdida, tras la fractura, tras, en definitiva, del laberíntico trayecto del neófito.

En parte, y sólo en parte, la escritura de este texto ha sido parte de un proceso semejante. Por ello, aquí, junto a la hora en la que creo posible recoger esa voz y llamarla familiar, he querido consignar algunos nombres, algunos rumbos o algunos gestos que han sido fundamentales para posibilitar estas presunciones.

En primer lugar, es preciso que agradezca el permanente apoyo de mi madre que, con una tolerancia y un cariño que me resultan a veces incomprensibles, apoyó desde el primer momento esta insegura empresa en los vados de la historia. Su apuesta constante por el valor de la educación –no sólo en mí, sino también en su ejercicio de profesora– es algo por lo cual no puedo sino estarle infinitamente agradecido. Asimismo, estas palabras merecen hacerse extensivas también a todas mis familias, puesto que ellas han cobijado con una ternura incalculablemente confortante todo este proceso.

Se me hace preciso dedicar también algunas palabras de justo aprecio y consideración a mi profesor guía, Luis Bahamondes G. Él ha apoyado no sólo la realización de este texto, sino también una parte fundamental de mi formación. Su rigor, su honestidad y su gran paciencia han sido para mí un importante obsequio que espero poder corresponder en parte a través de este trabajo.

Me considero también en gran deuda con los profesores Ítalo Fuentes B. y Ariadna Biotti S. por acogerme durante dos años en la realización de los cursos de Historia Medieval y Moderna del Departamento de Ciencias Históricas en calidad de becario. A través de su confianza ayudaron a fortalecer en mí no sólo un gran cariño por la historia europea, sino también un importante sendero atado a esa *épica docente* de la cual el profesor Fuentes tantas veces habló. Esta última ruta intersectó en un inesperado momento la vida del Preuniversitario Popular La Pincoya. A sus gestores, a sus estudiantes y a todos quienes aún hacen posible esa gesta, les agradezco igualmente por tanto inolvidable bien.

Asimismo, otra gran deuda me une al profesor Gerard Horta C. del Departamento de Antropología de la Universidad de Barcelona. Durante los meses de agosto y septiembre el profesor Horta accedió a entablar conmigo una cordial correspondencia que me ha permitido conocer sus trabajos sobre la historia del espiritismo en Cataluña, ayudándome así a elucidar con mayor claridad algunos aspectos importantes de mi propia investigación. Con gran aprecio atesoro además su preocupación por interiorizarse más en la oscura situación de la universidad chilena en estos tiempos.

Le doy las gracias también a Vanessa Eisenhardt S. por sus sagaces críticas.

A Víctor Navas, David Peralta, Carmen Barrera, Vale Carrozzi, Santiago Mena, Mario Carvajal, Claudio Serrano y Pedro Rupin me vincula algo más que un sortilegio de gestos.

El reconocimiento que presumo en estas líneas no habría sido posible, no obstante, sin el apoyo de mis amigas y amigos. La compañía de Belén Gallo y Dina Camacho ha hecho de la experiencia del ensayo y error uno de los tiempos más felices de mi vida. De modo parecido, la confianza de Sofía Toledo fue crucial a la hora de abrirse paso por este camino zigzagueante relativo a las ciencias de la religión. También, la fraternidad de mi amigo Joaquín Vidal me ha enseñado a mirar con más alegría numerosos momentos de frustración. De igual modo, Fernanda Uribe se ha encargado de recordarme en incontables ocasiones el sentido de este juego. Asimismo, Los Pájaros de Chile ayudaron a que aguzara el oído ante sonoridades de espíritus que durante un tiempo no logré percibir.

No puedo ni quiero olvidar a Daniela Antivilo, cuya complicidad ilimitada estuvo presente al momento en que esta tesis se tornó más amargamente cierta y cercana; su presencia en ese y otros instantes revistió a la materia de una voz que me era de suyo desconocida y por la cual le agradezco intensamente.

Por último, debo reconocer que la sensibilidad inapreciable de V. yace subterráneamente en muchos párrafos de este escrito. Cual médium decimonónico, ayudó impagablemente a decodificar y reconocer familiaridades que obtusamente había olvidado.

A todas ellas y ellos, muchas gracias.

Santiago, diciembre de 2012.

Índice

Agradecimientos.....	5
Contexto y problema de investigación.....	8
Objetivos de investigación.....	13
Justificación de la investigación.	14
Marco metodológico.....	16
Marco teórico.	29
Capítulo primero: Tras el <i>espíritu</i> de una época (1880 – 1920).....	41
1.1. Hacia una imagen de la <i>modernidad</i> en Chile (ss. XIX y XX).....	42
1.2. Sentido y sistemas de creencias en la <i>modernidad chilena</i>	48
Capítulo segundo: Morfologías del <i>espíritu</i>	59
2.1. Espiritismo y espiritualismo.....	60
2.2. Decodificar las prácticas: el <i>espiritismo moderno</i> en clave chilena.	73
2.3. El jardín de racionalidades que se bifurcan: ciencia y religión.....	93
Capítulo tercero: Re-visitar <i>lo religioso</i>	108
3.1. Sistemas de creencias: ¿sustitución o <i>catalización</i> ?	109
3.2. Los límites del sentido, el sentido de los límites. Tradición y modernidad.	119
Conclusiones y proyecciones.....	128
Bibliografía.	132

Contexto y problema de investigación

Hacia la década de 1860, varias de las repúblicas latinoamericanas contaban casi ya con medio siglo de vida independiente después de haberse resarcido de la administración colonial del Imperio Español. En líneas generales, este primer medio siglo fue un espacio de rearticulación de la correlación de las fuerzas sociales en torno al ordenamiento de estos Estados. Había que resolver la conjugación de aquellos actores que lograron sobrevivir al tránsito desde el Imperio a la República en lo que vendría a ser conocido como proceso de modernización. En efecto, para el caso chileno, será el mismo Estado, en una ascendente consolidación que tendrá que ratificarse con la maniobra constituyente de 1925, el que tendrá que resolver durante este arco temporal las relaciones con grupos políticos, ideologías prácticas e instituciones que habían logrado perdurarse en el tiempo a pesar de la llegada de la República¹.

Estas formas de resistencia serán lo que, en muy grandes rasgos, comprenderé dentro del marco de acción de las expresiones de un complejo entramado de ideas que ha sido dado en ser conocido como *tradición*. Algunos indicios de la senda de esta vertiente tradicional, tales como la influencia de la Iglesia Católica como administradora monopólica y controladora indiscutida de los sistemas de creencias en el ámbito latinoamericano durante el período colonial², son las principales piedras de tope contra los cuales pugnarán los impulsos de un sistema de articulación de ideas adverso que se conocerá como *modernidad*. Expresándolo en otros términos, para efectos de las décadas finales del s. XIX y las iniciales del s. XX, se ha visto para el caso chileno cómo estas dos grandes matrices discursivas –*tradición* y *modernidad*–

¹ Para comprender la situación de la estructura histórica para el período en curso, seguiré a grandes rasgos las líneas de la historia política que ha reseñado Simon Collier en su capítulo sobre Chile en BETHELL, Leslie, *Historia de América Latina*, Ed. Crítica, Barcelona, 1991, pp. 244 – 246. Asimismo, la estructura social tendiente a caracterizar un clima de altas desigualdades entre los componentes de sociedad y la situación de una acomodada clase alta con una especial afinidad por la difusión y la asimilación de las ideas europeas. Se trata, en grandes rasgos, de la *belle époque* chilena y las décadas de éxito mineral que llevaron a la construcción de una arquitectura afrancesada que representaba la estructura material de esta clase acomodada y a la especial atención que se le dio al aprendizaje de lenguas extranjeras y a la cultivación de una cultura de élite que representaba la superestructura de esta recambio generacional que surgiría de la cronología liberal en el país. *Vid.*, SALAZAR, Gabriel, *Historia de la acumulación capitalista en Chile*, Ed. Lom, Santiago, 2003, pp. 82 y 97. Añadidamente, puede consultarse la opinión del doctor Julio Valdés Calonge, quien señalará que: “al presente [la situación de la clase alta] impide casi en absoluto a los de arriba, que son muy pocos, conocer a los de abajo que constituyen la inmensa mayoría”. VALDÉS CALONGE, Julio, citado en GAZMURI, Cristian, *Testimonios de una crisis. Chile: 1900 – 1925*, Ed. Universitaria, Santiago, 1980. Respecto de la faceta jurídica que llevaría a la aprobación de la Constitución de 1925 y el entorno social en la que ésta se fraguó, sigo a SALAZAR, Gabriel, *Del poder constituyente de asalariados e intelectuales*, Ed. Lom, Santiago, 2009, cap. I.

² SERRANO, Sol, “La privatización del culto y la piedad católicas”, en: Gazmuri, Cristian, *Historia de la vida privada en Chile* (v. 2), Ed. Taurus, Santiago de Chile, 2006, p.139

entrarán en un proceso dialéctico que vendrá a articular la fisonomía con la que el país se enfrentará a problemas más contemporáneos, tales como la industrialización –aun cuando las dinámicas de ésta se sumerjan en el s. XIX–, la sofisticación del aparato público, los cambios en la instrucción y, en el fondo, la impronta final del Chile más reciente.

Sin embargo, para el período que se acomete en esta investigación, esta dialéctica se posicionará en torno a otros flancos de discusión a través de una serie de oposiciones binarias del tipo de la alternancia entre conservadores o liberales³, Estado confesional o laico, manifestaciones públicas o privadas, motivaciones religiosas o científicas, etc. Deseo señalar, con todo, que no comparto la rigidez binaria de estas concepciones pero que las utilizaré a modo de brecha a partir de la cual ir desprendiendo filones de rupturas y discontinuidades a lo largo del texto. Será así, por tanto, que la dialéctica entra *tradición o modernidad*⁴ tendrá para este texto una función orientadora –mas no concluyente– que guiará el análisis de la variedad de proyectos políticos, sistemas de creencias o fuerzas ideológicas que discurrirán en torno a un punto problemático que situaré como foco de este texto.

Abordaré un tópico que atraviesa de manera transversal a casi todas las oposiciones binarias que acabo de señalar para el contexto referido: las expresiones y dinámicas que siguió Chile en torno al **fenómeno religioso** a partir de una práctica que, más que insertarse en un sistema de antagonismos polarizadores, halla su nicho de acción en un espacio de *límites*, de choques o discontinuidades si se quiere; de la incertidumbre fluctuante del péndulo que García Canclini ofrecía en su imagen.

La articulación del análisis del fenómeno religioso como proceso problemático puede rastrearse a partir de las *teorías de la secularización* que recurrentemente han sido vinculadas a los estudios sobre *modernidad* y *modernización*, tanto a nivel teórico como en el campo de sociedades específicas. Estas teorías, en su formulación más primigenia, plantearon que, en la medida en que las sociedades evolucionasen desde un estadio de arcaísmo –vinculado al Antiguo Régimen, en variadas ocasiones– hacia uno que las cualificase como *sociedades avanzadas* o

³ La alternancia a la cual aludo tiene un carácter bastante parcial, puesto que como Sol Serrano e Iván Jaksic han señalado, la filosofía del liberalismo vio en Chile una aplicación común que sirvió de marco de resonancia consensual aun para grupos de ideas dispares dentro del país. Esto se manifestó principalmente a través del avance político vinculado a reformas orientadas a producir estabilidad antes que quiebres. Cf. SERRANO, Sol y JAKSIC, “El gobierno y las libertades. La ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX”, en: Jaksic, Iván y Posada Carbó, Eduardo (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 2011, p. 177.

⁴ A este respecto, Néstor García Canclini, en lugar de postular una dialéctica fragmentaria ha propuesta la imagen de un péndulo que, para él, discurre oscilatoriamente entre *modernidad* y *decadencia*. *Vid.*, GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Ed. Grijalbo, México, 1995, p. 194.

modernas, se produciría un proceso de desencantamiento del mundo, gatillado a causa de una racionalización creciente de los sujetos y sus modos de vida, que debería terminar por confinar las expresiones religiosas, de tan importante estatuto en las *sociedades arcaicas*, primero al ámbito de lo privado para luego, tras un proceso de intensificación, recluirlas en su inminente desaparición o, por lo menos, en una invisibilización total de su acción en el dominio de lo público, ligado ahora al Estado y una idea de ciudadanía laica heredada de la Revolución Francesa⁵.

A pesar de que las *teorías de la secularización* mostraron un éxito relativo en contextos muy específicos, se ha demostrado hoy cómo una aplicación lineal de éstas conllevaría diagnósticos equívocos a la hora de intentar examinar a América Latina desde esta perspectiva secularista, puesto que no estarían siendo consideradas dinámicas propias del continente como las religiones indígenas, la mixtura entre cultos y la difícil medición del impacto del catolicismo en un continente que tiende más bien a la heterogeneidad y la frágil definición de las expresiones del fenómeno religioso. De ahí que para explicar el panorama latinoamericano en este sentido se haya recurrido usualmente a rótulos como *religiosidades indígenas o populares*, *sincretismos* o *cultos autóctonos*.

Entiendo el contexto americano que analizamos como un espacio en donde las delimitaciones y los diagnósticos con los que contamos para estudiar el fenómeno religioso son sumamente precarios. Como ha señalado Frigerio, hay múltiples aspectos que podrían explicar esta situación, pero en esta oportunidad retendré sólo uno: la presencia de una suerte de imaginario demasiado afincado en las oposiciones que se acaban de reseñar y que han entendido de una manera muy rígida aspectos como el influjo católico en el continente⁶. Así, en resumidas cuentas, pretendo hacerme cargo de un contexto en el que 1) los sistemas de creencias no poseen una definición hermética sino que se encuentran en un diálogo dinámico, 2) la influencia de la Iglesia Católica es importantísima pero cuya situación merece ser cotejada con más detenimiento y 3) comienzan a desarrollarse con fuerza las dinámicas modernizadoras en las que, ciertamente, el fenómeno religioso pasa a ser campo de discusión.

⁵ BASTIAN, Jean-Pierre, “En diálogo con la obra de Lalive d’Epinay. Búsquedas de una sociología histórica del cambio religioso en América Latina”, *Revista Cultura y Religión*, vol. II, no. 2, 2008, p. 8. [disponible en: http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol_2_n2/vol2_n2_2008_octubre_02_jean-pierre_bastian.pdf consultado el 16 de junio de 2012].

⁶ FRIGERIO, Alejandro, “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina”, en CARROZZI, María Julia y CERIANI, César (eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2007, pp. 3 y 4. Consultado el 17 de junio de 2012 en su versión electrónica en: http://alejandrorfrigerio.com.ar/publicaciones/religion/Frigerio_Repensando_Monopolio_Catolicismo_2007.pdf.

En este contexto, he escogido una práctica cuya expresión moderna es posible de rastrear hacia mediados del siglo XIX, cuando en los Estados Unidos las hermanas Fox sorprendieran al mundo con sus sesiones de contactos mediúmnicos. Luego de esto, una oleada de “mesas parlantes” y “objetos movedizos” sacudiría los círculos de opinión norteamericanos para difundirse, con un ímpetu notable, por los países de la Europa occidental⁷, en donde hallaría notables sistematizadores que contribuirán a la formación de lo que se conocerá como *espiritismo moderno*. Fundamental en este punto será la obra de Allan Kardec.

Este llamado *espiritismo moderno* será situado por Kardec en un complejo espacio destinado a interactuar con la filosofía, la moral y algunos puntos del ideario positivista que se extendía profusamente por la época. De este modo, sin ni siquiera aludir a una categoría de índole religiosa, Allan Kardec vendría a situar la práctica del espiritismo en un ámbito más sensible al diálogo científico que al de la fe o, por aludir a una conexión semántica difusa, la misma espiritualidad, en un sentido esperable del término.

Sin hacerse esperar demasiado, el *espiritismo moderno* fue difundido con semejante premura a lo largo del continente americano, aflorando a través de la articulación de centros espiritistas, publicaciones y debates públicos en torno a la década de 1860. Para el caso chileno, Manuel Vicuña fechará sólo hacia 1862 una primera traducción de un tratado espiritista y algunas conferencias relativas al tema ofrecidas en planteles educacionales como el Instituto Nacional durante el mismo período⁸.

Sin embargo, si la práctica no tiene connotaciones religiosas tan explícitas, como detallaría el paneo inicial de Kardec, ¿por qué pudo producirse la proscripción tan enérgica que llevó a cabo la Iglesia Católica a través de Pío IX a posicionarse con vigor en contra de esta práctica⁹? Asimismo, cabe cuestionarse además, si ésta era el reflejo de una mentalidad atrasada o supersticiosa, como también se planteó en la época, ¿cómo concitó además la atención del mundo de la ciencia, personeros de Estado o importantes instituciones educativas? El espiritismo en Chile presentó también reacciones particulares que creo pueden ayudar a entender más este arco de tiempo que se prolonga hasta 1925, con la disociación jurídica entre

⁷ GONZÁLEZ DE PABLO, Ángel, “Sobre los inicios del espiritismo en España: la epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LVIII, no. 2, julio-diciembre, 2006.

⁸ VICUÑA, Manuel, *Voces de Ultratumba. Historia del Espiritismo en Chile*, Ed. Taurus, Santiago, 2006, p. 19.

⁹ Como ejemplo, revísense las encíclicas *Quanta Cura* y el famoso *Syllabus* de Pío IX.

el Estado y la Iglesia. Existía, de esta forma, una serie de tensiones subterráneas, de las cuales el espiritismo formó parte y que ayudan a entender una dinámica de quiebres más generales.

Así, practicado en distintos segmentos sociales de distintas condiciones, de una volátil susceptibilidad para ser inscrito sin problemas en algún margen de la disputa religión/ciencia y propiciado por el arremetimiento finisecular del liberalismo y el positivismo en torno a las disputas por la orientación de un Estado en ciernes de secularización; el espiritismo muestra, por lo menos, su faceta de práctica dinámica y compleja. Es por ello que, en virtud del contexto reseñado, pienso que la pregunta sobre el espiritismo en Chile es, al mismo tiempo, un problema que se interroga sobre la tónica de las prácticas y la conformación de los límites de *lo religioso*.

Propongo entonces mirar la inserción del espiritismo a través de la lente del siguiente problema de investigación: la práctica del espiritismo, cuya historia y contexto se ha esbozado, **¿sustituyó en el Chile de la época a las religiones tradicionales como formas de administración de sentido u operó como una práctica que ofició como agente secularizador orientado a la extinción de la influencia religiosa en la sociedad?**

Objetivos de investigación

Objetivo General: Comprender la introducción y la significación de la práctica del espiritismo en el contexto chileno de 1880 a 1920 a la luz del proceso de modernización.

Objetivo Específico 1: Exponer el panorama socioeconómico en el que se desarrollaron de las ofertas de sentido presentes en el período en estudio.

Objetivo Específico 2: Analizar las relaciones y significaciones que el espiritismo y los espiritistas establecieron con las ofertas de sentido de la época

Objetivo Específico 3: Reflexionar sobre la pertinencia de los estudios sobre el hecho religioso en torno a la problemática en estudio.

Justificación de la investigación

La justificación de la presente investigación se sustenta fundamentalmente sobre dos argumentos. La atingencia de haber escogido la temática del espiritismo no viene a hallar justificación a partir de lo inusual, esotérico o acaso curioso que pueda resultar la práctica, puesto que este tipo de posicionamientos llevaría a que el estudio se transformase más bien en un repositorio de curiosidades o incluso en un anecdotario de una práctica que cuenta con un tratamiento muy escaso para nuestro medio. De ahí que, en consonancia con lo anterior, no se trate de justificar el documento a partir de la inexistencia de un número mayor de obras que, para nuestro entorno, aborden el asunto, sino que más bien de dar base a este trabajo en tanto que intento de contribuir a la resolución de dos problemas estructurales que excederían incluso el marco mismo de la obra en sí.

Hablo, en primer lugar, de una justificación arraigada en un asunto de implicancias metodológicas y teóricas. Este punto, rastreable a partir de una re-lectura de la noción de *lo religioso*, permitirá comprender la investigación como atingente por cuanto ésta se entronca al desafío de entender un poco las reverberaciones o los “ruidos” que se suscitan en torno a la posibilidad de hacer dialogar sistemas de ideas que, como ciencia y religión, pueden parecer discordantes supuestamente. Algunos indicios que explican la pertinencia de indagar en los sistemas de racionalidad y en los hipotéticos marcos de referencialidad y encuentro común de estos ámbitos, pueden apreciarse a través de las preocupaciones que, por ejemplo, ha sostenido la institución de la Iglesia Católica respecto a este asunto. En efecto, durante las últimas dos décadas, signos como la publicación de la *Fides et Ratio* (1998) de Juan Pablo II o el debate sostenido en marzo del año 2004 entre Benedicto XVI y el filósofo Jürgen Habermas (recogido bajo el nombre de *Dialéctica de la secularización. La razón y la religión*) han constatado que existe, por parte de esta institución religiosa, un interés por comprender una deriva global que parece estar afectando a las expresiones del hecho religioso en modos que no necesariamente conocemos y en donde, remitiéndonos al estado del arte de algunas de estas materias, sabemos muy poco o, por lo menos, en un modo precario que irroga la necesidad de tener que afianzar de manera más meticulosa la comprensión de lo que, en último término, hacemos cuando designamos *lo religioso*. Paralelamente, la aplicación del último censo nacional –aún en curso para estas fechas– sigue replicando, en lo respectivo al campo de las “confesiones”, ambigüedades gruesas en el instrumento de levantamiento de datos, lo cual se

manifiesta en la posibilidad de que tanto una fe, una religiosidad o una espiritualidad puedan tener el mismo punto de comparación bajo una medida que no logra contemplar gruesamente la complejidad del fenómeno. En último término, la sofisticación de los instrumentos de estudio del fenómeno religioso, implica una mayor comprensión de las variables que deberían considerar los artífices de políticas públicas relativas a este aspecto. No es posible olvidar que bajo el rótulo de “iglesias” u “organizaciones religiosas” puede, hoy por hoy, eximirse a una agrupación de ciertas cargas fiscales y, aún más, permitirle, a modo de ejemplo, la recolección de variadas clases de donaciones a través de una distinta gama de entidades¹⁰.

En segundo lugar, la justificación de este estudio discurre en torno a la necesidad de una reflexión de carácter disciplinar que ayude a clarificar la relación que la historiografía, en tanto práctica y disciplina, trama de acuerdo a problemas relativos al hecho religioso. Este interés, desarrollado con más énfasis en el marco metodológico del texto, vislumbra la posibilidad de inscribir con más claridad el horizonte y el papel que juega el aspecto histórico en torno a la construcción de una *historia de las religiones* capaz de exceder el descriptivismo y el rol de saber subordinado dentro del complejo –y a ratos confuso– marco de las ciencias de la religión. En este sentido, la reflexión acarrea tener que referirse a los lazos que vinculan a la historiografía con las otras ciencias sociales para devenir la producción de un espacio de encuentros gatillado por fenómenos que requieren de un análisis integrado de más disciplinas en vistas de su complejidad. De esta manera, se propone pensar en los costos, métodos, dificultades y proyecciones de un saber que, en muchas ocasiones, ha oficiado más bien como la tímida sombra de un “contexto” de los fenómenos que adquiere una lectura que lo interpreta, a lo sumo, como un pretexto. Se trata en esta ocasión de esclarecer y validar el papel preponderante que juega el aspecto histórico en la configuración global de un fenómeno al cual se pretende abordar de manera compacta y compleja.

¹⁰ Cf. Ley 19.638, *Normas para la constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas*, Santiago, Chile, 14 de octubre de 1999. Artículo 15.

Marco metodológico

“Puede decirse que el concepto de «juego» es un concepto de bordes borrosos, —¿Pero es un concepto borroso en absoluto un concepto? —¿Es una fotografía difusa en absoluto una figura de una persona? Sí; ¿puede siempre remplazarse con ventaja una figura difusa por una nítida? ¿No es a menudo la difusa lo que justamente necesitamos?”.

Ludwig Wittgenstein¹¹.

La investigación que aquí se presenta, se proyecta desde el “campo disciplinar” de las *ciencias de la religión*. Empero, al compartir esta denominación un sustrato no incidental que la vincula al dominio de la historiografía, podría decirse, provisionalmente, que se trata de un texto construido pensando en una *historia de las religiones*.

La conjunción lineal entre *ciencias de la religión* e *historiografía* no hace sino obscurecer los matices especiales que posee el carácter plural de las *ciencias de la religión* leídas desde una perspectiva historiográfica. Asimismo, el rótulo de *historia de las religiones* no proyecta para nuestros días con suficiente claridad la especificidad del asunto, por cuanto ha generado un malentendido que concibe esta disciplina como un mero recuento narrativo del origen y el desarrollo histórico de “ciertas” expresiones religiosas, sin considerar a la historiografía como una ciencia social capaz de dialogar eficazmente con saberes afines o, a lo menos, como una práctica científica válida, apoyándonos en lo expresado por Lucien Febvre¹². En esta sección, procederé a explicar qué entenderé por *historia de las religiones* al tiempo en que señalaré algunos puntos de conflicto del cruce entre *ciencias de la religión* e historiografía.

Inicialmente escribo “campo disciplinar” como una expresión justa de ser entrecomillada, debido a que, en sentido estricto, aquel ámbito en el que se mueven las *ciencias de la religión* es aun el fruto en gestación de un arduo debate intelectual sobre el lugar que ocupa el estudio del fenómeno religioso en la globalidad del conocimiento. A modo de muestra, Francisco Díez de Velasco ha expuesto con precisión la amplia gama de aparatos analíticos que

¹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Ed. Altaya, Barcelona, 1999, §71.

¹² *Vid.* ARÓSTEGUI, Julio, *La investigación histórica: teoría y método*, Ed. Crítica, Barcelona, 2001, p. 60.

han servido de soporte de resonancia para las investigaciones relativas al fenómeno religioso¹³. Se constata, pues, un extenso arco que se subtiende desde la teología hasta lo que trato de describir como *ciencias de la religión*, sin evitar pasar antes por una serie de denominaciones disciplinares que parecen guardar un incierto y difuso parentesco, tales como *comparative religions*, *Religionswissenschaft*, *historia de la religión*, *fenomenología de la religión*, *ciencia de la religión* (en singular) o *antropología de la religión*. Este espectro de acepciones que, al menos en apariencia parece proyectarse sobre un mismo “objeto” de estudio, revela, en primer lugar, la situación de dispersión en la que se encuentran, incluso de manera contemporánea, las posibilidades de estudio del fenómeno religioso al tiempo que, en segundo término, se demarca el ámbito localizado que han tenido las diversas formas de nombrar la disciplina en distintas comunidades académicas que se han vuelto casi susceptibles de ser catalogadas en base a criterios incluso geográficos¹⁴. A raíz de esto, para exponerlo en términos de Thomas S. Kuhn, puede colegirse que la plétora de horizontes disciplinares que se orientan hacia el estudio del fenómeno religioso, ha facultado la aparición del problema de la compleja demarcación de una *comunidad científica*, lo que permitiría una interlocución de saberes difícilmente delimitado¹⁵. La distinción que, a mi modo de ver, hace más evidente este panorama, al tiempo que proyecta una solución, se trata de aquella existente entre *ciencia de la religión* y *ciencias de la religión*, debido a que, mientras una pugna por la autonomía de un campo disciplinar, otra propende a servir de punto de convergencia de disciplinas y enfoque afines en orden a conseguir una visión integradora del hecho religioso.

Concibo al fenómeno religioso principalmente a partir de esta segunda opción. Entiendo, asimismo, a la historiografía como una ciencia que debería propender más bien a la integración disciplinar —y que, en rigor, clama por ésta de modo terminante en ciertas expresiones de ella— antes que a consagrar una posición de hermética marginalidad¹⁶. En este

¹³ DÍEZ DE VELASCO, Francisco, *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Ed. Akal, Madrid, 2005, pp. 222 – 234.

¹⁴ Puede señalarse cómo, por ejemplo, *comparative religions* o *religious studies* ha tenido una mayor presencia y una utilización más marcada en latitudes como la Gran Bretaña y su órbita de influencia, mientras que *Religionswissenschaft* ha hecho eco de un uso ya centenario en países germanófonos. Asimismo, la *fenomenología de la religión*, hoy liberada de tratarse de una suerte de enfoque local, tuvo un importante nicho de cultores en el ámbito de los Países Bajos, propulsados fuertemente por la relevancia de la obra de Cornelius van der Leeuw del mismo nombre.

¹⁵ Además de la idea de *comunidad científica* de Kuhn, será útil retener el interesante concepto de *incommensurabilidad*. Cf. KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 269.

¹⁶ En este punto, pienso en el influjo integrador que le imprimió a la disciplina, por ejemplo, la segunda generación de Annales como también de los debates sostenidos, abierta o implícitamente, por los cultores de esa

sentido, soy partidario de aquello que señalara E. H. Carr a modo de ilustración: “the more sociological history becomes, and the more historical sociology becomes, the better for both”¹⁷.

Si formas de cultivar la historiografía como la historia social o la historia del derecho requieren que se afiancen, de manera previa al acercamiento al fenómeno en estudio, ciertas posiciones epistemológicas o ciertos cuidados atinentes respecto de las disciplinas afines que puedan participar en la investigación, la vinculación entre la historiografía y *lo religioso* no está exenta de esta misma cláusula. Así como no se hace posible imaginar a un colonialista que no maneje con meticulosidad la laberíntica paleografía del período, pienso, no puede pensarse una historiografía que coteje *lo religioso* como un campo indistinto que bien pudiera ser *lo político*, *lo económico* o *lo demográfico*. La idea de fondo que pretende ser remarcada es la siguiente: un ejercicio historiográfico científico vinculado al fenómeno religioso debe sentar ciertas bases más claras respecto de las precauciones que se le deben imprimir a la investigación a la hora de trabajar estas materias. Es preciso entonces, como fundamento complementario, que la historiografía defina un estado epistemológico desde el cual poder *hacer una lectura*, ocupando el símil con la paleografía colonial, capaz de orientarse a postular interpretaciones adecuadas para el fenómeno en estudio. Este punto, el de la clarificación de los lazos que estrechan a *lo religioso* junto a la historiografía, parece haber sido descuidado de modo que la discusión se condujese a un estado de indefinición constante a diferencia de otras ciencias sociales como la antropología, cuyo impulso formativo estuvo ampliamente ligado al estudio de las expresiones religiosas de las llamadas “sociedades primitivas”. Hay, por tanto, una deuda pendiente respecto a cuáles son y cómo pueden ser conocidos los puentes que unen historiografía y fenómenos religiosos.

Haciendo eco del sentir de Ludwig Wittgenstein, me parece que es menester utilizar a favor la imagen borrosa con la que la historiografía ha vinculado su desarrollo junto a *lo religioso*. A lo largo de esta investigación, trabajaré en distintos pasajes una noción que me parece fundamental para el caso de estudio y que también puede hallar coherencia en el momento en que se está construyendo este marco metodológico: me refiero al concepto de *límite* en tanto que espacio de choque, encuentro y síntesis disciplinar de los borrosos límites de

interconectada forma de estudio historiográfico que fueron y son las *historias de las mentalidades* o las *historias de las representaciones*, deudoras claves de la irrigación mutua con otras de las ciencias sociales.

¹⁷ CARR, E. H., *What is History?*, citado en: HUNT, Lynn, *The New Cultural History*, University of California Press, Londres, 1989, p.1.

la fotografía que ha propuesto Wittgenstein. Si con el breve paneo anterior de las *ciencias de la religión* no ha quedado claro, el estatuto endeble de la historiografía respecto de los problemas de corte religioso viene a reforzar la idea de que una *historia de las religiones* se encuentra precisamente en los lindes de las autonomías particulares de cada ciencia y se conforma *en* los espacios de encuentro entre ellas. En ese sentido, *ciencias de la religión*, en plural, rescata el rol integrado que reclama el estudio del hecho religioso en una óptica que ya no es puramente antropología, sociología, psicología o fenomenología de las religiones, sino que se trastoca en un ámbito de convergencia global que excede la simple suma de sus partes. Conjuntamente, al proyectarse este estudio como un estudio historiográfico, el marco metodológico pretende hacerse cargo del indeciso estatuto de la historiografía respecto a los problemas en conflicto huyendo, no obstante, de las clásicas historias de la religiones que pensaron el fenómeno religioso en tanto descripción o narración cronológica de sus manifestaciones otorgando así al campo disciplinar de la historiografía un rol fácil de subordinar en la medida en que se agotaba en el aspecto puramente informativo de la cuestión. Esto es, un sucedáneo de historia y una empobrecida etnografía, método que, a mi parecer, reviste mayores complejidades y usos analíticos¹⁸.

Para construir la metodología de límites que se ha anunciado, propondré y desarrollaré tres puntos elementales que me parecen necesarios para llevar adelante una investigación desde el ámbito de la *historia de las religiones*, a saber:

- 1) Investigación de tipo cualitativo y comprensivo. Ella trata de integrar armónicamente la convergencia de las disciplinas que componen las *ciencias de la religión* dentro de un marco historiográfico explicativo.
- 2) Consciente del conflicto ETIC-EMIC, por tanto, atenta a las pautas de representación (y sus rupturas) que puedan surgir desde el corpus documental a partir del cual se trabaja.
- 3) No religiocéntrica y laica.

¹⁸ En lo que toca a este punto, es que este trabajo se está distanciando, por ejemplo, de clásicas obras de historia de las religiones como las del celeberrimo fenomenólogo rumano Mircea Eliade. Aun cuando el profesor Díez de Velasco apunte a una fuerte perduración de su obra, el modo de comprender la vertiente histórica de los procesos difiere en esta investigación del adoptado por Eliade.

a) La primera superación: del positivismo a la fenomenología

¿Qué quiere decir que la presente investigación privilegie un carácter cualitativo antes que uno cuantitativo? Se trata, en primer lugar, de una toma de postura sobre el espacio cognoscitivo desde el cual se proyecta el investigador, mientras que, en segundo término, habla sobre la distinción metodológica y práctica que se aplica en el estudio del fenómeno. Para comenzar, abordaré el punto concerniente al espacio cognoscitivo en el cual se ubican las metodologías cualitativas para luego abrir el debate, extensible hacia puntos posteriores, sobre el cómo llevar a cabo una investigación cualitativa.

La construcción del conocimiento ha sido un permanente espacio de confrontaciones en lo que respecta a las ciencias sociales. No obstante, bajo otras estampas y bajo otras formaciones históricas, la disputa puede rastrear sus cimientos en la imagen de una más que centenaria tradición de conflictos entre las posibilidades de responder a la pregunta epistemológica matriz de ¿qué es conocer? ¿Se trata de la facultad humana de ofrecer una *explicación* de aquello que acontece o se tratará, más bien, de posibilitar una *comprensión* de cómo se concatena el mundo fenoménico? ¿Pueden establecerse, conforme avance el conocimiento, leyes o sistemas predictivos que aseguren la reiteración de un acontecimiento o un proceso?

El problema al cual se conducen estas preguntas es aquel que se suscitara entre dos modalidades del conocimiento humano que, hacia el siglo XIX, se encontraron en un choque de racionalidades en torno a la cuestión de cómo construir el conocimiento. Se hace mención a dos modelos de ciencias que, en algunos enrevesados pasajes, confundieron —o, más bien, fueron llevadas a confusión— sus pretensiones, finalidades y modalidades de acción difuminando la posibilidad de conseguir un conocimiento de tipo veraz y confiable a partir de las investigaciones de la otra. Para decirlo abiertamente: bosquejo una mirada a la confrontación entre las ciencias naturales y las llamadas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*)¹⁹.

¹⁹ No se pretende decir, bajo ninguna óptica posible, que el problema de las racionalidades científicas comienza en esta tensión entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, esto es, no se las considera como el punto originario del problema, sino más bien, he decidido tratar este choque como punto de partida por cuanto representa la matriz del funcionamiento de un *leitmotiv* que se propaga durante todo el siglo XX y que propone, hacia fines de éste, una respuesta que podría hacer dudar de la existencia de un quiebre tan radical entre lo que he llamado *racionalidades científicas* (o modalidades de la ciencia): me refiero a la interconexión entre métodos de la cual se hablará más adelante.

El autor que ofrece una primera entrada al asunto es el filósofo Wilhelm Dilthey, quien al tratar de distinguir la formación, los campos de acción y las particularidades de las ciencias naturales y las del espíritu establecerá el punto de quiebre en la operación analítica que se utiliza en la construcción de conocimiento de ambas modalidades de la ciencia. Para Dilthey, los fenómenos de la naturaleza presentan una suerte de cualidad extravolitiva, respecto del ente cognoscente, la que los hace analizables a partir del espacio de la abstracción intelectual y cuya forma de estudio los orienta, siempre mediante la “interpolación del pensamiento”, a que los eslabones restantes en los fenómenos naturales –i.e., el enigma científico– sean *develados* a partir de una operación analítica de *explicación*; es decir, una proposición que dé cuenta del resultado final del engranaje del fenómeno en estudio. Así, quedan consignados los “objetos” de las ciencias naturales como entidades capaces de ser explicadas en el mismo modo que una ecuación en la cual se *descubre* una incógnita preexistente y autónoma pero velada a la cognición. Sin embargo, este tipo de “objetos”, pertenecientes al campo de las ciencias naturales, se distingue del tipo de fenómenos relativos al “mundo del espíritu”, puesto que éstos no poseen ya la característica de ser independientes del ente cognoscente por cuanto irrogan la necesidad de que se les considere como fenómenos capaces de ser vividos al tiempo que estudiados. En este sentido, para Dilthey se halla presente una ligazón anímica “saturada de vida” que no puede ser ya explicada a partir de un *develamiento explicativo* enraizado en la abstracción intelectual de la observación empírica, sino que debe ser “vívida y *comprendida*” por cuanto no excede al mismo ente cognoscente, en tanto que *se ve participada* por éste²⁰.

A partir de este pensamiento, Dilthey ha abierto la senda por donde avanzarán las problemáticas pretensiones del positivismo (y, en cierta medida, de algunos neopositivistas) de igualar metodologías o de someter a los fenómenos que Dilthey ubicó en el “mundo del espíritu” (hechos sociales, por ejemplo) a los criterios de validación *explicativos* de las ciencias

²⁰ Cf. DILTHEY, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 141. “En la naturaleza exterior ponemos, mediante el enlace de conceptos abstractos una conexión debajo de los fenómenos. Por el contrario, en el mundo del espíritu, la conexión es vivida y comprendida. La conexión de la naturaleza es abstracta pero la conexión anímica y la histórica son vivas, saturadas de vida. Las ciencias de la naturaleza completan los fenómenos mediante una interpolación de pensamiento; y si las propiedades de los cuerpos orgánicos y el principio de individuación en el mundo orgánico se han resistido hasta ahora a tal manera de concebir, sin embargo, el postulado de una tal concepción actúa en ellos siempre y sólo faltan para su realización los eslabones causales; el ideal sigue siendo encontrar estos eslabones, y aquella concepción que pretenda introducir un nuevo principio explicativo en este campo intermedio entre la naturaleza inorgánica y el espíritu, se encontrará en una lucha ineludible con ese ideal. Las ciencias del espíritu, por el contrario, ponen orden mientras se ocupan principalmente en retrotraer la realidad histórico-social-humana exterior a la vida espiritual de la que brotó. Así como las ciencias de la naturaleza se buscan para la ‘individuación’ razones explicativas hipotéticas, en las ciencias del espíritu se experimentan las causas de la misma en lo vivo”.

naturales. Con todo, de este debate se integra, de la mano de Comte y Durkheim, la apertura de la cuestión por los hechos sociales²¹. Asimismo, en un rápido esbozo, la distinción extravolitiva que sugiere Dilthey, ha abierto también paso a la que será con posterioridad la disputa sobre el conflicto ETIC-EMIC que desarrollaré después. En el Durkheim de *Las Reglas del Método Sociológico*, por ejemplo, se presenta aún muy demarcada la separación que Dilthey tensiona a partir de su concepto de *vida*, puesto que el francés concibe a los hechos sociales como “modos de actuar [y] de pensar exteriores al individuo, y que poseen un poder de coerción en virtud del cual se le imponen”²². Esta fragmentación tajante entre sujeto cognoscente y materia conocida evidencia la impronta de un positivismo epistemológico que operaba aún en las lógicas de la *explicación* como la ha entendido Dilthey; es decir, del mundo como un espacio descifrable antes que comprensible. De ahí la vinculación con las limitantes del investigador y “lo investigado” en la formulación del ETIC-EMIC.

A pesar de esto, aun cuando la aportación de Dilthey sea importante a la hora de abrirse paso a la prefiguración de las ciencias de la cultura o las ciencias del espíritu, no nos termina por otorgar una propuesta completamente sistemática respecto a cómo entender los hechos religiosos no ya desde una perspectiva positivista, sino que más bien desde un posicionamiento atento a cotejar la inmersión del investigador dentro de la trama de los acontecimientos. Para ello, habrá que esperar por lo menos hasta Weber para entroncarse con mayor fuerza a una concepción más integral de las ciencias sociales orientadas hacia la *verstehen*. Hasta aquí, la aportación de la fenomenología enunciada por Dilthey es fundamentalmente la devolución de los sujetos al estudio del mundo fenoménico en tanto que entidades participantes de éste y no meras formas depositarias y coercionadas por la jaula de los hechos sociales que propuso el positivismo durkheimiano.

²¹ Aparece en este sentido la fuerte escisión que demarca Émile Durkheim entre los ámbitos de acción de la psicología y la sociología en el sentido en que concibe aún a la sociedad como un entramado independiente de los individuos que funciona más a partir de la coerción que de la participación de éstos con la totalidad. Señala Durkheim que: “los estados de la conciencia colectiva tienen distinta naturaleza que los estados de la conciencia individual; son representaciones de otro carácter. La mentalidad de los grupos no es igual a la de los individuos; tiene sus propias leyes. Por lo tanto, las dos ciencias son tan diferentes como puede serlo dos ciencias, pese a las relaciones que, en otros sentidos, puedan existir entre ellas”. DURKHEIM, Émile, *Las reglas del método sociológico*, Ed. Pléyade, Buenos Aires, 1979, p. 19.

²² *Ibid.*, p. 33.

b) Hacia un enlace: desde la fenomenología al análisis cultural

El impulso comprensivo del que dotó la fenomenología al estudio del hecho religioso recibió un fuerte espaldarazo a partir de un teórico de la talla de Max Weber, quien reconocerá que aquellos fenómenos cargados de una significación cultural puedan estudiarse aun cuando existan puntos de vista e intereses determinados mediados por las subjetividades que puedan manifestarse en ellos. Opina Weber: “Del mismo modo como existen los más diversos ‘puntos de vista’, desde los cuales podemos considerar dichos fenómenos como significativos, puede igualmente hacerse uso de los más diversos principios de selección para las relaciones susceptibles de ser integradas en el tipo ideal de una determinada cultura”²³.

Dicho con otras palabras, las experiencias cargadas de subjetividad pueden ser conocidas y estudiadas con la mirada orientada a construir un marco ideal o una tipología desde la cual comprenderlas encauzando las discontinuidades y particularidades en vez de intentando anularlas a través de la concepción positiva de la dicotomía sujeto-objeto. En ese sentido, el investigador se hace cargo de su presencia en sus fenómenos de estudio para propiciar una perspectiva de orden **cualitativo**.

Ahora bien, ¿qué aspectos metodológicos obtuvieron los estudios del fenómeno religioso a partir de este avance?

A mi modo de ver, y lo más relevante para la investigación en curso, la valoración de la experiencia de lo sagrado como un espacio válido en la producción de conocimiento o en el levantamiento de información. De ahí que los fenomenólogos de principios del siglo XX se den cita para entender a partir de los contenidos *recolectados* por la historia de las religiones cómo se manifestará esto. Un ejemplo nítido de este *modus operandi* puede hallarse en la forma de acercamiento que tiene Rudolf Otto respecto de los fenómenos religiosos.

A este importante autor de la tradición de estudios del hecho religioso le preocupará abiertamente exceder el campo del discurso religioso interno y la crítica textual de los documentos religiosos (casi en la hermenéutica de Scheiermacher) para tratar de indagar en el modo en que lo sacro [*das Heilige*] se torna manifestación en la historia. En otras palabras, siguiendo la ruta etimológica de la palabra *fenomenología*, el modo en que lo sacro, *se muestra a sí mismo*.

²³ WEBER, Max, *La teoría de las Ciencias Sociales*, Ed. Ercilla, Santiago, 1988, p. 49.

“Son dos cosas muy distintas creer y *vivir* algo suprasensible. No es lo mismo tener la idea de lo santo que percibirlo y aun descubrirlo como algo operante, eficiente, que se presenta actuando en fenómenos. Es convicción esencial de todas las religiones la posibilidad de esto segundo, la creencia de que no sólo la voz interior, la conciencia religiosa, el suave murmurar del espíritu en el corazón, en el sentimiento, en el presentimiento, en el anhelo, hablan y atestiguan a favor de lo suprasensible, sino que lo suprasensible puede aparecerse en ciertos acontecimientos, hechos y personas –comprobaciones efectivas de la autorrevelación– y que junto a la revelación interior nacida en el espíritu existe una revelación externa de lo divino”²⁴.

Este enfoque fenomenológico propuesto por Otto terminará por orientar los esfuerzos de la fenomenología de la religión hacia la prefiguración de un objeto de estudio que podrá hallarse, a muy grandes rasgos y a pesar de las traducciones, en el concepto de *lo sagrado*. La explicación de esta decisión metodológica proviene a través de una relectura de los esfuerzos de Durkheim por especificar la naturaleza de lo religioso y sus intentos por ofrecer para ella el lugar de una dicotomía entre *sagrado* y *profano*²⁵, la cual será releída con nuevo énfasis, adquiriendo gran predominancia, a partir de la vastísima obra de Mircea Eliade y su concepto de *hierofanía*, el cual, como el mismo Eliade precisará, se encargará de dirigir su mirada hacia la difusa y sonoramente portentosa categoría de *ganz Andere* [lit., un aquello-

²⁴ OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 2005, p. 182.

²⁵ “Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases en dos géneros opuestos, designa-dos generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado*. La división del mundo en dos dominios que comprenden, uno todo lo sagrado, el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso: las creencias, los mitos, los gnomos, las leyendas, son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que se les atribuyen, su historia, las relaciones de unas con otras y con las cosas profanas. Pero por cosas sagradas no hay que entender simplemente esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; una piedra, un árbol, una fuente, un guijarro, un trozo de madera, una casa, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito puede tener ese carácter; no existe siquiera rito que no lo tenga en algún grado. Hay palabras, letras, fórmulas que sólo pueden pronunciarse por boca de personajes consagrados: hay gestos, movimientos, que no puede ejecutar todo el mundo. Si el sacrificio védico ha tenido tal eficacia, si aún, según la mitología, ha sido generador de dioses y no sólo un medio de ganar su favor, es porque poseía una virtud comparable a la de los seres más sagrados. El círculo de objetos sagrados no puede determinarse, pues, de una vez para siempre; su extensión es infinitamente variable según las religiones”. DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Alianza, Madrid, 1993, pp. 75 – 76.

totalmente-otro]²⁶. Sin embargo, esta postura será fuertemente asediada ya desde otros flancos como la antropología.

Evans-Pritchard por ejemplo, mostrará cómo se ha privilegiado a partir de análisis como los de Otto y Eliade una concepción de *lo religioso* vinculante únicamente a una especie de sacralidad que se aprecia solamente en lo espectacular o en la experiencia límite del Absoluto, olvidando elementos concernientes a la posibilidad de explicar el fenómeno religioso como la interacción holística y paralela de aquello que *se muestra* con el contexto en el que la práctica se desarrolla²⁷. Anota Evans-Pritchard:

“En consecuencia, al prestar una atención excesiva a lo que consideraban supersticiones curiosas, a lo oculto y misterioso, los observadores tendían a pintar un cuadro en el cual lo místico (en el sentido que da Lévy-Bruhl a dicho término) ocupaba en el lienzo una parte mucho mayor de la que tenía en la vida de los pueblos primitivos, de tal forma que lo empírico, lo ordinario, lo de sentido común, el mundo de cada día sólo parecía tener una importancia secundaria [...]”²⁸.

Recojo absolutamente la queja de Evans-Pritchard a la hora de construir este marco metodológico por cuanto esta investigación busca abocarse a prácticas que pueden llamar demasiado la atención por un imaginario atractivo o por la facilidad de tornarlas manifestaciones pintorescas. Ante ello, el posicionamiento de Evans-Pritchard, orientado a sacar el análisis del hecho religioso de una matriz únicamente mística y vinculada a rescatar la religión sólo como un fenómeno capaz de reproducir el *mysterium tremendum* del que hablaba Otto, es fundamental para priorizar la atingencia que las ciencias sociales como la antropología y la sociología pueden tener en torno al potencial comprensivo de los fenómenos religiosos. Evans-Pritchard ha ampliado la noción de lo religioso con vistas a no dejarla reducida a un sitial hermético y *sacralizado* –valga el redundante uso– dentro del análisis general de una cultura, para así poner ahora en diálogo la expresión religiosa en un marco de desarrollo ligado

²⁶ Puede ser rastreada esta exposición a lo largo de ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1967, pp. 17 – 26.

²⁷ Una hábil lectura del conflicto entre *estructura* e *historia* en la obra de los fenomenólogos es recogida en: RODRÍGUEZ PANIZO, Pedro, “La tensión estructura-historia en el estudio del fenómeno religioso”, *Illu*, no. 0, 1995, pp. 2 – 3. “Así pues, la crítica de la fenomenología clásica de la religión de los últimos años, se ha basado fundamentalmente en la sospecha de que su búsqueda de estructuras y esencias pasa por alto los condicionamientos socio-históricos propios de cada religión, separando así los fenómenos de sus conexiones históricas y culturales en la huida hacia una generalización no empírica”.

²⁸ EVANS-PRITCHARD, Edward., *Las teorías de la religión*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1976, p. 22.

a la cotidianidad y la vida ordinaria de los sujetos. Es, por tanto, una excesiva atención a lo místico y apabullador lo que molestará al antropólogo²⁹. De paso, esta impronta *vinculante* que ha propuesto Evans-Pritchard me ayudará a situar a la historia no como un sucedáneo meramente contextual en torno a la comprensión general del hecho religioso, sino que, todo lo contrario, como una variable fundamental para propiciar una comprensión con perspectiva de estos fenómenos. Es ella, la historiografía en tanto práctica, la que logra ofrecer una perspectiva temporal para comparar y un marco general acerca del desenvolvimiento de culturas que, lejos de como parecen invitar a pensar Otto y Eliade, no *viven su vida entera actuando religiosamente*³⁰.

Sin embargo, es este desplazamiento hacia la cultura el que terminará por conceder el espacio de integración desde el cual he señalado se construye esta investigación. Una *historia de las religiones* cuyo *objeto* sea la religión en tanto hilo de la gran hebra cultural, siguiendo la clásica imagen de Ernst Cassirer, y no un *recuento* de manifestaciones de lo sagrado desencarnadas, descontextualizadas y hermetizadas en el espacio del yo cognoscente único que experimenta las *hierofanías*.

Será Clifford Geertz quien presente una metodología para comprender la religión en términos de sistema cultural y cuyo análisis se oriente al estudio de la fundamental noción de símbolo con la que trabaja. No ya objetos, no ya *manifestaciones*, ni tampoco únicamente estudios descriptivos: lo que debe hacerse pues para entender lo religioso, en palabras de Geertz, es estudiar los símbolos, puesto que la religión es, en sí misma, “un sistema de símbolos que obra para...”³¹, esto es, obra en términos teleológicos modelando, abriendo repertorios de acción y ampliando la experiencia de lo religioso desde la impenetrable subjetividad individual, hacia los entramados de conexión, hacia los marcos comunes de *comunidades de significados* o, siguiendo de lejos a Wittgenstein, hacia los *juegos de lenguaje*. El

²⁹ *Ibid.*, p. 24.

³⁰ Nuevamente Evans-Pritchard aporta a la comprensión dialógica del hecho religioso a partir de lo siguiente: “A un antropólogo, en cuanto tal, no le concierne la verdad o falsedad del pensamiento religioso. Según yo lo entiendo, no tiene la posibilidad de saber si los seres espirituales de las religiones primitivas o de cualquier otra tienen o no cualquier tipo de existencia, y, por consiguiente, no pueden tomar en consideración el problema. Las creencias son para él hechos sociológicos, no teológicos, y lo único que le interesa es su relación con cada una de las otras creencias y con los demás hechos sociológicos”. *Ibid.*, pp. 35 – 36. Poco importa entonces la verosimilitud de la verdad relevada e íntima, sino que se prefiere la búsqueda relacional y dialogante usando entendiendo los fenómenos como *hechos sociales*.

³¹ GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, España, 2003, p. 89.

símbolo no tiene en Geertz un rol esencialista, sino que adquiere validez sólo por cuanto es utilizado, releído y acusado socialmente³².

Exponer la amplitud del pensamiento de Geertz no es el objetivo de este trabajo, puesto que la tarea sería sumamente extensa. Sin embargo, considero interesante referir la crítica que Talal Asad ha asestado al paradigma de comprensión cultural simbólica que ha propuesto Geertz en orden a terminar de constituir este marco metodológico preliminar para acercarse a los fenómenos religiosos. Opina Asad:

“Geertz's confident conclusion: 'The anthropological study of religion is therefore a two-stage operation: first, an analysis of the system of meanings embodied in the symbols which make up the religion proper, and, second, the relating of these systems to social-structural and psychological processes'. How sensible this sounds, yet how mistaken, surely, it is. If religious symbols are understood, on the analogy with words, as vehicles for meaning, **can such meanings be established independently of the form of life in which they are used?** If religious symbols are to be taken as the elements of a sacred text, can we know what they mean without regard to the social disciplines by which their correct reading is secured? **If religious symbols are to be thought of as the patterns by which experience is organised, can say much about that experience without considering how it comes to be formed?** Even if it be claimed that what is experienced through religious symbols is not, in essence, the social world but the spiritual, is it possible to assert that conditions in the social world have nothing to do with making that kind of experience accessible? **Is the concept of *religious training* entirely vacuous?** The two stages which Geertz proposes are, I would suggest, one. **Religious 'symbols'** whether one

³² Nótese el énfasis que confiere Geertz acá al carácter público de lo simbólico y a la dialéctica retroalimentadora de lo individual y lo intersubjetivo: “El número seis escrito, imaginado, indicado en una hilera de piedras o en la perforación de la cinta de una computadora es un símbolo. Pero también lo es la cruz, visualizada, trazada ansiosamente en el aire o tiernamente colgada del cuello; también es un símbolo el espacio de tela pintada llamado *Guernica* o el trozo de piedra pintada llamada *chiringa*, la palabra "realidad" o hasta un morfema que indique una determinada desinencia. Todos éstos son símbolos o por lo menos elementos simbólicos porque son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias. De manera que emprender el estudio de la actividad cultural —actividad de la que el simbolismo constituye el contenido positivo— no es pues abandonar el análisis social por una platónica caverna de sombras para penetrar en un mundo mentalista de psicología introspectiva o, lo que es peor, de filosofía especulativa, y ponerse a vagar permanentemente en medio de una bruma de "cogniciones", "afecciones", "impulsos mentales" y otras elusivas entidades. Los actos culturales (la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas) son hechos sociales como cualquier otro; son tan públicos como el matrimonio y tan observables como la agricultura [...] están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir”. *Ibid.*, pp. 91 – 92.

thinks of them in terms of communication or of cognition, of guiding action or of expressing emotion **cannot be understood independently of their relations with non-religious 'symbols' or of their articulation of social life in which work and power are always crucial.** My argument, I must stress, is not just that religious symbols are intimately linked to social life (and so change with it), or that they usually support dominant power (and occasionally oppose it). It is that social disciplines are intrinsic to the field in which religious representations acquire their force and their truthfulness”³³.

Comparto absolutamente la conclusión final de Asad: la religión no puede entenderse de manera independiente a las relaciones que pueda ella establecer con los otros aspectos de la cultura que no sean necesariamente religiosos. Borrada queda así toda distinción binaria entre *sagrado* y *profano* para un estudio de lo religioso que debe, según me parece, ligarse al repertorio de acción que abren los símbolos dentro de sistemas mayores de significación. He ahí, como señala Asad, el rol de las disciplinas sociales y la tónica a partir de la cual buscará enhebrarse esta investigación.

³³ ASAD, Talal, “Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz”, *Man*, New Series, vol. 18, no. 2, 1983, pp. 250 – 251. Los subrayados son míos.

Marco teórico

Se revisará a lo largo de este marco teórico, una panorámica de dos conceptos que emplearé en el texto y desde los cuales podrán desmadejarse otros asociados: *modernidad* y *espiritismo*. Por tanto, y en vistas de que este apartado operará como un primer acercamiento a estas nociones, me preocuparé de describirlas en términos generales para luego aterrizarlas al caso en estudio.

Se esbozará una teoría de la modernidad que la entiende fundamentalmente como un concepto que parece tensarse dialécticamente respecto al de tradición. De ahí que se hable de ella como un afán emancipatorio robustecido por el hálito revolucionario del s. XVIII y que será leído como contestación liberadora del género humano desde el yugo de la tradición o, en otras palabras, las estructuras del Antiguo Régimen. Así, una primera entrada ofrecida por Alain Touraine señalará que:

“La idea de modernidad, en su forma más ambiciosa, fue la afirmación que el hombre es lo que hace y que, por lo tanto, debe existir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción –cada vez más eficaz por la ciencia, la tecnología o la administración–, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones. ¿En qué se basa esta correspondencia de una cultura científica, de una sociedad ordenada y de individuos libres si no es el triunfo de la *razón*? Sólo la razón establece una correspondencia entre la acción humana y el orden del mundo”³⁴.

Resuenan en esta definición tanto los postulados universalistas de la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* como la opinión de un Immanuel Kant que veía en la preminencia de la razón el fin de la “autoculpable minoría de edad humana”. En este sentido, la modernidad operará como una pauta ordenadora de la vida de las sociedades y los sujetos orientada a configurar una nueva relación totalizante de la producción, la eficiencia y la supervivencia a la luz de la entronizada razón, como reconocerá Jean-Pierre Bastian³⁵.

³⁴ TOURAINE, Alain, *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 9.

³⁵ BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutación religiosa de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 29. “El Occidente, que hasta fines del siglo XV había permanecido marginal en la historia humana, se volvió

Se desprende de lo anterior que, en tanto irroga una nueva experiencia de la productividad y la eficiencia, la modernidad reclama para sí una nueva configuración de la percepción y vivencia del tiempo como trascendental de acción³⁶. El impacto de esta idea es tal que Zygmunt Bauman señalará que “la modernidad es, aparte de otras cosas y tal vez por encima de todas ellas la historia del tiempo: la modernidad es el tiempo en el que el tiempo tiene historia”³⁷. ¿Cómo se concibe entonces el horizonte del espacio y el tiempo en un contexto propio de un ideario moderno?

Giddens, quien trazará una distinción entre lo premoderno y lo moderno, estudiará esta relación señalando que la experiencia premoderna del tiempo, afincada principalmente en el ritmo de las sociedades agrarias, se basaba en una relación de interdependencia y simpatía temporal que articulaba una suerte de “seguridad ontológica” que unificaba la estabilidad y la reiteración de un ciclo cósmico que apuntalaba con firmeza la realidad³⁸. En su contraparte, la experiencia moderna del tiempo vendría caracterizada tanto por un ataque a la *rutina*³⁹ como a ese mundo encantado que, mediante el ritual, afirmaba su seguridad vital basada en la simpatía mágica entre sociedad, sujeto y medio. De este modo, con el paso a la modernidad se efectuará un giro copernicano que admitirá la posibilidad de que sean las mismas sociedades, autoconscientes de su ser temporal, las que les puedan dictar sus propias pautas a la naturaleza mediante el progreso de la técnica⁴⁰. Esto es lo que Giddens ha denominado como desanclaje⁴¹.

totalizador y capaz de imponer al mundo su comprensión del tiempo y del espacio. A este proceso de autonomía de la razón y de imposición de valores occidentales a escala mundial en un proceso de aceleración del tiempo lo podemos llamar modernidad”.

³⁶ Señala Zygmunt Bauman a este respecto: “La modernidad significa muchas cosas, y su advenimiento y su avance pueden evaluarse empleando diferentes parámetros. Sin embargo, un rasgo de la vida moderna y de sus puestas en escena sobresale particularmente, como ‘diferencia que hace toda la diferencia’, como atributo crucial del que derivan todas las demás características. Ese atributo es el cambio en la relación entre espacio y tiempo. La modernidad empieza cuando el espacio y el tiempo se separan de la práctica vital y entre sí, y pueden ser teorizados como categorías de estrategia y acción mutuamente independientes, cuando dejan de ser -como solían serlo en los siglos premodernos--, aspectos entrelazados y apenas discernibles en la experiencia viva, unidos por una relación de correspondencia estable y aparentemente invulnerable. [...] El tiempo adquiere historia cuando la velocidad de movimiento a través del espacio (a diferencia del espacio eminentemente inflexible, que no puede ser ampliado ni reducido) se convierte en una cuestión de ingenio, imaginación y recursos humanos”. *Vid.*, BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad Líquida*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. Aires, 2009, pp. 19 - 20

³⁷ *Ibid.*, p. 119.

³⁸ Véase en detalle GIDDENS, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 99.

³⁹ GIDDENS, Anthony, *op.cit.*, p. 103. “La tradición contribuye de manera fundamental a la seguridad ontológica en tanto que sostiene la confianza en la continuidad del pasado, presente y futuro, y conecta esa confianza con las prácticas sociales rutinarias”.

⁴⁰ Sobre esto, véase KOSELLECK, Reinhart. “Temporal foreshortening and acceleration: a study on secularization”, en: GIESEN, Bernard y ŠUBER, Daniel, *Religion and Politics. Cultural Perspectives*, Países Bajos, Koninklijke Brill, 2005, pp. 207 – 8.

⁴¹ Vincularé la noción de *desanclaje* posteriormente a la de *secularización*. Por lo pronto, resulte más explícita la propia caracterización que da Giddens respecto de esto, refiriéndose a la escisión respecto de la tradición del

Esta seguridad moderna fue retratada por Marx con gran pericia a través de su entronque con los procesos de producción capitalista. Así, Marx anunciará la materialización concreta de este ideario a través de lo que se entenderá luego por *modernización*:

“Después de siglos de esfuerzos, cuando el capital consiguió prolongar la jornada de trabajo hasta su límite máximo normal, y aún más allá, hasta los límites del día natural de doce horas, el nacimiento de la gran industria ocasionó, en el último tercio del siglo, una violenta perturbación que se llevó por delante como una avalancha todas las barreras impuestas por la naturaleza y las costumbres, la edad y el sexo, el día y la noche. Las propias nociones de día y noche, simples y rústicas en los antiguos estatutos, se oscurecieron de tal modo que, en el año de gracia de 1860, un juez inglés tuvo que dar prueba de una sagacidad talmúdica para poder fallar ‘con conocimiento de causa’ qué era el día y qué la noche. El capital se hallaba en plena orgía”⁴².

Modernización responderá por tanto a un rango semántico de voces tales como *industrialización*, *burocratización*, *eficiencia* o *tecnificación*. El ideal detrás de esto, vinculado a la consecución de un mayor nivel de bienestar humano y desarrollo racional de la sociedad se corresponderá con lo que se entenderá por *modernidad*, mientras que la vertiente práctica o metodológica de todo este proceso será entendida como *modernización*, por lo que, a pesar de que sean conceptos relacionados íntimamente, no pueden ni deben confundirse.

En términos generales, *modernidad* es antes que un conjunto de creencias y prácticas una matriz de pensamiento o una modalidad de experimentación de la realidad cuyas

mundo confiable: “La tradición es rutina. Pero una rutina intrínsecamente significativa más que una simple costumbre vacía en nombre de la costumbre. El tiempo y el espacio no son las dimensiones vacías en que se convierten con el desarrollo de la modernidad, sino que están contextualmente implicadas en la naturaleza de las actividades vitales. Los significados de las actividades rutinarias descansan en el respeto general y hasta en la reverencia inherente a la tradición y en la conexión de la tradición con el ritual”, *ibid.*, p. 103. Una relación puede establecerse con lo que expresará Walter Benjamin desde otro contexto al explayarse sobre el llamado “carácter destructivo”. En aquel breve texto, Benjamin señalará: “El carácter destructivo no ve nada duradero. Por eso ve caminos en todas partes”. Pienso que esa frase ha conseguido retratar perfectamente este asedio a la tradición que ha trabajado Giddens en torno a los sistemas de confianzas. *Vid.*, BENJAMIN, Walter, *Discursos Interrumpidos I*, Ed. Taurus, Argentina, 1989, p. 158.

⁴² MARX, Karl, *El Capital*, L. I, 3, cap. X, parágrafo VI, pp. 291 – 292.

repercusiones son amplias e intensas⁴³. Su materialización, a través del impacto de la *modernización*, ha asediado aquellos rudimentos que pugnaban por hacer persistir el mundo ritualizado, encantado, compulsivo y de confianzas seguras que ha descrito Danièle Hervieu-Léger en torno al concepto de *tradicición*⁴⁴.

Lo que resuena en los dichos de Hervieu-Léger no es sino una expresión de lo que, en términos sociológicos, se ha conocido como *teorías de la secularización*. Estas teorías, anotadas en términos plurales debido a la gran cantidad de debates y revisiones que han suscitado, poseen un largo historial que las vincula al desarrollo de la sociología y que bebe de las aportaciones de teóricos como Comte y Weber. Este último resultará sumamente relevante para comprender el efecto de crisis que ha reseñado Hervieu-Léger en una tónica capaz de vincular la reflexión sobre las *sociedades en proceso de modernización* con las implicancias que tendría en el sistema de creencias religiosas la racionalización creciente propiciada por la vocación técnica e instrumentalizadora en la experiencia de la *modernidad*⁴⁵. Según reseñan Peter Berger y Thomas Luckmann, el núcleo que compone la teoría de la secularización en el contexto de la sociología de la religión consistiría en el pensamiento de que “la modernidad conduce en forma inevitable a la secularización, entendida ésta como la pérdida de influencia de las instituciones religiosas en la sociedad y como la pérdida de credibilidad de las interpretaciones religiosas en

⁴³ Cf. GIDDENS, Anthony, *op.cit.*, p. 18.

⁴⁴ Esta idea ha sido matizada por Danièle Hervieu-Léger, al señalar, particularmente para el caso de la experiencia religiosa, que esta no tiene por qué necesariamente condecirse con tendencias *desmodernizantes*. Vid. HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religión, hilo de memoria*, Ed. Herder, Barcelona, 2005, p. 140.

⁴⁵ Por ahora, resulta oportuno recalcar dos facetas de éstas para conectarlas con el ambiente intelectual de ampliación positivista y liberal que planteamos para el contexto. Una primera imagen de esta idea, vendrá a aclararse de la mano Valeriano Esteban, quien, al hacer revisión de la importancia de los postulados de Augusto Comte para la conformación del campo disciplinar de la sociología, engarzará el problema de lo religioso – catalogado bajo la despectiva voz de *superstición*— a la difusión de las ideas matrices de la Revolución Francesa. Señalará Esteban: “la sociología no hacía mucho más que trasladar las ideas de la Ilustración europea y la Revolución Francesa, que soñaron con un mundo donde la ciencia y el librepensamiento nos liberaran de las tinieblas de la superstición y el atraso de la tradición [...] Augusto Comte, acuñó el término sociología para identificar un nuevo campo de conocimiento que reemplazara las **alucinaciones religiosas** como guía para la moral en el nuevo y turbulento mundo industrial, e incluso abogó por el establecimiento de una *nueva religión* basada en estos principios” (los subrayados son míos). ESTEBAN, Valeriano, “La secularización en entredicho”, *Actas II Jornadas de Sociología. El fenómeno religioso, presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, 2007, pp. 2 -3. Este aspecto que reseñamos merece ser contrastado con la importante idea weberiana del *rechazo del mundo* como una de las importantes ideas que discurren de manera adyacente junto a la secularización, opina Max Weber: “el «mundo» puede entrar en conflicto con postulados religiosos desde distintos puntos de vista [...] la necesidad de salvación, cultivada conscientemente como contenido de una religiosidad, ha surgido siempre y en todas partes como resultado del intento de una específica racionalización práctica de las realidades de la vida [...] efectivamente, a medida que el pensamiento racional se iba ocupando con mayor intensidad del problema de la justa compensación retributiva, tanto menos podía parecer posible una solución puramente intramundana y probable o significativa una solución extramundana [*ausserweltlich*]. Pues todas las apariencias indicaban que el curso real del mundo, se cuidaba poco de este postulado”. WEBER, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión* (tomo I), Ed. Taurus, Madrid, 1983, p. 461.

la conciencia de la gente. Emerge así una especie históricamente novedosa: ‘la persona moderna’, que cree que puede manejarse en su vida personal y en la existencia social prescindiendo de la religión”⁴⁶.

El revisionismo al cual han estado sometidas las teorías *teorías de la secularización* ha abierto paso a nociones que discurren desde el planteamiento de que la secularización podría haber constituido una hipótesis de trabajo errada, hasta la opinión de que nos encontramos, hacia nuestros días, en un proceso de lo que podría denominarse *deseccularización*⁴⁷. No obstante, el hipotético fallo que se ha insinuado ligeramente para las teorías de la secularización, vendría a reclamar la necesidad de que éste sea comprendido dentro del marco tanto de las *modernidades múltiples* que ha propuesto S. N. Eisenstadt, como en aquel de las distintas latitudes involucradas en procesos de *modernización* cuya pluralidad deberíamos reconocer⁴⁸. Es, desde este punto de vista, que autores como José Casanova han llamado la atención respecto a considerar la efectividad de este marco teórico en distintos tipos de sociedades con mayor cautela⁴⁹. Ha sido, no obstante, Cristian Parker quien ha acentuado con mayor fuerza las posibles proyecciones que esta clase de modelos podrían adquirir para el caso de América Latina, señalando que en este último dominio, el relativo a nuestro continente, nos enfrentaríamos más bien a *otra lógica* que debería responder primero a una suma de condiciones específicas a la hora de ponderar cómo se configuran las dinámicas religiosas en él, antes de poder evaluar cuál ha sido la plausibilidad real de las *teorías de la secularización* clásicas en nuestro contexto⁵⁰.

⁴⁶ BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, p. 71.

⁴⁷ Véanse al respecto los trabajos de VALERIANO, Esteban, *op.cit.* HADDEN, Jeffrey K., “Towards the desacralizing secularization theory”, *Social Forces*, vol. 65, marzo, 1987, y el muy importante texto de MARTIN, David, *On Secularization. Towards a Revisited Theory*, Ashgate Publishers, Gran Bretaña, 2005.

⁴⁸ Eisenstadt aporta una idea de gran valor al señalar que hablar de modernidad no puede, bajo ningún punto de vista, ser una mención abstracta que presuponga un ideal aplicado sin matices en distintas geografías y en distintas sociedades. La modernidad múltiple, multifacética y contextualizada es la vía de contacto para el caso nacional. Señala: “The idea of multiple modernities presumes that the best way to understand the contemporary world – indeed to explain the history of modernity— is to see it as a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs [...] One of the most important implications of the term ‘multiple modernities’ is that modernity and Westernization are not identical; Western patterns of modernity are not the only ‘authentic’ modernities, though they enjoy historical precedence and continue to be a basic reference point for others”. EISENSTADT, S. N., “Multiple Modernities”, *Daedalus*, vol. 129, no. 1, 2001, pp. 2 – 3.

⁴⁹ CASANOVA, José, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective” en *The Hedgehog Review*, vol. 8, nos. 1 – 2, Primavera., p. 8.

⁵⁰ La “otra lógica” que postula Parker puede ser leída como un asedio directo a las formas más rígidas de las teorías de la secularización que pronosticaban el retiro absoluto de lo religioso conforme avanzase la égida de las sociedades modernas o “avanzadas”. En la crítica de Parker se aprecia un ataque contra la concepción que considera las expresiones religiosas a usanza evolucionista, *i.e.*, como una sucesión de estadios simbólicos que

Ahora bien, con la secularización puesta en duda para el contexto americano y con la impronta teórica mínima como para poder discriminar los efectos del ideario moderno en un país como Chile, pasaré a caracterizar el segundo concepto que sirve de tronco a este trabajo: *espiritismo*.

¿Qué entender por *espiritismo*? Trataré de dar respuesta a ello en la primera parte del trabajo. Reste, por motivos operativos, señalar que el espiritismo, tal y cual lo conocemos, es una práctica aún joven. Digo que “tal y cual lo conocemos” debido a que es ya antiquísima la idea nodriza de que es posible establecer formas de contacto con seres espirituales que poseen una voluntad propia capaz de ser reconocida en términos tangibles o empíricos⁵¹. Hablo acá, en sentido estricto, de lo que se conoce a partir de la literatura como *espiritismo moderno*, es decir, la práctica engendrada en las medianías del siglo XIX a partir de eventos como las sesiones mediúnicas de las hermanas Fox en los Estados Unidos⁵² y la consiguiente ordenación de un sistema teórico compacto de la práctica proporcionado por figuras como el apóstol espírita, Allan Kardec, en su prolífica obra⁵³. El asunto de las delimitaciones del concepto de *espiritismo* será abordado en capítulos posteriores con más detenimiento, por lo que en este apartado referiré algunas maneras en las que se lo ha visto además de tratar de rescatar una semblanza

fluyen desde un estado de primitivismo a uno de *civilización*. A raíz de este punto, Parker ha opinado sobre las relaciones de la modernidad con esta “otra lógica”: “El pensamiento sincrético popular latinoamericano es moderno y, al mismo tiempo, mantiene con la modernidad una relación ambigua, de crítica y atracción; por otra parte es pre-moderno porque está enraizado en toda una historia y una tradición popular, pero no es más que rémora del pasado; el pensamiento sincrético obedece a *otra lógica* y por ello es un pensamiento *hemiderno*, que coexiste, se aprovecha y al mismo tiempo rechaza y critica la modernidad”. PARKER, Cristián, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1997, p. 380.

⁵¹ Un episodio que ha servido para afirmar la antigüedad de la creencia puede rastrearse ya incluso en la Biblia en I Samuel: 28, 3 – 20, en donde Saúl se sirve de la ayuda de una mujer de Endor para convocar a Samuel. Produciéndose el encuentro, este último le reprochará a Saúl el hecho de haberle inquietado llamándolo. La molestia de Saúl puede servir como un intento para comprender la famosa tesis del psiquiatra Sigmund Freud sobre la formación de la cultura y los tres tabúes que rigen la neurosis creativa. En primer lugar, el tabú sobre el deseo de asesinar al padre, el segundo, el incesto y, en tercer lugar, la prohibición de llamar a los muertos. *Vid.*, FREUD, Sigmund, *Tótem y Tabú*, Ed. Alianza, Madrid, 1972. Una última forma arcana que puede servir como motivo para pensar en la existencia de prácticas espiritistas de larga data nos la proporciona la tablilla XII de la *Epopéya de Gilgamesh*, en la que, según la traducción proporcionada por Jaime Moreno Garrido, se lee: “18) No debes lanzar en los infiernos el boomerang, 19) o si no, te rodearán aquellos que han sido muertos por el boomerang”. Cf. MORENO GARRIDO, Jaime, “Descensos al Mundo Interior en la antigua Mesopotamia”, *Revista IITER*, 1995 Bajo esta variedad de expresiones, podemos entender, en este escenario, al espiritismo como una práctica cultural amplia de connotaciones poco delimitadas. Adivinación, normativización o connotaciones escatológicas conforman un repertorio de sentido que es, por lo menos, confuso.

⁵² VICUÑA, Manuel, *op.cit.*, p. 19.

⁵³ UGARTE DE ERCILLA, S. J., Eustaquio, *El espiritismo moderno*, Ramos Editor, Barcelona, 1916, p. 19. Más allá de este conocido dato, la extensa obra de Ugarte de Ercilla aporta elementos interesantes para rastrear las directrices del espiritismo moderno en el continente europeo.

de la trayectoria histórica que la práctica sembró en el continente americano y, en específico, en Chile.

En torno a este segundo asunto, David Hess ofrecerá ya el panorama de la existencia de grupos espiritistas con cismas doctrinales internos para la década de 1870 en Río de Janeiro, Brasil. Postula Hess, además de la presencia de un conflicto interno en la *Sociedade Espírita Brasileira* dirigida por Telles de Menezes (reconocida por la *Revue Spirite* de Allan Kardec)⁵⁴, la hipótesis de que las escisiones de los grupos espiritistas brasileños hallarían un sustento en una confrontación heredada desde Europa sobre los límites del saber médico y el espiritismo en torno a patologías mentales. Dos décadas más tarde, un nuevo código legal, influenciado por el positivismo local⁵⁵, habría de proscribir la práctica por un tiempo, abriendo así una difícil historia para la estabilidad de la empresa en aquel entorno⁵⁶. En términos cronológicos, la aparición de síntomas (tales como las discusiones poco diferenciadas o las breves alusiones pasajeras en algunos periódicos de la época) parece anteceder a la formación *institucionalizada* de organismos practicantes o a la consolidación de revistas y documentos establecidos a partir de un cuerpo de escritores y lectores constantes. Es por ello que, haciendo una comparación, es posible colegir el dato que nos provee Manuel Vicuña al fechar hacia 1862 una traducción castellana de una obra de Allan Kardec y hacia 1872 ó 1873 la formación de un primer centro espírita en Santiago de Chile⁵⁷. Asimismo, Gustavo Ludueña observará también la formación contemporánea de expresiones semejantes en Argentina informando que: “En el año 1877 se funda la Asociación Espiritista Constancia; en 1880 la Asociación Espiritista La Fraternidad; y

⁵⁴ HESS, David, “The Many Rooms of Spiritism in Brazil”, *Luso-Brazilian Review*, vol. 24, no. 2, (Wisconsin), 1987, p. 17.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 18. “The founding of the *Federação Espírita Brasileira* (FEB) in 1884 provided the first step toward an always uneasy and fragile unification. However, Spiritists did not unite until the early 1890s, when the positivist-influenced penal code of the Old Republic included a new article that outlawed *espiritismo*”.

⁵⁶ El complejo y a la vez interesante precedente del espiritismo en Brasil está atestiguado por una conjunción de elementos propios de la zona. Señala José Jorge de Carvalho: “Desde la mitad del siglo diecinueve, dos movimientos de orígenes culturales y sociales muy distintos fueron creciendo al tiempo e influenciándose recíprocamente, desafiando y calificando la imagen de un país sobre todo católico: el espiritismo de Alan [sic] Kardec, importado de Francia en el momento mismo de su creación; y el *candomblé*, restructuración dentro del espacio hostil del sistema esclavista del modelo africano de religiosidad. El *candomblé* tiene su foco de culto en la posesión por los dioses; y el espiritismo, la mediumnidad, entendida como la incorporación y consiguiente comunicación con seres desencarnados. El espiritismo es una tradición letrada, furto del contexto cientificista y evolucionista del siglo diecinueve, la cual ya nació racionalizada, y que en Brasil salió de la camada blanca de la población”. CARVALHO, José Jorge, “El misticismo de los espíritus marginales”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, enero-diciembre, 2001, p. 118.

⁵⁷ VICUÑA, Manuel, *op.cit.*, pp. 37 – 38.

para el año 1900 la Confederación Espírita Argentina que, del mismo cuño doctrinario, agrupa en la actualidad a todas las organizaciones de esta procedencia”⁵⁸.

La experiencia de estos tres países parece indicar que la oleada espírita se desarrolló, aun a pesar de las singularidades locales con las que la práctica afloró según la geografía, con una contemporaneidad notablemente similar. De este modo, la década de 1860 parece ser el umbral común en que el germen del espiritismo comenzó a inocularse en las repúblicas latinoamericanas para despegar, con mayor decisión, en la década siguiente a través de la materialización de círculos de estudios, centros de ejercicio o, por lo menos, como fenómeno flotante o tema de opinión pública merecedor de un sitio en semanarios o auditorios de prestigio.

Hasta aquí, aparte de haber constatado la presencia de una práctica a partir de tres casos latinoamericanos, poco se ha dicho del contenido que, en rigor, conforma la práctica. Nada casi se ha esbozado de la caracterización específica del espiritismo sino la remisión a una imagen que ya casi reside en una suerte de imaginario social del que podemos hablar estrechamente. ¿Qué elementos conformaban pues la llamada práctica del espiritismo moderno al cual aludimos?

El problema de la demarcación de las competencias del espiritismo es uno de los problemas centrales que traspasan este texto. Sugiero, para enfocarlo, hacer una revisión preliminar de tres acercamientos a la práctica para seguir avanzando al punto de conflicto que me interesa abordar.

El primero de los testimonios que se ofrecerá corresponde a una seña específica de un texto de cabecera de la doctrina espiritista concebido por uno de los padres de ésta, el francés Allan Kardec. Se referirá de esta manera al espiritismo:

“El espiritismo es una ciencia que acaba de nacer y en la cual hay mucho que aprender aún [...] se relaciona con todas las ramas de la filosofía, de la metafísica, de la psicología y de la moral [...] Añadimos que el espiritismo ilustrado, como el de hoy, tiende, por el contrario, a destruir las ideas supersticiosas, porque demuestra la verdad o la falsedad de las creencias

⁵⁸ LUDUEÑA, Gustavo, “Cosmología y Epistemología Espiritualista en la Escuela Científica Basilio”, *Illu, Revista de Ciencias de las Religiones*, no. 6, 2001, p. 68.

populares, y todos los absurdos que la ignorancia y los prejuicios han mezclado con las mismas”⁵⁹.

El perfil que propone Kardec muestra al espiritismo como una manifestación que luce, por lo menos, una fuerte impronta de eclecticismo que, bajo el rótulo de “ciencia” puede agrupar saberes tan diversos como la filosofía, la metafísica y la psicología en un complejo sistema intelectual que resulta armónico para el autor. Así, tomando distancia del dominio de la superstición (el cual se ha rozado brevemente con anterioridad) y las creencias populares, esta primera semblanza del espiritismo aparece arraigada fundamentalmente en un hipotético círculo de influencia y discusión de ideas ilustradas, situándolo en una perspectiva epistemológica realista que validaría la práctica como un modo de distinguir aquello que es verdadero de lo que es aparente en el mundo fenoménico. Resulta notable, por otro lado, la ausencia absoluta en estos fragmentos de cualquier categoría que pudiese vincular a la práctica con una connotación religiosa, escatológica o por lo menos teológica. Nada se dice de divinidades, dioses, entidades superiores, paranormales o fenómenos inefables en este texto de 1859.

Propongo revisar un segundo fragmento. Esta vez, se tratará de una expresión del debate sobre el espiritismo que comenzaba afloraba en el mundo anglosajón de los Estados Unidos, país en el cual se manifestara por vez primera el hallazgo de las hermanas Fox, veinte años después de la obra de Allan Kardec. Opina George Beard:

“Modern spiritism is an attempt to apply the inductive method to religion; to make scientific; to confirm the longings of the heart by the evidence of the senses. In thus submitting spiritism to the inductive method its friends forgot that to prove a religion would be to kill it [...] A religion proved, dies as a religion, and becomes a scientific fact, and would take its place side by side with astronomy and chemistry, with physics and geology, in the organized knowledge of men”⁶⁰.

En este fragmento ya comienza a vislumbrarse preliminarmente el núcleo que conduce a la problematización de las prácticas espiritistas. A Beard le interesa demarcar claramente las fronteras de aquello que mantiene a la religión como un sistema de creencias eficiente, esto es,

⁵⁹ KARDEC, Allan, *¿Qué es el espiritismo?*, Ed. Kier, Buenos Aires, 2002, p. 8.

⁶⁰ BEARD, George M., “The psychology of Spiritism”, *The North American Review*, vol. 129, no. 272, 1879, p. 65.

focalizado en el área que le corresponde en torno a las formas de entender la realidad. Desde este punto de vista, es comprensible la hipótesis que presenta respecto a la plausibilidad de que el espiritismo sea un intento de aplicar el método inductivo al dominio de la religión a fin de poder confirmar, evidencia mediante, las más íntimas añoranzas de los sujetos. Sin embargo, lo que recubre mayor interés en los planteamientos de Beard, es la reflexión sobre el estatuto de un conocimiento religioso que se mantiene vedado principalmente al dominio de la revelación indemostrable y a la incapacidad de someterlo a prueba. El conocimiento de tipo religioso formará parte para Beard de una recta que jamás ha de intersectar a su símil científica, puesto que, como él ha opinado: “una religión *probada*, muere como religión para convertirse en hecho científico”. Este juicio vendría a posicionar el ámbito de acción de las prácticas espiritistas en una suerte de sitial intermedio que no lograría definir su adscripción ni a lo religioso ni a lo puramente científico, tensionando así, de modo insalvable inclusive para la continuidad de la práctica como manifestación religiosa, los marcos teóricos de ambos sistemas de racionalidad⁶¹.

Si el panorama parece borroso, el estudio de Manuel Vicuña sobre la materia no hará sino ratificar la situación volátil del espiritismo. Dirá el historiador chileno:

“Religión y ciencia aparecían entreveradas en el espiritismo, o, si se prefiere, atraídas a una relación simbiótica: la corroboración fáctica de antiguas hipótesis metafísicas prometía la consagración de la creencia ante el tribunal de la razón [...] Presentado como una vía intermedia entre religión y ciencia, el espiritismo alardea de conservar las virtudes de ambas sin padecer ninguno de sus vicios: ni el fanatismo ni el materialismo, dos formas de sectarismo epistemológico que, diferencias aparte, reclaman para sí el monopolio de la verdad, violentando las conciencias de los contemporáneos, sede de su lucha por la supremacía”⁶².

Así es como a través de una solución simbiótica Vicuña explicará una relación que, como se ha visto, es compleja, borrosa y de bordes que se tienden a diluir en la imprecisión.

Si tuviéramos que evocar la amplitud de la gama de rótulos que se ha pretendido ver en el espiritismo, tendríamos que llamar al desfile voces tales como: “filosofía”, “ciencia”,

⁶¹ La idea de *sistemas de racionalidad* será trabajada más extensamente posteriormente. Valga resaltar que la sola mención al método inductivo en este diagnóstico ayuda a prever además el ámbito de tradiciones intelectuales al cual puede conectarse la temática en estudio, pues serán precisamente las dificultades que sufrirán los fundamentos epistemológicos de la inducción los que unos años después enfrentarán a una reputada pléyade de teóricos como los del Círculo de Viena con una figura como la de Karl Popper.

⁶² VICUÑA, Manuel, *op.cit.*, p. 89.

“religión”, “psicología trascendental”, “moral” o incluso “superstición”. La variedad, pues, parece hablar de un clima intelectual que favoreció la germinación de expresiones tan inusitadas como la que acá se comienza a trabajar. Sin embargo, si nos ceñimos estrictamente a opiniones como las de Allan Kardec o George Beard, el espiritismo no tendría por qué ser relacionado inmediatamente a una manifestación del fenómeno religioso, en tanto que la práctica pareció mostrar, al menos preliminarmente, una extraordinaria facultad de tomar distintas *connotaciones* en distintos contextos y en donde, para ir aún más lejos, *lo religioso* pudo actuar más bien como categoría “invitada” u ocasional antes que a modo de determinante clave de la práctica⁶³.

Abordaré con más énfasis una noción más elaborada del *espiritismo* ayudándome de más testimonios que puedan dar luces de la práctica a partir de sus propios participantes, sin embargo, retendré para este marco la noción mínima de que el espiritismo es una práctica que se orienta hacia la pretensión de facultar un encuentro y comunicación entre sujetos vivos y espíritus ya desencarnados a través de diversas metodologías, tales como el estudio de la tiptología (la comunicación con los espíritus a través de preguntas y respuestas mediante golpes sonoros que contesten a ellas) o las facultades afines de un o una médium. Como marco común, los espiritistas sostienen la plausibilidad de poder conocer y estudiar a los espíritus en tanto que éstos pueden manifestarse en el mundo físico, aun cuando no todos compartan la vinculación de la práctica con un fenómeno de carácter religioso –o que implique acto alguno de fe–. En ocasiones, esta semblanza puede ser remplazada por un perfil de carácter científicista que preferirá entender al empirismo como una forma de ciencia vinculada principalmente con la llamada física trascendental, como es el caso de Zöllner en Alemania o con las investigaciones químicas de Crookes en Inglaterra.

A partir de estas nociones elementales de modernidad y espiritismo, abordaré en lo sucesivo del texto algunos aspectos que a veces parecen contravenir la impronta que se ha bosquejado a nivel teórico y que, en algunas otras ocasiones, la vienen a complementar con mayores elementos de juicio. Sirvan entonces estos párrafos preliminares para otorgar una

⁶³ Un ejemplo interesante que aporta más elementos de juicio para tensionar este aspecto nos lo ofrecen las experiencias espiritistas del astrofísico alemán Karl Friedrich Zöllner y el médium norteamericano Henry Slade hacia mediados de la década de 1870. A este respecto, Klaus B. Staubermann ha querido consignar la importancia que tuvieron las experiencias espiritistas en torno al desarrollo de la psicología experimental y de lo que más tarde Zöllner llamará, de manera no menos curiosa, “física trascendental”. Para una exposición más detallada, *vid.*, STAUBERMANN, Klaus, “Tying the Knot: Skill, Judgement and Authority in the 1870s Leipzig Spiritistic Experiments”, *The British Journal for the History of Science*, vol. 34, no. 1, (marzo, 2001), pp. 67 – 79.

cartografía mínima ante la compleja selva de discordancias en las que se envuelve el espiritismo en Chile y, con mayor especificidad, en un período caracterizado por una particular modernidad.

Capítulo primero.

Tras el *espíritu* de una época (1880 – 1920).

1.1. Hacia una imagen de la *modernidad* en Chile (ss. XIX y XX)

Anotaba Carolina Farwell, pseudónimo con el cual signaba sus textos un notable espiritista chileno, en la editorial del segundo número de *¿A dónde vamos?* lo siguiente:

“La época que atravesamos es muy característica. Son tantos los elementos industriales de trabajo que el progreso moderno ha acumulado al alcance de nuestra mano, ó en torno nuestro, que falta materialmente tiempo para dedicarse á estudios meramente ideológicos ó especulativos. Los intereses mundanos absorben toda nuestra atención, y no hay tiempo ni voluntad, para ocuparse en otras cosas, ménos aún en aquellas que dicen relación con el espíritu, esto es, con algo que ni siquiera sabemos á punto fijo si realmente existe”⁶⁴.

El avance de la industria, la sintomatología de la aceleración del tiempo, la transmutación de las dinámicas relativas a los intereses y, por sobre todo, la ambigua incertidumbre sobre la naturaleza de ideas como “el espíritu”, resaltan tras una primera lectura al texto. Se trata, ciertamente, de un panorama conciso y sintético que puede empalmarse, sin aparentes desajustes, con aspectos de la *modernidad* que he reseñado en el apartado anterior. No obstante, se hablaba entonces de una *modernidad* en abstracto; acaso un molde estándar o una compilación de imágenes de una teoría de la *modernidad* que poco dice en específico respecto del contexto que se trabaja. Es, por tanto, preciso apuntar hacia algunos aspectos claves que ayuden a configurar el panorama de una *modernidad situada*, una *modernidad chilena*, en el caso que ésta existiere. Tras esto, se pretende reconstituir un diagnóstico de las ofertas de sentido presentes en el período con el objeto de, en última instancia, preguntarse sobre los límites de la posibilidad de hablar de *modernidad* en este Chile.

A través de la estructura económica del país puede abrirse una primera brecha para entender esta pregunta. Una huella de malestar es denunciada profusamente por los espiritistas en razón de la apertura y profundización de la “cuestión social” que atenaza al país⁶⁵ y que, para el arco temporal que trabajo, puede entenderse en el contexto del cierre del primero de los

⁶⁴ Carolina Farwell, “La verdad espiritista”, *¿A dónde vamos?*, Santiago, 1 de diciembre 1902, p. 35.

⁶⁵ C. F., “La solución del problema”, *¿A dónde vamos?*, Santiago, 1 de noviembre 1902, p. 8. Al respecto, puede consultarse el debate sobre los salarios aparecido en 1872 en *El Ferrocarril* y *El Independiente* recogido por GREZ, Sergio, *La “cuestión social” en Chile. Ideas y debates precursores (1804 – 1902)*, Ediciones DIBAM, Santiago, 1995, pp. 175 – 195. En aquellas páginas, puede entreverse el careo de dos posiciones que, a través del estudio de la ley de la oferta, pretendían entender cómo los fenómenos huelguistas que se sentían en Europa se abrían paso ya en Chile.

ciclos económicos que caracterizan a Chile hacia la década de 1870 y la consiguiente articulación de un nuevo símil que perdurará hasta avanzado el s. XX⁶⁶. La preocupación por el materialismo era constatada por los practicantes del espiritismo como un signo de una sociedad que debía subsanar las repercusiones humanas originadas por la orientación del modelo económico en ejercicio. Este sistema, en cuyo núcleo se hallaba una altísima concentración de la riqueza que benefició principalmente a una burguesía mercantil de procedencia minera (50,7% según *El Mercurio* en 1882)⁶⁷, promovió, en paralelo al fenómeno de las discusiones por el salario que atiboraban algunos periódicos con el reclamo del mundo obrero, la coyuntura precisa para que esta burguesía local encontrara su papel de acción en el *dramatis personae* del capitalismo internacional. Así, propulsando centros de intercambio a través de complejos económicos como el compuesto por el eje Valparaíso-Santiago, las élites locales encontraron un nicho cómodo para insertarse en la tendencia liberalizadora de los contactos comerciales, la cual se constituyó como la opción predilecta ante la posibilidad de librar con mayor intensidad el problema relativo al horizonte de industrialización, transformándose así, de paso, en una burguesía de tipo especial⁶⁸. Con todo, la situación chilena muestra luces de que, a pesar del giro y consiguiente declinación de los índices de la demanda exterior de materias primas, la crisis que afrontó la oligarquía chilena en los primeros años de la década de los 70, fue seguida, de manera excepcional, por un fortalecimiento de ésta producido a causa de las posesiones e inversiones gatilladas debido a la Guerra del Pacífico⁶⁹.

⁶⁶ CARIOLA, Carmen y SUNKEL, Osvaldo, *Un siglo de historia económica en Chile*, Ediciones de Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1982, pp. 38 y 39. Los autores recogen la década de 1870 como un punto crucial en la configuración de la reorientación de las actividades económicas del país. Se señala, en efecto, que aquellas actividades que no logren un reordenamiento eficiente, culminarán en el abandono.

⁶⁷ Ricardo Nazer es enfático en caracterizar el destino final de esta burguesía al señalar que, obscurecida tras la sombra de la inversión extranjera, terminó tratando de mezclarse con ella y bifurcando decididamente hacia actividades de especulación o agricultura, abandonando de este modo los sectores claves de la economía nacional. Esta bonanza económica, moderada si es que se la compara al estatus del gran capital extranjero, permitió a estas élites locales el afianzamiento de sus aficiones orientadas al consumo y gestión de ciertas expresiones de arte y cultura en el espacio local. *Vid.* NAZER, Ricardo, “El surgimiento de una nueva élite empresarial en Chile: 1830 – 80”, en: BONELLI, Franco y STABILI, María Rosaria (Eds.), *Minoranze e culture imprenditoriali*, Ed. Carocci, Roma, 2000, pp. 60, 83 y 84.

⁶⁸ Marcelo Cavarozzi apuntó certeramente lo problemático de este asunto señalando que esta burguesía, venida de terratenientes, se enfocó en “comportamientos especulativos orientados a la búsqueda de rápidos retornos que no exigiesen inmovilizaciones prolongadas de grandes masas de capital”. Es decir, la selección del “camino más fácil” que le fue permitido gracias al alto punto de identificación con el aparato estatal. *Vid.*, CAVAROZZI, Marcelo, “El orden oligárquico en Chile, 1880 – 1940”, *Desarrollo Económico*, vol. 18, no. 70, 1978, pp. 234 – 234 (especialmente, nota 25).

⁶⁹ CARIOLA, Carmen y SUNKEL, Osvaldo, *op.cit.*, p. 42. Asimismo, cf. ORTEGA, Luis, *Los empresarios, la política y los orígenes de la Guerra del Pacífico*, FLACSO (Serie de documentos), Santiago, 1984, p. 65 y VERA HORMAZÁBAL, Pedro, *Historia económica de Chile. 1918 – 1939: una introducción*, Diputación de Sevilla, Sevilla, s/f, p. 11.

Aunque este último aspecto, el de la escasa industrialización nacional, ha suscitado una importante cantidad de discusión en la historiografía chilena, no compete acá considerarlo sino como otro punto tocante a las dificultades de hablar de *modernidad* en Chile o, por lo menos, de esperar una modalidad de la *modernidad* estandarizada para escenarios como el de Europa o la América anglosajona. Aunque volveré a él más adelante, interesa recalcar acá que la apertura comercial chilena, acompañada de las dinámicas productivas internas, permitió la movilización de un flujo de capital que significó, en algunos casos, procesos de urbanización y reconfiguración de las dinámicas sociales afincadas en el ámbito de las ciudades⁷⁰. De este modo, aun cuando no se haya emprendido un avance enérgico y sistemático hacia la industrialización, las ciudades sí acusan procesos de transformación importante para esta época que sirven para entender el cambio de la fisonomía general de la economía y la sociedad chilena⁷¹.

El decurso de metamorfosis económicas y sociales que atingen a este texto, presenta una época que parece ser una bisagra entre dos fases de la cultura. Es el preámbulo de la estructura que anidará, ya para la década de 1930, el experimento de la industrialización por sustitución de importaciones (fase identificada incluso como un “primer capitalismo nacional”) y el asentamiento de un régimen político que, tras devolver la preminencia a la figura del presidente, ha experimentado el paso de una morfología social nítidamente compartimentada hacia un estadio que presenta mayores rupturas y ambigüedades, entre éstas, el tímido comienzo de la dilución de las redes de clientelismo tradicionales y el avance de la instrucción pública con la consiguiente aparición de sus primeras cohortes de funcionarios. Debajo de todo este proceso de *modernizaciones* –que no necesariamente de *modernidad*–, no obstante, yacen tanto las consecuencias del afirmamiento de una vocación económica exportadora como los primeros indicios de la aparición de sectores medios al bordear el s. XX. Estos dos procesos preparan la consideración de distintas expresiones de distintas culturas de clase en el espacio urbano.

Es por ello que, junto el florecimiento de los primeros roces urbanos con el programa de una *belle époque* que vendría a revestir las calles de Santiago con piezas de arquitectura neoclásica, se dejará sentir el contrapunto de la inflación galopante que experimentará Chile

⁷⁰ Cf. CAVIERES, Eduardo, *Comercio chileno y comerciantes ingleses: 1820 – 1880*, Ed. Universitaria, Santiago, 1999, pp. 141 – 151.

⁷¹ Aún más: resulta significativo que la procedencia de los documentos con los cuales trabajo provengan del eje señalado, esto es, de un espacio geográfico que servía como punto de intercambio de influencias y mercancías.

desde, por lo menos, las tres últimas décadas del s. XIX. Esta contradicción contribuirá a desatar, como un nudo más dentro de un sistema complejo de tensiones, estallidos sociales y políticos como el de la gran huelga y masacre de 1903 en el crucial puerto de Valparaíso. De este modo, la presencia de grupos sin canales de representación eficaces y la existencia, en su defecto, de formas de disputa contrahegemónicas que apuntaban desde la “extraestatalidad” como ha anotado Cavarozzi⁷², hicieron que, en la suma, el devenir de la vida económica y social de la centenaria república haya sido leído en la óptica de un problema de la cultura, un malestar ocasionado por la punzante exhortación a decantar por un punto armónico en la dialéctica entre el materialismo y el espiritualismo.

Quisiera tratar de iniciar la ponderación de este malestar a través del anterior ejemplo relativo a la arquitectura chilena decimonónica, ya que si consideráramos la existencia de dicha infraestructura como el reflejo mecánico de un soporte basal que se corresponde estrictamente con el avance del crecimiento económico y material, caeríamos, en cierto modo, bajo uno de los puntos tocados por la certera crítica que ha apuntado García Canclini inspirándose en su revisión de Perry Anderson. El mentado punto está en consonancia con la idea de que “el modernismo cultural no expresa la modernización económica”⁷³ y que, por tanto, la trayectoria de las notas cardinales que enlazan ese sistema complejo que es la *modernidad*, puede discurrir en distintas direcciones en razón de la apreciación de escenarios diversos. En consecuencia, para el contexto chileno, podría parecer compleja la idea que contempla la disociación entre *modernismo* –es decir, “los proyectos culturales que se relacionan con diversos momentos de desarrollo del capitalismo”⁷⁴– y *modernización* –en tanto que “proceso social que trata de ir construyendo la modernidad”, esto es, una “etapa histórica”⁷⁵–, si solo esperáramos para él la presencia de tendencias partícipes en un concepto de *modernidad estándar* que, en términos históricos, es posible hallar sólo en el ámbito metropolitano desde el cual la misma designación nace. Con esto, se pretende reseñar la idea de que no existe una teleología rotunda de la *modernidad* o, por lo menos, que existen varias formas de estar en la *modernidad* o incluso la

⁷² CAVAROZZI, Marcelo, *op.cit.*, p. 248.

⁷³ GARCÍA CANCLINI, Néstor, “¿Modernismo sin modernización?”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, no. 3, 1989, p. 170.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁷⁵ *Ídem.*

posibilidad de que existan *modernidades múltiples* que respondan a una suerte disímil de programas culturales⁷⁶.

A la sazón de algunas de las contradicciones que he reseñado anteriormente, cabe preguntarse entonces: ¿qué ruta se conjuga en Chile para las variables de *modernidad* y *modernización*? Leído en la óptica de García Canclini, ¿cuáles son las repercusiones específicas de la orientación capitalista de este segundo ciclo económico en la vida social y cultural chilena? ¿Se hace posible hallar algo de ese “modo de vida y organización social” que combina “democracia con el industrialismo, la educación generalizada con la cultura de masas [y] los mercados con las grandes organizaciones burocráticas” además del “interés de una educación secularizada y autónoma que actúe como agente difusor y trasmisor de la ciencia, la moral y el arte” reseñado por Larraín⁷⁷?

Trataré de reducir, en lo posible, el enfoque del estudio a las ciudades de las cuales provienen las revistas espiritistas, a saber, la Región Metropolitana y la Región de Valparaíso (según los límites actuales), por cuanto ellas representan con más fuerza algunas de las tendencias urbanizadoras de los procesos de modernización tempranos que anoto. En este sentido, la fisonomía urbana expresa, a guisa de cosmos simbólico, el avance de la modernización “inaugurada en 1870”⁷⁸ y que, de manera conjunta, comienza a engendrar en su seno una masa de bienes simbólicos afincados en el dominio de la escritura que ha llevado a Rama a plantear, aun cuando sea de manera tímida y progresiva, la transfiguración de una *ciudad letrada*⁷⁹. Sin embargo, aun cuando puede constatararse la articulación de un espacio

⁷⁶ Esta idea, trascendental para la investigación, se halla expuesta en diversas publicaciones de un pléyade diversa de autores. Doy cita a los que más me han servido para este contexto. En primer lugar, resulta imprescindible la referencia a LARRAÍN, Jorge, “La trayectoria latinoamericana a la modernidad”, *Estudios Públicos*, no. 66, 1997, p. 315. Asimismo, la idea de una *modernidad periférica* resalta con bastante utilidad en la crítica cultural y literaria de SARLO, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Ed. Nueva Visión, Bs. Aires, 1988, p. 28. Desde la sociología chilena, el concepto de *otra lógica* para referirse a la modernidad latinoamericana puede rastrearse en PARKER, Cristián, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1996, *passim*. Por último, desde una perspectiva global, la discusión entre *occidentalización* y *modernidades múltiples* aparece trabajada con gran síntesis en EISENSTADT, Shmuel N., “Multiple modernities”, *Daedalus*, vol. 129, no. 1, 2000, pp. 2 – 3. Hay, con todo, una posición que mantiene dudas respecto a estas posibilidades en JAMESON, Fredric, *Una modernidad singular. Ensayo sobre ontología del presente*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2004, p. 21.

⁷⁷ LARRAÍN, Jorge, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1996, pp. 20 – 21.

⁷⁸ RAMA, Ángel, *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Hannover, 1984, p. 71.

⁷⁹ Rama ha insertado este proceso dentro de la evolución de la *ciudad modernizada* que se inaugurará a partir de la década de los 70 en un contexto de cambio en la ponderación de la producción escritural. Efectivamente, existe un ramaje de intelectuales que, valiéndose de una mejoría del estatuto de las letras, contribuirá a la formación de un espacio de hegemonía “más libre, menos dependiente del Poder, para las funciones intelectuales, y será en este cauce que comenzará a desarrollarse un espíritu crítico que buscará abarcar las demandas de los estratos bajos, fundamentalmente urbanos”. *Ibid.*, pp. 74 – 75.

intelectual de opinión y difusión de mercancías simbólicas, García Canclini se pronuncia por pensar que el avance de esta cultura letrada debe sopesarse en virtud de lo siguiente: “si ser culto en el sentido moderno es, ante todo, ser letrado, en Chile eso era posible para un 10% a mediados del siglo XIX y para la mitad de la población en 1920 [...] en 1929, sólo el 7% de los matriculados en la enseñanza secundaria era admitido en la universidad”⁸⁰.

La práctica que estudio se deja entrever principalmente a través del dominio de la producción de revistas, publicaciones periódicas, pasquines y notas o reseñas relativas a conferencias vinculadas al tema. Por ello, es que la ampliación de la escritura y la lectura como una red primordial de difusión de ideas resuena en consonancia con los rasgos que Larraín señala para esta primera fase de la *modernidad* latinoamericana, a saber: “se adoptan ideas liberales, se expande la educación laica, se construye un Estado republicano y se introducen formas democráticas de gobierno”⁸¹. En todo esto, ha sido la coyuntura de la instrucción pública –y los contenidos de ella– la que expresa con mayores matices cómo es que el período que se trabaja es una temporalidad que manifiesta al menos dos aspectos relevantes para la investigación: 1) una compleja delimitación del impacto de aquellos aspectos que son esperables como *modernos* y 2) el desarrollo de una sensibilidad específica que entiende aquellos elementos como una creación *sui generis* que afloró en el espacio latinoamericano y chileno en tanto conjugación específica de la *tradicón-en-la-modernidad* o la *modernidad-en-la-tradición*. Con todo, aun cuando esté de acuerdo respecto del certero reparo que apunta García Canclini al despejar la idea de que la *modernización* es condición *sine qua non* de la *modernidad* y viceversa, será preciso recoger lo que Larraín señala respecto de una *modernidad* se deja sentir en América Latina con más vigor en el ámbito de la política y la cultura –en amplios términos marxistas, la superestructura– antes que en la economía, al menos en el s. XIX⁸².

En síntesis, se ha esbozado hasta aquí un panorama que dibuja el siguiente esquema: es posible hablar de procesos modernizadores incipientes pero relevantes en Chile más o menos con fuerza desde la década de los 60 ó 70 del s. XIX. Dicho proceso muestra las siguientes características fundamentales: a) mantiene una estructura de poder basada en grupos oligarcas

⁸⁰ GARCÍA CANCLINI, Néstor, *op.cit.*, pp. 167 – 168.

⁸¹ LARRAÍN, Jorge, *Trajectorias*, p. 319. A pesar de que el autor sigue denominando a esta primera fase de la modernidad con el apelativo de *oligarca*, ella expresa un avance gradual desde la exclusividad de y en los medios de participación. Otros aspectos de este momento son, como he señalado ya, la posposición de la empresa industrializadora a causa de una oligarquía local que constituye un cómodo asentamiento de riqueza principalmente especulativa y de poca inversión.

⁸² *Ídem*.

que han comenzado a reportar un trasvase hacia la metamorfosis en una burguesía local, mayoritariamente no industrializadora, que se articula en función del flujo de capital extranjero, b) la estratificación social y el curso de la economía nacional han permitido el crecimiento de una “cuestión social” basada, entre muchos factores, en la inestabilidad monetaria⁸³ que comenzará a sostenerse fuertemente detonando, con mayor fuerza, hacia el siglo XX. Con todo, a pesar de que el sistema exportador reporte beneficios no despreciables para el país y la situación de las grandes masas mejore, los porcentajes de desigualdad encontrarán altos índices en las postrimerías del s. XIX, c) a causa de los avances en instrucción, se ha generado la configuración de un espacio fecundo para el diálogo y fomento de diversas ideas relativas al debate de la situación chilena, contexto que servirá para la transmisión y recepción de bienes de capital cultural de distinta índole. Este tipo de espacios emergerá en consonancia con el mejoramiento del sistema urbano, particularizado principalmente con el ejemplo de Valparaíso y Santiago.

Reseñados los elementos de la base económica y social que me parecen más relevantes para entender el contexto de la práctica espiritista, continuaré con el diseño del panorama superestructural del período. Me referiré en un siguiente apartado principalmente a algunas de las formas de producción de sentido y su relación con los procesos de modernización que se distinguen del período. De manera especial, me preocuparé del ideario liberal-positivista, en cuyo diálogo constante está el espiritismo, y las expresiones de sentido clerical católico, preminentemente. El sistema de comprensión que sirve como horizonte común de resonancia de estas expresiones, fuere éste científico, religioso o ideológico, será una materia que intentaré acometer en el último capítulo de este documento.

1.2. Sentido y sistemas de creencias en la *modernidad chilena*

¿Qué *significa* hablar de sentido y sistemas de creencias en este período temporal?

En términos estrictos, existe un horizonte divisorio entre lo relativo al mundo del *significado* y el *sentido*. Siguiendo así lo propuesto por Luckmann y Berger, recogeré lo vinculado a que el sentido “se constituye en la mente humana”⁸⁴ como una forma compleja de la

⁸³ CARIOLA, Carmen y SUNKEL, Osvaldo, *op.cit.*, p. 54.

⁸⁴ BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997, p. 30.

conciencia que se enhebra teniendo como base puntos de referencia (relacionales respecto a algo) que manifiestan la “conciencia del hecho de que existe una relación entre las varias experiencias”⁸⁵. Es decir, explicitando más: experiencias humanizadas mediadas, inclusive, por un cuerpo (*Leib*) que son *llenadas* de valor *en* diálogo con un contexto dado⁸⁶. De este modo, en contraposición al aspecto del *significado*, igualmente abstracto pero despersonalizado, “los sentidos no existen por sí solos, de manera autónoma, sino como productos sociales sustentados por los sujetos. Por eso deben analizarse *siempre* en uso y en el seno de procesos concretos”⁸⁷. Aún más: los contenidos abstractos de la subjetividad, tanto a nivel personal como en su complejización social, a los cuales se exponen los sujetos, están mediados por una operación de percepción que invalida entenderlos como el mero efecto de un acto reflejo, es decir, a través de la imagen de un espejo⁸⁸. Lo que se busca señalar es que el sentido es lo resultante de la operatoria subjetiva –ya sea ésta de un sujeto individual o una colectividad– realizada en base a distintos tipos de bienes o productos simbólicos *leídos* en razón tanto de un contexto específico como de las dinámicas experienciales de los sujetos que las operan⁸⁹.

Es por esta razón que rastrear la oferta de sentido presente en este período y ponerla en consonancia a diversos sistemas de creencias existentes, no puede transformarse en una *historia de las ideas* que se entregue meramente a la fisonomía estándar de una doctrina, sino que tiene que constituirse en un esfuerzo por encontrar la relación perceptiva que torna *discursos* a las ideas a través del cedazo del diálogo y el roce histórico.

De este modo, la producción de sentido se encuentra en la matriz de lo que Pierre Bourdieu ha llamado *campo*, es decir, una estructura delimitadora de acción de intereses específicos, en la cual se desenvuelven las dinámicas de distribución del capital simbólico entre participantes que reúnen un *habitus*⁹⁰. El campo será la instancia de atracción en donde distintos

⁸⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁸⁷ DÍAZ, Raúl, GUBER, Rosana et al., “La producción de sentido: un aspecto de la construcción de las relaciones sociales”, *Nueva Antropología*, vol. IX, no. 31, México, 1986, p. 119.

⁸⁸ La idea puede leerse con más amplitud en CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 43 – 44 y 51. Hay un guiño en esta perspectiva a la clásica distinción entre *langue* y *parole*.

⁸⁹ Ahondaré más sobre este aspecto cuando introduzca los aportes de Alfred Schütz y Agnes Heller.

⁹⁰ *Vid.*, BOURDIEU, Pierre, *Campo de poder, campo intelectual*, Ed. Montessor, Tucumán, 2002, pp. 120 – 122. El concepto de *campo* en Bourdieu presenta similitudes con las ideas de *parecidos de familia* y *juegos de lenguaje* de Ludwig Wittgenstein en el sentido en que la primera inscribe una especie de comunidad de intereses que reúne a sujetos en torno a ellos. “Para que funcione un campo, es necesario que algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté: dotada de los *habitus* que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego [...] **un habitus es a la vez un ‘oficio’, un cúmulo de técnicas, de referencias, un conjunto de ‘creencias’** [...]”. Asimismo, Bourdieu señala que existen relaciones de fuerza al interior del mismo campo gatilladas por posturas

tipos de sistemas de creencias (parte fundamental del *habitus*) concurrirán con el fin de ofrecer una coyuntura propicia para la formación de *sentido* a partir de las experiencias de variados tipos de sujetos. Así, y volviendo a las experiencias de las metamorfosis en la cultura que reseñaba a partir de la pugna entre espiritualismo y materialismo, con los cambios en la distribución de capital cultural –manifestada en los avances de la instrucción, por ejemplo– y el consiguiente ingreso de nuevos sujetos al proceso de producción de sentido de los campos simbólicos, deberá producirse un reacomodo en la correlación de fuerzas de la oferta cultural del período.

Con todo, lo más relevante y problemático del período es que ni las ofertas de sentido ni los campos que trabajo ofrecen, como adelantó el mismo Bourdieu en otro texto⁹¹, una delimitación tan hermética los unos con los otros. Esto redundaría en que dos campos distintos, *v.gr.*, el político y el religioso, pueden extenderse sobre intereses comunes atrayendo, con ellos, el aparataje total de una estructura consistente en sistemas de creencias, prácticas y una convergencia disímil de subjetividades. Deseo recalcar que, en efecto, a fines del s. XIX y comienzos del s. XX, las delimitaciones de intereses entre campos no están clausuradas especialmente en lo relativo a aspectos religiosos, políticos y científicos (lo que, *sensu stricto*, debería denominarse “desarrollo epistemológico”), sino que es más posible hallar sistemas simbólicos complejos que apuntan hacia la hegemonización de una gama de intereses que van desde el control de los contenidos de la instrucción hasta la dirección de la planificación económica de la sociedad, pasando, entre muchos otros, por los ajustes de la ciencia y la programación del culto. El interés que origina los campos es, en fin, la *cultura de la sociedad*, o, para expresarlo en los términos de Clifford Geertz, “la dimensión simbólica de la acción social”⁹².

Pero lo que concita la atención acá es que este interés, tan amplio y ambicioso, provoca la convergencia de programas culturales e instituciones que libran combates por posesionarse con la administración del capital cultural. Los programas que me importan para este contexto son el ideario positivista y su símil católico. Ambas alternativas me han preocupado por cuanto se configuran como el sustrato doctrinal mínimo a partir del cual se generan las lecturas de esta sociedad que acusa los golpes de los procesos de modernización y avance hacia un estadio distinto del desarrollo capitalista. El espiritismo, práctica que me ocupará de lleno en lo

respecto a la conservación o al cambio, es decir, dadas por la diferencia de disposición de capital de los *interesados* en el campo. El subrayado es mío.

⁹¹ Cf. BOURDIEU, Pierre, “Génèse et structure du Champ Religieux”, *Revue française de sociologie*, vol. XXI, 1971.

⁹² GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2003, p. 40.

posterior, es comprendido dentro de un marco dialógico que se articula con estos dos sistemas simbólicos que, como he dicho, se orientan hacia el control de la cultura. Su presencia ayudará a entender que la producción de sentido concebida alrededor de la práctica manifiesta características más complejas que las ofrecidas por la interpretación historiográfica cobijada en el seno de las teorías de la secularización, la cual se ha esforzado en ver detrás de esto un *affaire* más entre *tradición* y *modernidad*.

No se trata, con todo, de analizar simplemente “programas”, sino que, ante todo, la producción de sentido en base a ellos, la cual es configurada por la materialización histórica de éstos y por la confluencia de actores (de distintos *habitus*) en torno a los intereses en juego.

Así, hacia los inicios de la década de 1880 (o, con más exactitud, mediados de 1870), se hace posible distinguir una primera fase de fermentación del ideario positivista que ya en época de José Victorino Lastarria había comenzado a incubarse en Chile⁹³. Dicho sistema remitirá a lo que Miguel Vicuña ha denominado “la introducción de la *filosofía positiva* como arma ideológica en un campo enunciativo en el que se confrontan los programas de modernidad”⁹⁴ con decidida fuerza hacia ya el año 1875⁹⁵. No obstante, como el historiador jesuita Walter Hanisch ha anotado, la recepción del sistema de creencias positivista plantea un aspecto interesante de acuerdo a los mecanismos de producción de sentido en tanto que “hay tantos positivismos como personas”⁹⁶. ¿Pero qué contenidos expresaban principalmente las ideas positivistas?

Fundado en la primera mitad del s. XIX en Europa por el francés Auguste Comte, el positivismo plantea, en términos sintéticos, los siguientes principios: a) la primacía de la observación empírica de los hechos, b) la expurgación de los residuos metafísicos del dominio de la ciencia (Dios, alma, esencias), c) el reemplazo de la idea de Dios por la de Humanidad (aspecto que ayudará a entender su vinculación religiosa) y d) la posibilidad de una sociedad ordenada tendiente al desarrollo del progreso; tarea de la cual se encargaría la joven

⁹³ Para referirme a la configuración del programa liberal de cultura y al positivismo, tomaré como bases los siguientes textos: SUBERCASEAUX, Bernardo, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*, Ed. Universitaria, Santiago, 2011, p. 261. SUBERCASEAUX, Bernardo, “Liberalismo positivista y naturalismo en Chile (1865 – 1875)”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 6, no. 11, 1980, pp. 7 – 27. HANISCH, S. J., Walter, “El positivismo en Chile”, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, no. 107, 1997, pp. 83 – 106. VICUÑA NAVARRO, Miguel, *La emergencia del positivismo en Chile*, Centro de Investigaciones Sociales Universidad ARCIS, Santiago, 1997. JOCELYN-HOLT LETELIER, Alfredo, “Liberalismo y modernidad. Ideología y simbolismo en el Chile decimonónico: un marco teórico”, en: KREBS WILCKENS, Ricardo y GAZMURI, Cristian (Eds.), *La Revolución Francesa y Chile*, Ed. Universitaria, Santiago, 1990, pp. 303 – 333.

⁹⁴ VICUÑA NAVARRO, Miguel, *op.cit.*, p. 6.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁶ HANISCH, S. J., Walter, *op.cit.*, p. 86.

sociología⁹⁷. A raíz de esto, el positivismo se proyecta como una forma de sentido capaz de ofrecer una vinculación armónica entre los campos de la ciencia, la filosofía, la religión y la moral configurando testimonios como el que anotaba Jorge Lagarrigue en su *Diario Íntimo* hacia 1874:

“Todos tenemos una misma fe: la fe en el progreso de la humanidad. Todos nos hemos impuesto, como el más imperioso de los deberes, el contribuir a la grandiosa obra de la civilización [...] hemos comprendido que las ciencias son los poderosos motores que llevan a los pueblos por la senda del progreso”⁹⁸.

Aun cuando la formulación de Lagarrigue sea sumamente elocuente, no hace sino mostrarnos una de las caretas de la recepción del positivismo en Chile. Empero, el programa de la *filosofía positiva* recibió una apropiación disímil en razón de la diversificación de intereses que rodeaba a los participantes de la forma de sentido. De esta manera, como bien se han encargado de recordar Vicuña y Subercaseaux, la emergencia del positivismo está jalonada indiscutidamente de los planes de reformas que pugnaban contra el predominio tradicional de la administración de sentido a cargo de los sectores clericales y conservadores de la sociedad. Algunos episodios de esta confrontación pueden rastrearse a través de la aprobación de la ley interpretativa del artículo quinto de la Constitución Política⁹⁹, la reformación de la enseñanza, el deterioro de la alianza liberal-conservadora que había llevado a José Joaquín Pérez al poder y los vínculos entre las atribuciones del Estado y la Iglesia, que desencadenarán incluso la suspensión de las relaciones entre Chile y la Santa Sede, tras la expulsión de Monseñor Celestino del Frate en 1882¹⁰⁰. A lo largo de los últimos ejemplos, el positivismo se muestra como un programa contrario al clero católico, pero no precisamente antirreligioso. Es más, difícilmente las recepciones del positivismo dan cuenta de un panorama claro respecto a la posible vocación religiosa (institucionalista inclusive) que permitía el sistema doctrinal. De ello informa Jorge Lagarrigue nuevamente cuando, después de haber viajado a Europa y haber estado en contacto con dos de las escuelas que se dividían ahora en torno a los postulados de

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 88.

⁹⁸ LAGARRIGUE, Jorge, *Diario Íntimo*, Inédito, nota del 31 de marzo de 1874. En: ZEA, Leopoldo (Ed.), *El pensamiento positivista latinoamericano (tomo 1)*, Ed. Ayacucho, Caracas, 1980, p. 143.

⁹⁹ Con fecha 27 de julio de 1865, se registra la siguiente enmienda: “Artículo 1.º Se declara que por el artículo 5.º de la Constitución se permite a los que no profesan la religión católica, apostólica, romana, el culto que practiquen dentro del recinto de edificios de propiedad particular. Art. 2º Es permitido a los disidentes fundar i sostener escuelas privadas para la enseñanza de sus propios hijos en la doctrina de sus religiones”.

¹⁰⁰ VICUÑA NAVARRO, Miguel, *op.cit.*, pp. 7, 11 – 13, 18. SUBERCASEAUX, Bernardo, *Liberalismo*, p. 7.

Comte¹⁰¹, consignase sus incertidumbres y asombros frente al cariz que el sistema adquiriría. Anota en su diario Lagarrigue:

“Pronto la comparación entre las dos escuelas, me ha convencido de la superioridad social y moral de la segunda [la de la ‘religión de la Humanidad’]. La primera, limitándose a la parte intelectual de la doctrina de Comte, es incapaz de producir una verdadera unión ni la menor organización entre sus adeptos. Por lo que yo mismo he visto tampoco tiene acción alguna sobre el proletariado ni sobre la mujer. En la segunda, que tiene un sacerdocio, un jefe reconocido, Mr. Laffitte, hay la más perfecta unión [...] cuando estoy en sus reuniones, experimento un verdadero consuelo [...] Además, su acción sobre el proletariado es manifiesta, pues una gran parte de sus más abnegados partidarios son de la clase obrera. Ya existen también varias familias positivistas en que las esposas son tan abnegadas al positivismo como sus maridos”¹⁰².

Siempre en esta tónica, los tres hermanos Lagarrigue Alessandri propulsarán adelante un centro positivista que culminará en la creación de la primera iglesia positivista de Chile en el año 1884. Sin embargo, el ámbito de acción de las ideas positivistas resonó también en su variante litreana con fuerza en sectores que se encargaron de promover la llamada “moral independiente”¹⁰³ y, especialmente, la inserción de postulados positivistas en torno a una de las estructuras sociales más importantes respecto a lo que al manejo, creación y distribución de bienes de capital cultural se refiere: la educación. En este aspecto es vital la acción de figuras como Valentín Letelier o Diego Barros Arana en torno al proceso de creación del Instituto Pedagógico (1888) y su próximo paso a dependencias de la Universidad de Chile en 1891¹⁰⁴.

Fuera de contentarse con el mantenimiento de un estatuto de religión lícita, pero confinada a lo privado y distante, también, de mantenerse como una orientación liberal¹⁰⁵

¹⁰¹ A la muerte de Comte en 1857, la discusión del positivismo francés originó dos escuelas relevantes, a saber: la primera, encabezada por Pierre Laffitte, que admitía el sistema comteano de manera integral, esto es, desde su fundación sociológica y epistemológica hasta su variante como “religión de la Humanidad”; y una segunda, liderada por Émile Littré, quien desencantándose de los tintes religiosos que matizaban a las ideas positivistas, decantó por un sistema que sólo se hiciese cargo de la sociología y la vocación empirista de la epistemología de Comte. *Vid., Ibid.*, pp. 15 – 16.

¹⁰² LAGARRIGUE, Jorge, *op.cit.*, p. 148.

¹⁰³ FERNÁNDEZ CONCHA, Rafael, “La Moral independiente. Discurso de incorporación a la Facultad de Teología”, *Anales de la Universidad de Chile*, XLVIII, 1876, pp. 313 – 335.

¹⁰⁴ VICUÑA, Miguel, *op.cit.*, p. 21.

¹⁰⁵ Subercaseaux ha preferido emplear el concepto de liberalpositivismo antes que positivismo liberal, debido a que ha ponderado como más relevante la variante política de todo este ideario. Cf., SUBERCASEAUX, Bernardo, *Liberalismo*, p.

tendiente a encauzar las reformas modernizadoras fuera de la órbita conservadora, el positivismo exhortó al programa cultural del clero a abrazar la conversión “a una creencia más religiosa”¹⁰⁶ y se ocupó por robustecer su presencia en el sector clave de la educación en el momento crítico en que se articulaba la universidad moderna en Chile.

Pero, ¿en qué pie se hallaba el otro gran programa cultural que ofrecía sentido a través de sus sistemas de creencias? El mismo Miguel Vicuña contempla una aguda entrada al problema, al tiempo en que aporta otra razón para evitar un debate tan rígido entre *tradición* y *modernidad*. Así, mientras se creaba el Instituto Pedagógico, nacía también en 1888 la Pontificia Universidad Católica de Chile, “una reacción católica modernizante que tiene lugar en el contexto de un avance de las posiciones laicistas y progresistas en la [sic] campo de la educación”¹⁰⁷.

Para estos años, la iglesia católica se sacudía del fuerte oleaje de críticas que la sacudían como tendencia global. El *Syllabus* de Pío IX da cuenta clara de ello forjando así una vanguardia dispuesta a defender a ultranza la integridad de la institución católica de las transformaciones del mundo moderno que, ya fuera a través del liberalismo, la masonería o las posiciones radicales, continuaban articulando una lucha histórica por un sitio privilegiado en la administración de sentido¹⁰⁸. En el Chile de la época es innegable la necesidad de constatar que existe un fuerte aparato estructural que demuestra la posición favorecida de la confesión católica en el país: numerosas y sistemáticas publicaciones doctrinales, una interlocución favorecida en materia de políticas públicas y, aunque no se cuente con un censo de tal índole

¹⁰⁶ LAGARRIGUE, Jorge, *La religión de la Humanidad*, 1884. En: ZEA, Leopoldo (Ed.), *El pensamiento positivista latinoamericano (tomo 1)*, Ed. Ayacucho, Caracas, 1980, p. 413. El reto es directo y decididor: “la única manera de enterrar al teologismo, es reemplazarlo por una doctrina superior [...] si nosotros los llamamos a nuestras filas a los partidarios del catolicismo, es para conducirlos a una creencia más religiosa, es decir, más apta para reglar y perfeccionar al hombre, y para ligar a los hombres entre sí”.

¹⁰⁷ VICUÑA, Miguel, *op.cit.*, p. 21.

¹⁰⁸ Las intervenciones de Carlos Walker Martínez en la Cámara Baja en el año 1887 constatan este aspecto. En impetuoso discurso, el diputado se cuadró a cabalidad con los esfuerzos de Pío IX por condenar la impronta liberal que golpeaba con fuerza el mundo. Su testimonio da luces de cómo se lee a través de la óptica del programa católico el engarce con el mundo moderno: “La enseñanza, a cuyo alrededor se han dado grandes batallas, está esclavizada; la autonomía local está esclavizada; la administración de justicia, esclavizada; la conciencia pública, esclavizada. ¿Qué nos queda? Casi nada, y sin embargo, aun el liberalismo encuentra que la obra está en sus principios y que hay mucho más que esclavizar [...] En el presente siglo el error toma otra forma, la del liberalismo [...] Trascendentales agitaciones sacuden a la sociedad actual [...] el comercio estrecha las relaciones de los pueblos, llevando a las playas más remotas del Oriente las banderas del Occidente; y del uno al otro polo, las distancias desaparecen merced a la electricidad que empieza a reemplazar las fuerzas motrices de la naturaleza; los libros, las costumbres, el vestido mismo se hace igual en todas partes [...] He ahí la importancia del *Syllabus*, y yo me hago un honor desde este asiento del Parlamento chileno, de rendirle en todas sus doctrinas [...] mi más rendido acatamiento cristiano, lo venero; político, lo admiro”. WALKER MARTÍNEZ, Carlos, *El liberalismo ante los principios religiosos en Chile*, 1887. En: ROMERO, José Luis (Ed.), *El pensamiento conservador (1815 – 1898)*, Ed. Ayacucho, Caracas 1987, pp. 210 – 214.

para el período, una adherencia nominal que es mayoritaria a lo largo del país. En consecuencia, tras acusar el golpe liberal, el programa católico intentó ripostar tratando de hallar su espacio en los procesos de modernización y *en* los problemas de la modernidad. Es este aspecto el que genera rupturas y permite apreciar que la configuración de sentido está sujeta a la circunstancia sociohistórica de las comunidades específicas a las cuales se pretende aludir.

Un ejemplo de esta tendencia de regeneración puede sondearse a través del divorcio social que la iglesia católica, de tradición oligarca, había tendido con la componente más numerosa de la población. Si ya recogí del testimonio de Lagarrigue que el positivismo había empezado a incorporarse progresivamente al alcance del mundo del proletariado –con el avance de la escolarización principalmente–, el programa católico también mostró esfuerzos de proveer de una respuesta al malestar cultural que simbolizó con la dialéctica entre espiritualismo y materialismo, preparando, quizás, un marco de comprensión más coherente para el momento en que León XIII saque a luz la encíclica *Rerum Novarum* (1891). Al respecto, Maximiliano Salinas anota: “La Iglesia disciplinaba a las clases subalternas, desde la época colonial, con las Misiones (de cuño jesuita). Más, con el surgimiento del movimiento popular organizado, sobre todo con el nacimiento del Partido Democrático en 1887 (‘expresión política de la clase trabajadora’), la Iglesia católica se propuso crear una organización político-religiosa de extracción popular. Ella fue la famosa ‘Sociedad de Obreros de San José’, creada en 1884, para combatir la influencia laica y socialista entre los grupos subalternos, sobre todo urbanos”¹⁰⁹.

Lo que muestra Salinas vuelve sobre la posibilidad de mostrar un nuevo punto de inflexión que es posible conectar con la noción de producciones de sentido que no culminan con la adherencia a un sistema de creencias, sino que requieren coherencia respecto al ritmo experiencial de los sujetos. Anota nuevamente el autor: “a fines del siglo XIX declararse militante del Partido Democrático era algo abominable a los ojos de la Iglesia oligárquica (un trabajador del diario del Obispado de Concepción fue expulsado en 1896 de su empleo por declarar su militancia democrática)”¹¹⁰.

Las lecturas de los textos de Luis Emilio Recabarren, a inicios del s. XX, por parte de Cristián Parker, arroja algunos antecedentes más del desasosiego de algunos sectores respecto a

¹⁰⁹ SALINAS, Maximiliano, “La Iglesia y los orígenes del movimiento obrero en Chile (1880 – 1920), *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, no. 3, 1987, p. 172.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 179.

una iglesia que formaba parte de un sistema coordinado de injusticias y que se valía, como telón de resonancia, de creencias que además compartían. Elementos de la mentalidad humanista que se decantaban de las variantes del positivismo, podían adquirir expresión en voz de creyentes a través de la modalidad de una sensibilidad específica. Opina Parker:

“en la base de la crítica de este período al sistema y a las injusticias del capitalismo está una visión humanista y casi romántica de la vida: se protesta contra el sistema porque éste impide el amor y propaga el odio, impide una vida moralmente sana y propaga la corrupción y la inmoralidad [...] al mismo tiempo que se condenaba la ignorancia y el analfabetismo, proponiendo la ilustración obrera como solución, los dirigentes obreros identifican a los sacerdotes y a las iglesias como aliados de la explotación capitalista y de la tiranía de las autoridades”¹¹¹.

Aunque las investigaciones de Cristián Parker se proyecten principalmente en torno a los enclaves salitreros del norte de Chile, hay una conclusión que merece ser leída con perspectiva para la práctica que acometeré y es que durante esta época se está configurando “una forma de rearticulación del catolicismo –en la gramática, en el lenguaje y los rituales populares– que es paralelo y en gran medida complementario al surgimiento de la organización obrera de ideología anarquista o socialista en la Zona”¹¹². Sobre este tipo de confrontación, la manipulación de los bienes simbólicos y su readequación en tramas complejas de sentido es la que da la clave para entender cómo es posible que en esta superestructura sistémica se alberguen expresiones como las del espiritismo. Un botón de muestra lo proporciona un documento citado por Salinas respecto a los formas de representación y apropiación de la figura de Dios:

“ARISTÓCRATA: No blasfemes... Dios en su inmensa justicia no permitirá que triunfe el demagogo, el ateo...

ROTO: ¡Dios... Dios! ¿Pretendes atemorizarme con tu Dios?

ARISTÓCRATA: ¿No crees en Dios?

¹¹¹ PARKER, Cristián, “Anticlericalismo y religión popular en Chile (1900 – 1920), *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, no. 3, 1987, p. 192.

¹¹² *Ibid.*, p. 200. La exploración de Parker toma otro derrotero en sus conclusiones: aquel que lo llevará a interesarse por el surgimiento del pentecostalismo en Valparaíso hacia 1909.

ROTO: Sí, pero no en el tuyo. Tu Dios es un monstruo horrendo de falsedad e hipocresía, sediento de sangre y de venganza, que se complace con el martirio de la humanidad...”¹¹³.

La intersección entre redes simbólicas en las que el espiritismo moderno adquiere resonancia en Chile posee una fisonomía que, para sintetizar, muestra los siguientes rasgos: a) una oferta de sentido dominada, principalmente, por dos programas culturales: el liberal y el conservador, b) diversos espacios de apropiación y producción de sentido en donde estos proyectos son leídos a través de distintas lentes y grados, c) un sistema de creencias positivista que, habiéndose inoculado en Chile con mayor fuerza en torno a 1870, ha generado disgregaciones importantes que acentúan, según sus intereses, aspectos relativos a la vida política, religiosa o científica, d) una iglesia católica que, en su seno, también presenta distintas composiciones de sentido. Sin ser discutida su adherencia predominante en el espacio nacional, se ha aclarado que ésta abriga espacio para importantes rupturas y e) en suma, campos de intereses borrosamente delimitados en torno al problema de una remodelación de la cultura de la sociedad.

La ruta que los espíritus siguen se encuentra, según mi opinión, configurada por una articulación pendular que dialoga constantemente con estos programas culturales y, en general, con la estructura cultural entera del período. En lo que sigue, me enfocaré a cotejar cómo en tanto práctica pudo operar en función de diversos campos de interés contextualizados en distintas comunidades simbólicas o, si se quiere, escenarios de este lapso temporal. El espiritismo y los espíritus, descontentos con proveer sólo una respuesta a la punzante pregunta sobre el materialismo y el espiritualismo de los tiempos modernos, fueron capaces, según presumo, de ofrecer un abanico de respuestas más complejo que incluso la misma pregunta.

En agosto de 1901, un adepto que signa bajo el nombre de “Soledad”, mostrará cómo en torno a la práctica espiritista algunas de estas controversias en la cultura que he reseñado puede abrir camino hacia una inesperada disolución. Haciendo un punteo bíblico de similitudes entre las fenomenologías de la experiencia católica y la espiritista, Soledad señala:

¹¹³ *El Ajá*, 15 y 29 de agosto de 1892. Reproducido en SALINAS, Maximiliano, *op.cit.*, p. 177. Interesante resulta también el Cristo asesinado por la burguesía: “Si viniera Jesucristo / con todo su gran poder / entre las turbas burguesas / ahí tendría que perecer”. *Ibid.*, p. 182.

“[...] se puede ver la semejanza que existe entre los fenómenos Espiritistas i los del Catolicismo; probando a aquellos que aseguran ser el demonio el que obra en el Espiritismo, que tambien debe ser él, entónces, el que obra los milagros de la Mística católica [...] Cuánto más razonables no sería de parte de aquellos católicos fanáticos, el secundar nuestros esfuerzos para esparcir esta sana doctrina, que atacarla como lo hacen! Ya ven que la una no se opone a la otra i si quieren mas datos podemos decirles. que [sic] lean la obra de nuestro ilustre compatriota don Ramon Saavedra, canónigo de la Catedral de Santiago, titulada «Demostraciones de la Divinidad de la relijion», que fué aprobada no solo por la Universidad, como testo de enseñanza, de los Fundamentos de relijion en los colejos de la República, sino que igualmente lo fué aprobada por la autoridad eclesiástica de Chile i en ella dice el autor: que el modo mas convincente de demostrar la inmortalidad del alma, era por medio de las apariciones de las almas de los muertos en las evocaciones que hacen los Espiritistas.

Ya veis, pues, hermanos míos: que la autoridad eclesiástica de Chile, su iglesia docente, cree i enseña que el Espiritismo de oríjen divino i un favor especial con que Dios ha querido proteger a la humanidad para convencer a los materialistas i ateos acerca de la inmortalidad del alma; miéntras que por otra parte, algunos clérigos predicán que el Espiritismo es obra de Satanás. Ahora ¿cuál de estas dos opiniones deben elegir los fieles? Ciertamente la mas razonable que es la que nosotros nos empeñamos de hacer llegar a todos, tanto por el bien espiritual como por el consuelo moral que da a los tristes i desgraciados!”¹¹⁴.

¹¹⁴ Soledad, “Semejanza entre los fenómenos del Espiritismo i los de la Mística Católica”, *Reflejo Astral. Revista Espiritualista*, año 1, no. 3, Santiago, 1 de agosto de 1901, pp. 48 – 49.

Capítulo segundo.

Morfologías del *espíritu*.

2.1. Espiritismo y espiritualismo

“Die Vernunft ist Geist, indem die Gewissheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewusst ist”¹¹⁵.

G. W. F. Hegel.

Historiar al espiritismo es también la necesidad de acometer la empresa de elucidar con mayor nitidez un campo de inscripciones; un horizonte de inserción de las prácticas. Este anuncio entraña, del mismo modo, oír el llamado de atención sobre la noción de *parentescos de familia* proveniente de Wittgenstein que he invocado en el primer apartado del texto, con miras hacia aquellos denominadores comunes que, sin explicitarse, nos guían en la comprensión general de las prácticas. Es, en efecto, esta idea la que invita a interrogar la modalidad de uso de las palabras que designan conceptos enrevesados, laberínticos y propensos a una alta variabilidad contextual. Formulado en términos más acotados y precisos, el objetivo de este apartado dice relación con ofrecer un marco mínimo de comprensión de aquello a lo que se alude cuando se habla de *espiritismo* y *espiritualismo*. Esto, que podríamos llamar una *teoría del espiritismo*, será llevado al contexto chileno del período en estudio en el apartado siguiente a éste. Así, a la información levantada tras estos dos primeros precedentes, le sobrevendrá el análisis de los choques, discontinuidades y desplazamientos existentes en torno a las dificultades enunciativas del término, cuestión que constituirá el tema del último apartado de esta sección.

¿Qué se dice, en rigor, cuando se habla de *espiritismo*?

Creo que una vía útil para comenzar la dilucidación de este aspecto puede venir de la mano del dominio de las etimologías, puesto que ellas, a través del rastreo histórico de la morfología de la palabra, dan cuenta, antes que de una claridad prístina del término, de la borrosidad a la que apuntaba Wittgenstein respecto a las definiciones. En su *Breve diccionario*

¹¹⁵ HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, disponible en texto íntegro en: <<http://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/phaenom/kap6.htm>>. Consultado al 27 de octubre de 2012. Ferrater Mora propone la siguiente traducción para este fragmento de Hegel: “La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma”. Por su parte, la traducción inglesa de J. B. Baillie postula: “Reason is spirit, when its certainty of being all reality has been raised to the level of truth, and reason is *consciously* aware of itself as its own world, and of the world as itself”. Reproducido en: <<http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/index.htm>>, consultado al 27 de octubre de 2012.

etimológico de la lengua castellana, Joan Corominas reconocerá una raíz común para las voces *espiritualismo* y *espiritismo* en torno a una primera utilización fechada hacia el año 1581 y cuyo tronco común se podría datar a través de *espíritu* (tomado del latín *spiritus*, *-us*; ‘soplo’, ‘aire’) y *espírur*. En ese sentido, sería este último verbo, *espírur*, la simiente inicial del árbol etimológico, por cuanto ocuparía el lugar más próximo al símil latino *spīrō*, *spīrāre* (soplar, respirar)¹¹⁶. Hasta aquí al menos, el aporte de esta primera entrada es más bien escaso, debido a que se inclinar por remitir el foco de la cuestión hacia la imagen de un *espíritu* que aparece, ligado aún en su estructura etimológica, a una imagen escurridiza, dada por el soplo, inmersa, en síntesis, en un ámbito de ideas atado a lo aéreo, lo volátil o lo ligero. No obstante, el uso de las palabras comienza a complejizarse cuando acercamos esta noción a los usos y al campo semántico que inscribió el espiritismo para el momento histórico en el que se constatan los primeros esfuerzos de sistematización de la práctica; esto es, a mediados del crucial arco temporal del siglo XIX.

El campo de significaciones¹¹⁷ que propongo para el *espiritismo* y el *espiritualismo* en el s. XIX es altamente complejo por cuanto involucra acercamientos desde usos del término notoriamente distintos pero que guardan, volviendo sobre la idea primaria, un parentesco extraño que los hace incluso un poco más accesibles a la opinión general y los dota, como ya hemos visto, materia precisa para ser tratada en medios tan relevantes para la época como la floreciente prensa finisecular. En esta tónica, la edición de 1852 de la RAE –cuatro años después de que las hermanas Fox dieran a conocer al mundo sus encuentros espiritistas– entenderá *espíritu* como “sustancia incorpórea dotada de razon [sic]; como el angel [sic] y el alma del hombre”¹¹⁸ y propondrá, sólo para 1884, una primera definición de *espiritismo* que responde a “doctrina de los que suponen que, por medio del magnetismo ó de otros modos, pueden ser evocados los espíritus para conversar con ellos”¹¹⁹. Cosa digna de consignar ocurre también con el caso de *espiritualismo*, palabra cercana pero no homologable a *espiritismo*, para la

¹¹⁶ COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Ed. Gredos, Madrid, 1987, p. 250.

¹¹⁷ Véase esta idea a la luz de lo planteado por LOTMAN, Jurij, “El problema del signo y del sistema signífic en la tipología de la cultura anterior al siglo XX”, en LOTMAN, Jurij y la Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Ed. Cátedra, Madrid, 1979, pp. 41 – 42.

¹¹⁸ RAE, 1852, p. 304. Recojo lo que resta de la definición, pues considero que es altamente ilustrativo para señalar la idea de la borrosidad en los límites de la práctica: “Se toma muchas veces como el alma racional. *Anima rationalis*. Don sobrenatural y gracia particular que Dios suele dar á algunas criaturas; como ESPÍRITU de profecía etc. *Donum, gratia supernaturalis*. Virtud, ciencia mística. *Pietas, rerum spiritalium scientia*. El vigor natural y virtud que alienta y fortifica el cuerpo para obrar con agilidad [...] Se toma muchas veces por el demonio, y en este sentido se usa mas comunmente [sic] en plural. *Daemon, spiritus immundus*. Los vapores sutilísimos que exhala algun [sic] licor ó cuerpo [...]”.

¹¹⁹ RAE, 1884, p. 460.

cual la RAE postulará una definición ya en 1869, delimitando el término de la siguiente forma: “Se dice en general de toda doctrina filosófica que reconoce la existencia de otros seres, además de los materiales. Sistema filosófico que defiende la esencia espiritual y la inmortalidad del alma, y se contrapone al materialismo”¹²⁰.

La trama sigue complejizándose si se echa una mirada a la variabilidad que aportan las traducciones de estos términos a algunos de los idiomas en donde el espiritismo experimentó con mayor fuerza sus primeras oleadas expansivas. Si se ve el idioma inglés y se lo compara con las posibles definiciones castellanas de la RAE, podría abrirse un arco que abrigaría la posibilidad de incluir que deambulan entre *spirit*, *ghost* o inclusive *spectre* (*specter*). Asimismo, la lengua alemana contemplará, con especial relevancia en el s. XIX, la posibilidad de que el *Spiritismus*, término germano para denominar la práctica o la doctrina, sea el vínculo comunicante entre el mundo de los vivos y el de los *Geister* [espíritus]. Sin embargo, la palabra *Geist* contribuirá a la dispersión de las fronteras del aspecto en estudio por cuanto responderá, en tanto vocablo, a las acepciones de *espíritu*, *espectro*, *fantasma* (de ahí, por ejemplo, *Poltergeist*) e incluso *mente*. Indudablemente, cuando Hegel redactaba su *Fenomenología del Espíritu* (traducida incluso como *Phenomenology of Mind* por algunos intérpretes de habla inglesa) no pensaba en lo mismo que pensaba Allan Kardec cuando hablaba de “espíritu” en su *Livre des esprits*, ni tampoco en aquello que pensaba el maestro Beethoven cuando componía su opus 70, conformado por dos tríos a los cuales intituló “*de los espíritus*”. El *espíritu* se manifiesta así como un estado de la realización histórica de una conciencia, como una emanación corpórea comunicativa o como el matiz que recubre de intencionalidad una producción, al tiempo en que también es forma, figura, espectro y materialización rastreable por la fotografía espírita de la época. Es, en un mismo tiempo, expresión filosófica, *pneumática*, física, estética, mental, química y hasta principio fundante de la vida.

Expuesto de esta forma, pareciera que la “imaginación histórica del s. XIX” recogió con una plasticidad notable esta madeja de conceptos que se encuentran en el contorno de un ámbito que está poco delimitado. La tarea de este apartado consiste principalmente en ofrecer además de una definición mínima de estos dos conceptos operativos (*espiritismo* y *espiritismo*), una interpretación del vínculo comunicante entre estos dos aspectos que es esencial para la evaluación de la expresión de la práctica en el contexto chileno. Empero, esta tarea sólo halla una resolución convincente a través del aterrizaje de lo teórico a la luz de la realidad contextual

¹²⁰ RAE, 1864, pp. 334 – 5.

en la que se manifiesta. Comenzaré, por tanto, haciendo una revisión del concepto de *espiritualismo* para el caso chileno, pues será desde éste que se desprenderá la morfología con la que entenderé el concepto de *espiritismo* para el caso de nuestro país.

Una primera vía de acercamiento al concepto de *espiritualismo* la ofrece Tomás Ríos González en un texto de 1912. En el documento, coincidiendo en cierto modo con lo expresado por la RAE en 1864, acomete la problematización del *espiritualismo* a la luz de la cuestión social del país a través de una manifiesta oposición al materialismo¹²¹. Las características de esta “filosofía razonada” vendrían dadas por aspectos como los que siguen:

“el concepto espiritualista científico de la vida puede modificar, y modifica profundamente en efecto, el ambiente a través del cual se ha visto y abordado este problema, puesto que presente a todos los seres humanos como espíritus que evolucionan sin cesar, cualquiera que sea en la hora presente su condición social, política y económica. Afirma y prueba que volvemos a este mundo infinitas veces, heredando así nuestro pasado –es decir, cosechando lo que sembramos– y construyendo nuevamente nuestro futuro cada vez que renacemos a la vida corpórea. Enseña, pues, que los conocimientos y los grados de cultura moral adquiridos en una existencia se conservan y se aprovechan en las siguientes. Mirando además y al propio tiempo, hacia el pasado y hacia el porvenir, lo que no ha hecho ni hace ningún sistema sociológico, las enseñanzas del Espiritualismo Científico consideran al hombre como una entidad que evoluciona individualmente, creando su futuro en medio de las actividades del presente y modificando éste con relación al lugar por él ocupado en el plan de la evolución general”¹²².

Le ha interesado a Tomás Ríos González apartidarse por un *espiritualismo científico* que considera a esta filosofía razonada como una contraparte de las expresiones del *espiritualismo dogmático* en el cual caerían las “religiones positivas”¹²³ y que aspira, ante todo, a la consolidación de su calidad de saber científico recalcando, en efecto, el rol transformador del

¹²¹ RÍOS GONZÁLEZ, Tomás, *El progreso social ante el espiritualismo: conferencia dada en el Teatro Colón de Valparaíso la noche del 12 de agosto de 1912*, Litografía e Imprenta Moderna, Santiago, 1912, pp. 8 y 9. “Al destronamiento de los antiguos ídolos y a la ruptura de los viejos moldes, han sucedido, en el campo de la inteligencia y de los sentimientos, las dos tendencias antagónicas del materialismo y del Espiritualismo Científico, llamados así por creer ambos fundadas sus doctrinas en la observación experimental de los fenómenos del Universo”.

¹²² *Ibid.*, p. 14 – 15.

¹²³ *Ibid.*, p. 9. *Vid.*, n. 1.

pensamiento en el mundo de la vida a través de un pacto de interdependencia entre la acción empírica y la del ámbito espiritual (“volvemos a este mundo infinitas veces, heredando así nuestro pasado”). Se plantea en esta aproximación una variable de doctrinas semejantes a la de la inmortalidad de las almas, inscritas, en esta ocasión, en una historia que posee un plan de evolución general en el cual, como se ha visto, repercute un fermento del ideario positivista (“lo que no ha hecho ni hace ningún sistema sociológico”). Así, sin recurrir a conceptos como “Dios” o a una terminología más *esperable* de las teologías tradicionales del período, en el *espiritualismo* para Ríos González sólo hay punto de convergencia con el campo de las creencias religiosas en el sentido en que su propuesta, cotejada como una oferta más de construcción de sentido, se distancia del principio de verdad revelada de los “viejos moldes” y “los antiguos ídolos” para favorecer una filosofía de la realidad basada en el razonamiento libre y la “observación experimental de los fenómenos del Universo”, en donde el regreso espiritual de las conciencias al mundo físico tiene un correlato científico antes que religioso, o, dicho de otra forma, *religioso en un sentido tradicional*.

Esta postura se ve expresada también en algunos pasajes de una editorial de la revista espiritualista *Reflejo Astral*, en la cual se señalaba hacia 1902 lo siguiente:

“Dicha tarea consiste: en poner al alcance de todos, el estudio de la filosofía Espiritualista, con sus diversas ramas i en oposicion al materialismo, el que, desde largos años atrás, viene haciendo tantos estragos públicos i privados en la humanidad i teniendo por resultado: la anarquía con sus innumerables víctimas i una infinidad de crímenes que arrastran al hombre, siendo inherentes a la negacion de Dios i del mas allá! [...] el Espiritualismo [es] el estudio de la materia a la par con el espíritu o fuerza inmaterial. El axioma [sic] positivista: «no hai materia sin fuerza, ni fuerza sin materia», puede ser perfectamente adoctado [sic] por la escuela Espiritualista. Pero, ante todo lo que se debe estudiar, es: conocerse a si mismo, como tambien a los diferentes agentes que actuan en el hombre; estudiar la Naturaleza i darse cuenta de Dios, no como lo es en sí mismo, pues nadie puede llegar a comprenderle, mientras estemos ligados a la materia i encarcelados en nuestra envoltura corporal; mas, sí, comprobar su existencia i alabar su grandeza! A la par de estos estudios, daremos a conocer las diferente escuelas que se ocupan del espiritualismo i que todas por diversos caminos llegan al mismo fin [...] Para comprobar mejor lo dicho, os recordaré que en el Catolicismo hai

distintas órdenes religiosas, Carmelitas, Franciscanas, etc., sin que ninguna llegue a atacar la base fundamental del dogma. Al hacer esta comparación con el Catolicismo, me surge la idea de que alguien pueda creer que el Espiritualismo es una religión i me apresuro a responderos: nó. Para ser Espiritualista, basta ser hombre de bien i practicar la caridad con todos sus hermanos i en toda su estension; mas, puede cada cual conservar la religión de sus padres, la que hemos recibido en la cuna i que nos enseñó a balbucear el santo nombre de Dios!
Se puede abrazar varias de esta ramas [sic] a la vez [...]¹²⁴.

Es aquí en donde el horizonte de delimitaciones se difumina nuevamente. Sustraída de todo remanente religioso, la concepción de Ríos González había privilegiado la cientificidad de una filosofía que vendría a disolver formas antiguas de racionalidad¹²⁵, como la religiosa, por una de cuño científico y empirista que no sería otra cosa que su opositora natural. Sin embargo, la extensa editorial de *Reflejo Astral* recientemente citada, logra poner en juego un repertorio de elementos a simples luces discordantes en un sistema coherente de sentido. El espiritualismo de esta publicación admite pues la síntesis entre positivismo, creencia y alabanza de Dios y libertad de conciencia de un sistema de sentido que, aun incluyendo una idea de la divinidad e incluso comparándose en su actuar a las congregaciones católicas, opta por no autodenominarse –muy posiblemente como una estrategia de persuasión– religioso, declarando, a su vez, la plausibilidad de participar en éste sin tener que retrotraerse de una filiación o un reconocimiento de “la religión de los padres”. En otras palabras, a lo que se llega principalmente, es a una opción de sentido que plantea, antes que un código sistemático y consistente de principios y comportamientos, una *base* constituyente de representaciones colectivas que, admitiendo un núcleo común, permite la presencia de un ramaje amplio de variaciones de la idea matriz, en aras a la conformación de grupos de opciones no excluyentes¹²⁶. Es decir, lo que se aprecia es fundamentalmente un *espiritualismo* que reunió, al menos a través de una simpatía intelectual, a diversos grupos e intereses en torno a una especie de kerigma que acunaba en el seno más profundo de la representación colectiva un

¹²⁴ La Redacción, “Principios”, *Reflejo Astral. Revista Espiritualista*, año. 1, no. 2, 27 de julio de 1901, pp. 17 – 18. Los subrayados son míos.

¹²⁵ Empleo el término *racionalidad* en un sentido semejante al de *lógica*. Quiere darse a entender que no operan de manera imprecisa y azarosa, sino que responden a un sistema coherente y estable que dota de sentido a los sujetos. Este texto se sostiene sobre la idea de que las expresiones religiosas, ideológicas y científicas son “formas de racionalidad” que, como mostraré en el apartado 2.3 pueden imbricarse mutuamente.

¹²⁶ MOSCOVICI, Serge, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Ed. Huemul, Buenos Aires, 1979, pp. 75 – 77.

fundamento mínimo que implicaba, *necesariamente*, reconocer que la explicación materialista de la realidad no era capaz de abarcar cabalmente la complejidad total del mundo fenoménico¹²⁷. A este respecto, Isabel Lagarriga ha propuesto una idea que permite configurar un esquema que desarrollaré posteriormente sobre la variabilidad de los discursos espiritualistas, en plural. Dicha idea señala que los contenidos flotantes del espiritualismo —la autora emplea acá el término *espiritismo moderno* en un sentido que no comparto— “condujeron a la formación de dos corrientes de espiritismo moderno, una que trata de darle un giro científico y otra que le entremezcla elementos religiosos”¹²⁸.

June Macklin, por su parte, desestima la tarea de acometer con tanta fineza y rigurosidad la discusión en torno a *espiritualismo* y *espiritismo*, por cuanto señala que Kardec introdujo el término de espiritismo (*spiritisme*) con el objeto de eliminar las confusiones semánticas entre ambos conceptos. No obstante, constata también que “these definitions of ‘Spiritualism’ and ‘Spiritism’ continue to appear in the anthropological literature (adding confusion to an already complex subject), but are not the distinctions which are relevant to present-day practitioners”¹²⁹.

La idea que me interesa rescatar es la siguiente: se debe compartir el fundamento espiritualista para ser espiritista, pero no necesariamente tiene que concatenarse una coincidencia exacta en sentido inverso; es decir, no todo sujeto que se precie de espiritualista tiene que ser necesariamente un espiritista¹³⁰. Esto se refrenda al cotejar, por ejemplo, el estudio de Gustavo Ludueña sobre la escuela espiritualista San Basilio, en Argentina. Anuncia el autor: “agrupados o divididos, próximos o alejados de Dios, del Bien o del Error,

¹²⁷ Algo al respecto nos aporta la cita de Allan Kardec recogida por Isabel Lagarriga: “Espiritualismo es el término opuesto al materialismo, y todo aquel que cree que tiene en sí mismo algo más que materia es espiritualista; pero no se sigue de aquí que crea en la existencia de los espíritus o en sus comunicaciones con el mundo visible [...] la doctrina espiritista o espiritística tiene como principio las relaciones del mundo material con los espíritus o seres del mundo invisible”. KARDEC, Allan, citado por: LAGARRIGA, Isabel, *Espiritismo, contacto constante con el más allá*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1982, p. 8.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 5. Compartiría la idea si sólo si está hace alusión netamente al *espiritualismo*. Respecto al *espiritismo moderno*, como práctica específica, éste permitió la aparición de un fenómeno que no se resuelve satisfactoriamente a partir de esta diada entre ciencia y religiosidad, por cuanto, según pienso, llegaron a existir momentos en los que ni siquiera estuvieron separadas. La cita cumple un rol referencial para cuando se analice el *espiritualismo*.

¹²⁹ MACKLIN, June, “Belief, Ritual, and Healing: New England Spiritualism and Mexican-American Spiritism Compared”, en: ZARETSKY, Irving y LEONE, Mark, *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton University Press, Princeton, 1975, p. 389.

¹³⁰ El mismo Ríos González apreciaba en *espiritismo* en su defensa del *espiritualismo*, pero admitía entenderla como una práctica aún incompleta o insuficiente. Cf. RÍOS GONZÁLEZ, Tomás, *op.cit.*, p. x.

purificados, evolucionados, o equivocados, convergen todos ellos en la construcción de una cosmovisión particular y específica marcada por la dualidad espíritu-materia”¹³¹.

Acotaré hacia el final de este apartado qué es lo que entenderé personalmente por *espiritualismo*, pero, para ello, será necesario primariamente cotejar este concepto a la luz de la noción o las nociones de *espiritismo* que se distribuyen de manera paralela a lo largo del período.

Un primer acercamiento a ésta es posible datarlo en una de las editoriales de la *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos* del año 1875, fecha inicial de su publicación. En este ejemplar, el espiritista Bel, pseudónimo atribuido por Manuel Vicuña a Eduardo de la Barra¹³², señalará en un extenso texto intitulado *¡Vuelven los muertos!* una definición de espiritismo que nace en íntima concordancia con algunos aspectos del positivismo al cual ya he reseñado con anterioridad, opina: “Creemos en efecto, que el positivismo i el espiritismo, cada cual dentro de sus límites, son un progreso para la sociedad moderna. El positivismo encamina la ciencia, eslabona sus distintas ramas, encuaderna metódicamente nuestra concepcion del universo i nos lo presente como un espléndido conjunto de leyes armónicas, inmutables, ligadas entre sí por maravillosas analogías i concordancias. Es la filosofía de la ciencia”¹³³. No obstante, aun cuando cumpla el positivismo un rol de garante filosófico de la empresa científica, éste, denominado ahora *espiritismo* en su versión racional –siempre bajo la óptica del autor–, “hace otro tanto en el mundo moral, sujeto a leyes naturales i positivas, tan claras, tan armónicas e inmutables como las que rijen el mundo físico”¹³⁴.

Es decir, no eslabona únicamente un sistema filosófico de análisis de la realidad con tintes empiristas, sino también, tras el reconocimiento de la existencia de leyes que rigen armónicamente el mundo físico, cree también ser capaz de enhebrar la construcción de pautas de comportamientos morales que tienen que nutrirse ahora de la impronta del *clima* espiritualista difuso en la época, en orden a constituirse a sí mismo como una doctrina más estable o sistemática. Agrega Bel: “Como doctrina, restaura el cristianismo de Jesus, despojándolo de la letra matadora i del polvo de los siglos, [que] las preocupaciones i los

¹³¹ LUDUEÑA, Gustavo, *op.cit.*, pp. 67 – 68.

¹³² *Vid.*, VICUÑA, Manuel, *op.cit.*, p. 45. Nota 47. El historiador reseña así al autor: “ingeniero geógrafo, literato y filólogo, publicista liberal, profesor de matemáticas y literatura en el Instituto Nacional, rector del Liceo de Valparaíso y fundador de una escuela de obreros en Santiago, además de médium y temprano exponente del movimiento”.

¹³³ Bel, “¡Vuelven los muertos!”, *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, año. 1, no. 2, 6 de agosto de 1875, p. 17.

¹³⁴ *Ídem.*

intereses humanos arrojaron sobre sus preceptos. Poniéndolo de acuerdo con la razón, la conciencia i la libertad, tiende a elevar al hombre i a realizar su progreso individual i social”¹³⁵.

El fragmento reproducido recientemente es crucial por cuanto da luces de un sistema de sentido –no me aventuro a estas alturas aún a llamarlo *movimiento*– que piensa reflexivamente al “clima espiritualista” del que se nutre, al tiempo en que le asesta una mordaz crítica a partir de la identificación con el anquilosamiento del cristianismo que describe para la época. En efecto, el cristianismo –católico para este medio, principalmente–, en tanto opción espiritualista de la época, es mirado desde la óptica espiritista como blanco al cual se debe restaurar desde un principio renovador o, dicho en otras palabras, bajo el regazo de un influjo modernizador que busca desarraigarlo de la mirada retardataria de la “letra matadora” y “el polvo de los siglos” que lo marchitan. Resulta entonces imprescindible consignar este aspecto de un sistema de creencias que, por lo recién señalado, puede ser un candidato a oscilar en un péndulo que inscribe un tránsito entre tradición y modernidad según varíe el escenario.

Por último, Bel adhiere otra idea importante más, admite: “Como el positivismo, niega lo sobrenatural, i, por mas maravillosos que parezcan los fenómenos que estudia, a ser ciertos, no pueden ser sino el resultado de leyes naturales, para nosotros aun desconocidas, que se empeña por investigar i comprobar. Lo maravilloso no afirma lo sobrenatural. Maravilloso es lo desconocido que nos sorprende. Descubierta la lei, se esplica el fenómeno, i desaparece la sorpresa [...] donde el positivismo termina, comienza el espiritismo”¹³⁶.

Resulta sumamente decidora la frase resaltada. Situado con la claridad axiomática de una fórmula acotada, Bel postuló una especie de árbol evolutivo en el cual el espiritismo tiene que ocupar el escalafón superior de la fase de desarrollo de los sistemas de creencias progresistas afincados en tal filosofía empirista y práctica de la realidad. Dicha superación no puede sino concretarse en la grandeza moral de una doctrina que, como avizoraba la frase de Hegel, lleva al *espíritu* en tanto razón a su elevación máxima dada por su autocomprensión como eje total de la realidad. Sin embargo, fuera de esta disquisición del idealismo hegeliano, los espiritistas formularon con gran nitidez el aspecto moral y social que entrañaba la doctrina. Un ejemplo de este aspecto lo proporciona una respuesta reproducida por la *Revista de Estudios Psíquicos* en el año 1905, en la que se declara lo siguiente:

¹³⁵ *Ídem*. El subrayado es mío.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 18. El subrayado es mío.

“Los que profesamos la doctrina espiritista (modern spiritualism) creemos estar en la verdad. Más aún: tenemos el profundo convencimiento, la clara evidencia, de estar en la verdad, aunque no sea dado á la inteligencia humana poseerla por completo. Juzgamos todavía que esta doctrina -poco conocida y peor comprendida por la generalidad de los habitantes de este planeta- es la única doctrina y la única filosofía que están conformes, en todo, con la razón y con la experiencia científica de los tiempos modernos”¹³⁷.

Con todo, cuando esta opinión parece plantear un profundo acuerdo con los puntos antes expresados, denota también su postura respecto al lugar que ocupa el espiritismo como superación del antiguo espiritualismo y del positivismo alejado de los códigos de esta práctica, señala: “tiende á suavizar las costumbres, á corregir los vicios y á morigerar á la sociedad, cosas que no alcanzan á conseguir las religiones positivas”¹³⁸.

El ritmo de una sociedad de temperamento morigerado y dulcificado que promovía el espiritismo, emergía como consecuencia natural de la aplicación empírica de los principios básicos promovidos por las filosofías espiritualistas en torno a un cuerpo de prácticas que buscaba conectar el mundo físico con el mundo de los desencarnados, habitado por espíritus y otras presencias susceptibles de manifestarse en el plano de la experiencia empírica. Este vínculo vendría dado a causa de la acción del llamado *periespíritu*, principio coordinante a través del cual las matrices materiales y espirituales del individuo podrían volver a comunicarse habiéndose producida la muerte o desencarnación de los difuntos. Explica así *Reflejo Astral*:

“La doctrina del espiritismo enseña que el hombre se compone de tres principios, que constituyen su ser: cuerpo, alma i periespíritu. El alma, principio espiritual i el cuerpo principio material no pueden unirse por si solos, pues son como el agua i el aceite que para unirse necesitan de un reactivo, así el periespíritu viene a unirles. Después de la muerte, el cuerpo o cadaver vuelve a la tierra, donde se desagrega i entra a formar parte de otros organismos, mientras que el alma envuelta en periespíritu como único cuerpo, flota en el espacio

¹³⁷ La redacción, “Argumentos gastados”, *Revista de Estudios Psíquicos*, año 3, no. 26, 1 de abril de 1905, Valparaíso, p. 33. El subrayado es mío.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 34.

interplanetario i vaga en las corrientes de luz, donde puede progresar moralmente”¹³⁹.

La exhortación de “el *Espiritismo* no dice *Cree*, sino *estudia*”¹⁴⁰ resulta clave para entender cómo la teoría del *periespíritu* se vincula con las implicancias morales del estudio, puesto que la gran mayoría de las publicaciones espiritistas con las que he contado hacen revisión extensiva de los principales rudimentos del sistema espiritista a través de textos que guían progresivamente al neófito desde la comprensión primaria del mundo espiritual hasta la comunicación misma con los espíritus. En ese sentido, la efectividad y profundidad de la práctica descansa en el proceso coordinado que vincula estudios y perfeccionamiento moral.

Una muestra bastante sintética de estos aspectos puede hallarse en las conclusiones del Primer Congreso Internacional Espiritista llevado a cabo en la ciudad de Barcelona en septiembre del año 1888, instancia que contó con la participación de una delegación chilena. En la ocasión, después de cinco sesiones plenarias, las delegaciones de una gran cantidad de latitudes en las que había ya irradiado el espiritismo declararon como sus fundamentos lo siguiente:

“Existencia de Dios.

Infinidad de mundos habitados. Preexistencia y persistencia eterna del Espíritu.

Demostración experimental de la supervivencia del alma humana, por la comunicación medianímica con los espíritus.

Infinidad de fases en la Vida permanente de cada ser.

Recompensas y penas, como consecuencia natural de los actos.

Progreso infinito”.

Del mismo modo, los adeptos espiritas señalaron como características de la doctrina siete puntos que reproduzco:

“1° Constituye una Ciencia positiva y experimental.

2° Es la forma contemporánea de la Revelación.

3° Marca una etapa importantísima en el progreso humano.

¹³⁹ La redacción, “Nuestra obra”, *Reflejo Astral. Revista Espiritualista*, año 1, no. 1, 27 de junio de 1901, p. 5.

¹⁴⁰ Carolina Farwell, “La verdad espiritista”, *¿A dónde vamos?*, año 1, no. 2, 1 de diciembre de 1902, p. 36. Los subrayados son del original.

- 4° Da solución a los mas arduos problemas morales y sociales.
- 5° Depura la razón y el sentimiento, y satisface a la conciencia.
- 6° No impone una creencia, invita a un estudio.
- 7° Realiza una grande aspiración que responde a una necesidad histórica¹⁴¹.

Con todo, lo que me parece relevante rescatar de estas citas y estos pequeños ejemplos traídos a cabo por las fuentes, es que el espiritismo parece estar abarcando un ámbito de acción entregado tradicionalmente a las opciones de sentido que describí en el primer capítulo. Sin embargo, la vía a partir de la cual el espiritismo se entroncará con estos campos de construcción de sentido parece ser distinta por cuanto él mismo se plantea como un impulso reformador de estos sistemas de creencias que no logran, desde la óptica de los espiritistas mismos, cumplir a cabalidad con la demanda de sentido que atraviesa los campos de la cultura de la época. En ese sentido, consciente de que desde sus mismos cultores la práctica viene cifrada con el código de una difusa delimitación de competencias –sean éstas religiosas, científicas o morales–, me parece que el punto de quiebre de este problema no debe buscarse sólo en el ámbito de la teoría del espiritismo que los mismos practicantes ofrecen sobre la doctrina, sino más bien estudiando el modo en que ésta planteó una conexión con el entramado social que desembocó, finalmente, en la acusación del golpe receptivo de la práctica por éste. En torno a la búsqueda de esta huella generada por la activación del espiritismo en distintas espacialidades del tejido social, me parece pertinente referenciar el modo de acercamiento que el antropólogo catalán Gerard Horta ha planteado a la hora de aproximarse al movimiento espiritista en la Cataluña de fines del s. XIX y la primera fracción del s. XX. Una de las entradas que propone Horta para adentrarse en la dimensión social del espiritismo es la siguiente: “un moviment de tarannà modernitzador i racionalitzador, l’objectiu del qual és realitzar en la societat l’ideal superior del bé col·lectiu des de la solidaritat i l’emancipació social. El camí per arribar-hi es fonamenta en una pràctica corporal d’entrada incongruent i irracional com ho és la nascuda sota l’esfera del trànsit i de la seva domesticació mediúmnic¹⁴²”.

La domesticación del trance mediúmnic no tiene, por tanto, gran distancia del proyecto racionalizador o modernizador de la sociedad que planteó tanto en Cataluña como en

¹⁴¹ PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL ESPIRITISTA, Imprenta de Daniel Cortezo, Barcelona, 1888, p. 201.

¹⁴² HORTA, Gerard, *Cos i revolució. L’espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, Edicions de 1984, Barcelona, 2004, pp. 20 – 21.

Chile el espiritismo, sino que forman, más bien, un complejo sincrónico que actúa a partir de ambos frentes, a modo de superación de algunas formas de espiritualismo. En ese sentido, para sintetizar, delimitaré *espiritualismo* del siguiente modo: se trata de un conjunto de inclinaciones teóricas que comprenden la realidad como un entramado complejo en el cual los individuos son un compuesto de una dimensión material y otra espiritual que persiste siendo susceptible de experimentación y constatación empírica aun después de la muerte. Como veré posteriormente, este sustrato puede bien ser la base de proyectos religiosos que consideran como opción plausible la vida de ultratumba, como también de intereses científicos que se interesen por los fenómenos espirituales en tanto que formas merecedoras de estudios que las traten como expresiones acusables en el mundo físico y natural. Sólo a partir de esta conexión, se entiende que el *espiritualismo* pueda abrigar pretensiones de una cientificidad dada, primordialmente, por su contigüidad con el contexto positivista de la época.

Asimismo, y distanciándome ya de *espiritualismo*, entenderé por *espiritismo* aquel conjunto de prácticas que, como ha anotado Horta, conectan diversas formas de manifestación corporal de comunicación espiritual con un proyecto espiritualista que se conecta con la teoría de una inclinación progresista que inscribe estas expresiones en un programa de sofisticación moral, educativa e intelectual. El espiritismo será en este texto la manifestación práctica más elevada del escalafón teórico del *espiritualismo*. En él se constatan los fenómenos en los que cree el espiritualismo a fin de poder comprenderlos progresivamente como manifestaciones cognoscibles en el ámbito de la experiencia. Empero, la comunicación del mundo de ultratumba puede adquirir connotación científica, religiosa o moral según varíe el médium o el contexto de éste, como revisaré *a posteriori*.

En conclusión, el *espiritismo* requiere necesariamente una base *espiritualista* que lo sustente. Se asume que a pesar de esto pueda contarse dentro de las expresiones espiritualistas un bloque amplio de sistemas de creencias que se ensancha desde el cristianismo hasta incluso algunas expresiones positivistas. No significa, no obstante, que a estas expresiones les sigan necesariamente manifestaciones de tipo *espiritista*, por cuanto, como he anotado, éstas forman parte de una técnica específica *combinable* con las inclinaciones espiritualistas, pero no excluyentemente necesaria.

Este documento se dedicará en lo sucesivo a explorar las manifestaciones de este tipo de técnicas y prácticas ya no en el espacio de la teoría, sino que en la órbita de su impacto

social en la evolución de su historia en el territorio de Chile y, más en específico, principalmente en el ámbito del centro del país; esto es, Valparaíso y Santiago.

2.2. Decodificar las prácticas: el *espiritismo moderno* en clave chilena

“En algunos salones de Santiago, según se dice, se ha propagado, como enfermedad contagiosa, la práctica del espiritismo y el abuso del hipnotismo. Triste síntoma de degeneración social!”¹⁴³.

L. S. O.

Pletóricos de una vocación por clarificar una y mil veces los ademanes de sus prácticas, los espiritistas chilenos repitieron hasta el hartazgo el ejercicio de recoger el guante arrojado por sus detractores para responder, de manera incansable, a cada una de las argumentaciones que vieron emerger en su contra desde distintos ámbitos de la sociedad. Luciendo un denuedo pedagógico envidiable, éstos hicieron uso de casi todas las estrategias de comunicación disponibles para la época a través de distintas temporalidades, formatos y profundidades. En efecto, conferencias en teatros, extensos debates a través de la prensa escrita o breves hojas sueltas que emergían ante la necesidad de contestar una afrenta a la práctica, son algunos de los caminos que recorrieron los adeptos chilenos con el objeto de ayudar a dilucidar la fisonomía y los fines de una práctica que, según ellos mismos declaran, yacía bajo el influjo de un profundo desconocimiento en el país¹⁴⁴. Sin embargo, hablar de un “movimiento” espiritista para el período sigue reportando una apuesta que creo demasiado arriesgada e incluso un poco distorsiva del panorama del que nos dan cuenta las fuentes. Esto debido a que, como he señalado en el primer capítulo, el espiritismo se inoculó primigeniamente en el ámbito de una serie de sistemas de creencias dotados de una delimitación tan variable y tan escasamente definida que se hace posible referirlos inclusive como *positivismos*, *cristiandades*, *espiritualismos*, etc.

¹⁴³ *Diario Ilustrado*, Santiago, 24 de mayo de 1909.

¹⁴⁴ Ya he referido la nítida editorial de La redacción, “Argumentos gastados”, *Revista de Estudios Psíquicos*, año 3, no. 26, 1 de abril de 1905, Valparaíso, p. 33. Véase asimismo, “Entendámonos”, *Reflejo Astral. Revista Espiritualista*, año 1, no. 6, Santiago, 27 de noviembre de 1901, p. 89. “El espiritismo no busca adeptos, ni provoca polémicas: hace su labor tranquila i modestamente, llevando a todas partes los destellos de aquella luz inextinguible, manantial perenne de todo consuelo, esperanza que reanima en medio de una atmósfera viciada por el materialismo”.

De este modo, el signo de la pluralidad es susceptible de ser arrojado también sobre los *espiritismos* que se expresan en Chile durante el arco temporal que trabajo. Propongo entonces un recorrido sobre algunos aspectos que me parecen imprescindibles para entender una práctica que en Chile muestra varias capas que se metamorfosean en función de sus practicantes, horizontes y objetivos específicos. Habrá que echar un ojo al “mundo de la vida” para analizar el grado de concreción de los circuitos teóricos que revisé anteriormente¹⁴⁵.

Vale entonces preguntarse, ¿con qué profundidad caló la práctica espiritista en sociedades como la chilena? Algunas pistas para cotejar este aspecto pueden entreverse a través de algunas cifras a nivel latinoamericano. Señala la *Revista de Estudios Psíquicos* que para 1905 México contaba con “sesenta sociedades espiritistas regularmente constituídas [sic], llegando á 63.122 el número de adeptos allí domiciliados, según resulta de las estadísticas oficiales”¹⁴⁶, mientras que para el caso argentino sería posible numerar “cuarenta y ocho sociedades espiritistas bien organizadas, de las cuales 16 corresponden á la capital y 22 á provincias”¹⁴⁷. Cosa semejante reconoce el preludio inicial de la originaria *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos* en el año 1875 al preguntarse lo siguiente: “¿En dónde no tiene [el espiritismo] hoi adeptos? Hai reuniones de espiritistas en todas las capitales americanas, i de algunas de ellas, como de Rio i Montevideo, salen interesantes periódicos, destinados a abogar por la nueva causa”¹⁴⁸.

Pienso que la tendencia se replica para el caso chileno en tanto que el espiritismo, visto como problemática de discusión pública en la sociedad, logró una convocatoria importante para la época que se vio reflejada, principalmente, a través de la asistencia a debates que, por lo usual, entrecruzaban la postura de un adepto a la doctrina y la de un opositor. Como ejemplo de esto, es posible referir el encuentro entre Francisco Basterrica y el padre José León, S. J.,

¹⁴⁵ Una exposición sintética y respetuosa de estos autores puede hallarse en: ESTRADA SAAVEDRA, Marco, “La vida y el mundo: distinción conceptual entre mundo de vida y vida cotidiana”, *Sociológica*, año 15, no. 43, mayo-agosto de 2000, pp. 103 – 151. En efecto, la *Lebenswelt* es una de las categorías esenciales de la sociología de Alfred Schütz que, siguiendo el derrotero de la tradición de Husserl, entiende este espacio como un punto clave en la configuración interna de la realidad subjetiva. A partir del “mundo de la vida” se configura una entrada fenomenológica de la comprensión del sentido que concibe al humano en un escenario de arrojamiento vital traspasado por la subjetividad individual y, al mismo tiempo, por la subjetividad “paralela” de los otros con los que compone una formación social unitaria. En la *Lebenswelt* los sujetos agrupan sistemas de coordenadas en, para y desde la vida cotidiana que los orientan a la luz de sus horizontes de posibilidad real y potencial. *Vid.*, SCHÜTZ, Alfred, *El problema de la realidad social*, Amorrortu editores, Argentina, 1974, p. 148.

¹⁴⁶ “Notas varias”, *Revista de Estudios Psíquicos*, año 3, no. 25, 1 de marzo de 1905, Valparaíso, p. 31.

¹⁴⁷ *Ídem*.

¹⁴⁸ Los editores, *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, año 1, no. 1, Santiago, 24 de julio de 1875, p. 3.

que tuvo lugar durante las noches de junio y julio de 1876 y al cual “asistió un auditorio que no bajaría de las quinientas personas”¹⁴⁹.

Como puede apreciarse en virtud del ejemplo anterior, el espiritismo contaba para la fecha con una base de discusión mínima que había incubado luego de que en torno a la década de 1860 se produjesen las primeras traducciones de la obra de Allan Kardec al idioma castellano. A pesar de esto, los orígenes de la práctica en Chile se encuentran datados con escasa claridad, o dicho de otro modo, con una claridad progresiva que da indicios de reordenamiento o de una cierta *oficialidad* recién con las primeras emisiones de la *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos* en 1875. Con todo, Manuel Vicuña señala que “según los indicios disponibles, el origen se remonta a Chillán. Allí, un grupo de adelantados, bajo el influjo de obras espiritistas arribadas a la ciudad tras su reciente publicación en Europa, decidieron ocuparse de la propagación de la nueva doctrina”¹⁵⁰.

Esta propagación de la cual habla Vicuña se cimentó fundamentalmente sobre la ampliación del repertorio de soportes periódicos de los cuales he hablado en el primer capítulo, pero, al mismo tiempo, se nutrió de aquella red de relaciones que podía establecerse en torno a la instrucción, los talleres y las charlas de formación de nuevos adeptos que propagaron los primeros espiritistas en Chile. Agrega Vicuña que “los padres fundadores del movimiento espiritista, ya en la década de 1870, procuraron instruir a los obreros, en conferencias impartidas en el Instituto Nacional, sobre las bondades de la ciencia moderna como liturgia laica del conocimiento que celebra la magnificencia de la creación divina”¹⁵¹.

Asumo que el impacto de este tipo de actividades así como la proliferación e intensificación del uso de la cultura escrita por parte de los espiritistas fue vital para la perduración temporal de una práctica que, en sus momentos de emergencia inicial, ocasionó la activación de un frente importante de anticuerpos. En este sentido, las imprentas chilenas muestran que la producción de textos espiritistas circuló en ámbitos de apertura y, siguiendo la línea propuesta por Vicuña, acceso democrático respecto de los bienes culturales. Un ejemplo de esto lo aporta el relato de la conversión del coronel Arnoldo Krumm-Heller, militar mexicano de procedencia alemana que arribaría a Chile a la edad de veintiún años, hacia 1897. “Huiracocha”, pseudónimo con el cual optó por ser conocido el suscrito personaje, señalará en

¹⁴⁹ C. F., *¿A dónde vamos?*, año 1. No. 2, Santiago, 1 de diciembre de 1902, p. 49. La mención de las quinientas personas alude a la convocatoria del día 4 de julio de 1876, fecha en la cual el Colegio San Ignacio abrigó el debate entre el prelado y Basterrica, a la sazón, profesor del Instituto Nacional.

¹⁵⁰ VICUÑA, Manuel, *op.cit.*, p. 37.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 30.

sus *Conferencias Esotéricas* (recopilación datada de 1950 para las conferencias llevadas a cabo durante el año 1909) lo siguiente: “Al pasar por una librería vi una obra de Allan Kardec. Entré a comprarla y me encerré para leerla; era la tabla de salvación que encontré en el océano de mis sufrimientos para aferrarme a ella”¹⁵².

El caso de Krumm-Heller puede sumarse a los que refiere Sergio Grez para el mundo anarquista que se desarrolló principalmente en las regiones salitreras del país. Aun cuando había señalado que me ocuparía mayoritariamente de la zona central del país, creo que vale la pena referir los ejemplos que Grez ha rescatado a través de los ácratas de estos enclaves extractivos. Un caso significativo será Luis Ponce, a quien “los fenómenos psíquicos y el espiritismo atrajeron poderosamente; en 1906 fundó, junto a un grupo de obreros en la tarapaqueña Estación Dolores, un Centro de Estudios y de Propaganda Psíquica ‘Allan Kardec’, que solicitó a través de la prensa ayuda para la formación de su biblioteca centrada en publicaciones espiritistas”¹⁵³. Asimismo, añade Grez que: “El interés de Ponce por el espiritismo, las ‘ciencias ocultas’ y los fenómenos psicológicos no fue un caso aislado entre los anarquistas por aquellos años. Estas preocupaciones alcanzaron a eminentes militantes que terminaron abandonando la doctrina ácrata, sustituyéndola por preocupaciones como los fenómenos paranormales o la vida ultratumba”¹⁵⁴.

La eclosión del fermento espiritista, no obstante, no se reduce a estos casos, sino que se amplía, de cara a las décadas subsiguientes, en torno a las movilizaciones estudiantiles de los años 20. Es a través del panorama de un heterodoxo grupo de sujetos que resalta la componente espiritista como un elemento más dentro de una especie de pandemonio de

¹⁵² No me ha sido posible encontrar un ejemplar impreso de estas conferencias. Por tanto, sólo he podido acceder a la edición digital hecha por el grupo de estudios ocultistas y herméticos Upasika en la colección *Rosae Crucis*. Es interesante consignar la figura de Krumm-Heller y su paso en Chile debido a que es, aún hoy en día, un importante referente de las asociaciones de herencia rosacruz o martinista que existen en nuestro país. El Doctor Krumm-Heller, como era reconocido por sus pares, fue uno de los fundadores de la importante revista *Reflejo Astral*, al tiempo que contribuyó en organizaciones como la masonería y las primeras ordenes martinistas en Chile. Con el tiempo, Krumm-Heller difundirá los postulados de una asociación a la cual denominará como la Iglesia Gnóstica. El texto referido puede consultarse en: <http://eruzf.com/martinismo/doc/conferencias_esotericas.pdf>, revisado al 11 de noviembre de 2012. Cf. Dr. Amauta, “Sociedades Secretas: El Martinismo”, *El Reflejo Astral: Revista Espiritualista*, año 1, no. 1, Santiago, 27 de junio de 1901. “El Espiritualismo, es decir, el estudio de las Fuerzas supra materiales es el complemento lójico del Materialismo que estudia únicamente la materia tangible i algunas de sus pocas fuerzas. De ahí este movimiento intelectual jeneral que invade la humanidad entera i la impulsa hácia lo desconocido i hácia lo invisible”. No cuento con antecedentes empíricos para sostener férreamente que el Dr. Amauta es, en realidad, Arnoldo Krumm-Heller, sin embargo, detalles de su vida ulterior –tales como su admiración por la cultura inca– que no puedo detenerme a detallar en este apartado lo muestran como una posibilidad factible.

¹⁵³ GREZ TOSO, Sergio, *Los anarquistas y el movimiento obrero: la alborada de “la Idea” en Chile, 1803 – 1915*, LOM Ediciones, Santiago, 2007, p. 214.

¹⁵⁴ *Ídem*.

individuos, agrupados en torno a las manifestaciones del período. Una verdadera panorámica de catálogo ofrece José Santos González Vera hacia 1945 refiriéndose a la generación del 20: “entre los universitarios había radicales, masones, anarquistas, vegetarianos, liberales, algunos socialistas, colectivistas nitzcheanos [sic], estirnianos, espiritistas, católicos, nacionalistas [...]”¹⁵⁵.

Antes de seguir avanzando, debo señalar un punto que me parece crucial. Como ya se ha hecho notar en repetidas ocasiones, hasta la fecha, en Chile contamos con sólo una obra consistente y sistemática respecto a la historia del espiritismo en el país, cuya autoría recae en el historiador nacional Manuel Vicuña. En poco menos de doscientas páginas, Vicuña ha desarrollado con bastante pericia la trayectoria del espiritismo a lo largo de un arco temporal que alcanza, en sus pasajes de mayor anchor, casi seis e incluso siete décadas; al tiempo en que ha llevado a su texto a convertirse en una referencia fundamental a la hora de guiar la pesquisa de fuentes o corroborar identidades de los adeptos que, como era usual para la época, solían signar sus textos a partir de pseudónimos. Sin embargo, esta amplitud temporal por la cual ha decantado Vicuña en su investigación, no deja de ser, antes que la constatación de una tendencia empírica, una decisión de carácter netamente instrumental e historiográfico. En efecto, conforme calla la voz escritural de la *Revista de Estudios Psíquicos* (1919) o la de su resistente continuación conocida bajo el nombre de *La Revista Psíquica* (1922), no se produce de manera paralela el silenciamiento total de la práctica espiritista en el país. No es mi intención decir que Vicuña obvió torpemente este detalle, sino que me aparto más por pensar que simplemente tomó una determinación absolutamente válida y razonable en virtud de acotar una investigación a un período específico.

De esta manera, es dable señalar que el espiritismo sobrevive incluso a las mismas fuentes que lo aluden por un espacio temporal aún mayor. En caso de que fuese esto distinto, difícilmente podríamos tener noticia actual respecto de una práctica que subsiste, connotaciones aparte, incluso hacia nuestros días. Vale la pena, por ejemplo, recalcar la persistencia de las prácticas espiritas, o de *psicología trascendental* como llegaron a ser conocidas en ciertos ámbitos, en expresiones como las del Laboratorio de Parapsicología Experimental que, bajo la égida de Jaime Galté y Brenio Onetto, acunó en su seno la Universidad de Chile a

¹⁵⁵ GONZÁLEZ VERA, José Santos, “Estudiantes del año 20”, *Babel*, no. 48, Santiago, julio – agosto de 1945. Reproducido en: BASTÍAS CARVACHO, Ignacio, *Movimientos populares (siglos XIX – XX): Política Libertaria y Movimiento Anarquista en Santiago. 1917 – 1927*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile, p. 111.

partir de la década de 1960¹⁵⁶. Sin alejarse tanto de la temporalidad estudiada, emerge el caso de la *Revista Aurora*, a través de cuyas páginas continuó manifestándose activamente la sensibilidad espiritista en Chile más allá del arco temporal referido en esta investigación.

Ahora bien, en un aspecto práctico, ¿de qué sirve declarar estas resistentes expresiones y de qué modo contribuiría esto al desarrollo de una revisión de la trayectoria del espiritismo en Chile?

Sostengo, basándome en lo que anoté anteriormente, que el espiritismo es una manifestación plural que se expresa a través de varias capas, las que pueden entrecruzarse a partir de al menos tres períodos en los que los rótulos con los cuales la práctica es denominada, dan cuenta de una transfiguración de las *morfologías del espíritu*. En efecto, “estudios morales”, “prácticas espiritualistas” o “estudios psíquicos” no son sólo tres formas de denominar una modalidad de la práctica, sino que son etiquetas que responden a las transformaciones de la vida social del espiritismo en Chile.

A partir de esta base social, compuesta de una multiplicidad divergente de actores y detractores, es que postulo un esquema comprensivo para la historia del espiritismo del Chile de la época. Este modelo se basará, principalmente, en el desarrollo de los distintos acentos que puedo leer a través de las variaciones discursivas de las publicaciones espiritistas a lo largo de distintas temporalidades. A través de éste, busco ofrecer alguna pista de las mutaciones que sufrió el llamado *espiritismo moderno* en tierras chilenas.

a) Primera fase: inoculación y legitimación (1875 – 1900)

Al encontrar sus primeros adeptos en Chile, el espiritismo moderno, como empezaba a ser denominado a través de las más variopintas capitales europeas y atlánticas, hubo de componer una estrategia convincente para poder tramar el consistente vínculo que propagaría su vida histórica en el país. En ese sentido, la primera fase del espiritismo en Chile está demarcada esencialmente por la impronta de la *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, publicada entre 1875 y 1876, en tanto que principal ente escrito de difusión de la práctica. Durante este período, aun cuando la producción escritural de esta publicación cesó después de

¹⁵⁶ Una reseña de esto puede leerse en ESCOBAR, Ricardo, *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*, RIL Editores, Santiago, 2008 p. 366. Para consultar aspectos de la interesante vida de Galté, *vid.*, URIBE ECHEVERRÍA, Catalina, “El cuerpo presente de Jaime Galté Carré: entre el positivismo y la voz de los muertos”, *Revista Chilena de Literatura*, no. 77, Noviembre de 2010, 42 p.

los primeros dos años de ejercicio, el espiritismo debió adoptar una red de guiños suficientes para captar la atención de un conglomerado social que participaba en la polaridad difuminada de las opciones de sentido que he esbozado en la primera parte del texto. Es por esto que la práctica tuvo que necesariamente poner un énfasis en aquellos puntos que coordinaran el credo espírita con la sensibilidad social de la época, iniciando, a través de estas estratagemas, la construcción de un discurso que facultase la unión de un sistema que, como el nombre de la revista lo anuncia, debía ser espiritista, moral y científico.

Sin embargo, habiendo sido insertada recientemente en el país, la práctica tuvo que ser adecuada por sus adeptos en algunos aspectos que permitieran que el derretimiento de los hielos del impacto se diera de modo paulatino y progresivo. Para ello, una de las llaves maestras para comenzar este proceso de fortalecimiento inicial, fue la serie de señales que se ofreció al medio a fin de encontrar ciertos parecidos o paralelismos entre las ofertas de sentido del período. De ahí que para los primeros espiritistas chilenos fuera vital salvaguardar la capacidad de resignificar figuras como la de Jesús, de modo que éstas se insertasen en el sistema de creencias en un modo coherente. Este proceso redundará en que la *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos* se transforme en un medio que difunda una serie de bienes culturales provenientes de una piedad cristiana, pero en clave espiritista. Una muestra de este argumento es referida a través de una de las sesiones espíritas que detalla la publicación:

“Una noche, en un círculo de excelentes amigos, casi niños, pero chispeantes de inteligencia i formados en el estudio de las ciencias, nos ocupábamos en experimentar los fenómenos de la nueva doctrina, brotada en Santiago quien sabe de donde [...] Uno de los del círculo habló sobre la posibilidad de evocar a Jesús.

Antes de mucho, no sin profundo respeto i recojimiento, evocábamos a tan elevado espíritu, i fuimos al parecer escuchados en nuestro fervoroso ruego.

Uno de los jóvenes trazó rápidamente estas palabras:

--'Yo soy Jesús el que fué un Dios para los judíos, el que es un hombre para Dios i para el mundo. Yo prediqué la verdad, la

busqué i la servi. En nombre de la verdad, preguntadme que quiero daros luz¹⁵⁷.

En la comunicación reproducida, Jesús aparece representado como un espíritu que se puso al servicio de una pedagogía de la verdad, muy consonante con el cariz neoilustrado del positivismo de la época que depositaba en el ámbito de la instrucción una de las piedras angulares del alcance del progreso. Se trata de una imagen de revelación, pero en un sentido mediatizado; es decir, basada en la capacidad del creyente de poder asistir con la pregunta precisa hacia una instancia salvífica que no se entrega de modo inmediato, sino que a la que se debe acceder por la vía de la pedagogía. Este aspecto es confirmado por lo que señala Setoni en una de las respuestas a la correspondencia que recibía periódicamente la revista. Opina el adepto: “El Espiritismo, empero, viene a introducir una viva claridad en esta cuestión enseñándonos que Jesus era un Espíritu mui superior, enviado a la tierra para guiar a la humanidad extraviada”¹⁵⁸.

Con mucha certeza, los entusiastas espiritistas de la fase inicial de la historia de la práctica en Chile, tuvieron que necesariamente apuntar a los segmentos intersticiales de la población a fin de cautivar, tal vez a través de aquellos tenues resquebrajamientos que ocultaba la estructura social, a una sección medianamente letrada y muy heterogénea de ésta. Acires, otro de los permanentes columnistas de la pionera revista, señaló sobre la práctica que ésta sería “aceptada por racionalistas, libre pensadores i cristianos despreocupados”¹⁵⁹. Indudablemente, la necesidad de estas declaraciones de apertura no se explican como señales de gratuita buena crianza por parte de los practicantes, sino que se enmarcan dentro del aprovechamiento de aquellas posiciones menos hegemonizadas por instituciones como la Iglesia Católica del período, desprendiéndose de esto la creación de estos segmentos intersticiales en los que se insertaba un cuerpo de creyentes compuesto por sujetos que compartían de manera cada vez más escasa los preceptos de las opciones tradicionales de sentido. De esta forma, engarzándose en el ideal del progreso positivo, pero ahora con un matiz de una piedad cristiano-espiritista, la *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos* declaró

¹⁵⁷ S/A, “Comunicaciones obtenidas en Círculos espiritistas de Santiago”, *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, año 1, no. 3, Santiago, 21 de agosto de 1875, p. 52. Los subrayados son míos.

¹⁵⁸ Setoni, “Correspondencias”, *Revista de estudios espiritistas, morales, i científicos*, no. 11, Santiago, diciembre de 1875, p. 168.

¹⁵⁹ Acires, “Editorial”, *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, no. 11, diciembre de 1875, p. 164.

en el día de Navidad de 1875 a la Iglesia como “enemiga de todo progreso i de toda investigación científica”¹⁶⁰.

Por tanto, me inclino por pensar que durante este período de inoculación inicial, el germen espiritista debió llevar adelante las bases fundamentales para concatenar un proceso de legitimación que cumpliera con dos objetivos estratégicos precisos, a saber: a) presentar y crear los canales de difusión de una práctica novedosa en Chile y b) entablar puentes precisos para aprovechar una coyuntura de fragmentación en el entramado social que pudiese ser leída en favor de los espiritistas que, aun cuando no fueron evangelizadores en sentido estricto, sí llevaron adelante un proceso de enseñanza e instrucción social importante.

En términos generales, los espiritistas de este período siguieron, al menos en una fracción importante de ellos, siendo cristianos¹⁶¹. A pesar de que fueran conscientes de que disputaban espacios ante instituciones tendientes a la clausura de sentido y a la reclusión del librepensamiento, como ellos mismos hicieron notar, vieron en una pedagogía basada en una piedad de cuño cristiano la mejor vía para empezar a presentar, siempre de un modo sinuoso, los albores de una nueva experiencia de sentido e incluso una nueva experiencia de la revelación, por cuanto comenzaba a profundizarse en la impronta científicista que demuestran para este período las fuentes¹⁶².

Con todo, si bien predomina a través del discurso espiritista finisecular una especial atención a los préstamos de bienes simbólicos tomados del cristianismo y pasados por un cedazo de tinte progresista, es preciso dar cuenta de la raíz científica o experimental que ofreció al tiempo que moralizaba, invitaba a creer o instruía. Sólo de así se entiende la amplitud con la cual el espiritismo se asentó en Chile. Sobre esto, el debate sobre la fotografía espiritista, episodio que le valió a la práctica el apelativo de “majia moderna” por parte de un artículo

¹⁶⁰ Setoni, “Cuatro palabras a los creyentes i a los incrédulos”, *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, no. 12, Santiago, 25 de diciembre de 1875, p. 184.

¹⁶¹ Acires, “Resolución de las cuestiones anteriores (1)”, *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, año 1, no. 9, Santiago, 13 de noviembre de 1875, p. 129. “Se nos volverá a objetar que la doctrina de Jesus es la mas eficaz para producir los resultados que perseguimos, tanto por su santidad, como por las penas eternas en que incurre el que quebranta sus preceptos. Efectivamente, en cuanto a la primera parte, nada tenemos que observar. Somos los primeros admiradores de la moral del Maestro; creemos que es la mas santa i pura que el mundo ha recibido [sic] i que recibirá, i tambien la mas corta i sencilla que puede concebirse”.

¹⁶² Aun cuando he tratado principalmente los préstamos culturales de los cuales hace uso extensivo el espiritismo par este período, existe una vertiente científicista que, sin ser predominante en los soportes documentales, aparece recalando la dimensión experimental del espiritismo. Un ejemplo de ello se halla en las discusiones sobre la esencia de “lo psíquico” y su relación con los fluidos *peri-espirituales* que son investigados en torno a la preparación de una misiva para el Congreso Espiritista de Bruselas de 1875. Cf. *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, año 2, no. 14, Santiago, 22 de enero de 1876, p. 218.

ofrecido por un sacerdote presentado como padre Villamil en *El Mercurio*¹⁶³, abrió la senda de un aspecto que no debía olvidarse respecto del espiritismo; esto es: por muy utópico que se presentara al momento de pensar el desarrollo de las leyes del progreso social, éste incluía un proyecto de experiencia empírica y datable del mundo invisible. Es decir, se opera bajo un principio que implanta a fines del s. XIX el eslabón principal de un giro copernicano que se producirá en torno a las formas de intersubjetividad de la experiencia religiosa: el criterio de la verificabilidad de la evocación de lo invisible. Será pues este uno de los puntos en donde la fotografía servirá como puntal de engarce entre los límites de la racionalidad religiosa tradicional y su símil científico.

Haciendo gala de un sentido de la ironía impecable y de una meditada capacidad para tensionar este aspecto anterior, Acires respondió a Villamil desmenuzando cada uno de sus argumentos. Toda vez que el cura acusó a la fotografía espírita de “prestidigitación o farsa”¹⁶⁴, Acires resolvió de manera precisa el silogismo del prelado empleando sus propias palabras contra sí mismo, de manera que su argumentación culminó señalando lo siguiente: “un venerable sacerdote decía cierto día desde el púlpito: hermanos, no debeis creer en la existencia de los brujos, pero tampoco debeis fiaros de ellos. Y como los brujos son los diablos, se sigue que tal existe i no existe”¹⁶⁵.

Se sostiene, en síntesis, que la *morfología del espíritu* devino una práctica que para este período comienza a establecer procesos de legitimación y fortalecimiento de redes iniciales. Para ello, planteó una propuesta de amplio espectro que coordinó distintos campos de racionalidad en un sistema condensado pero abundante en préstamos culturales. Dicho sistema propuso en igualdad de términos la vertiente moral, espiritista y científica de la práctica sin terminar de rehuir de modo inapelable de la herencia de los sistemas de creencias previos que le sirvieron de soporte, sino más bien planteando un ejercicio de legitimidad que tensionaba praxis institucionales antes que sistemas de creencias. Ello explica que los espiritistas vieran en la proeza del cristianismo primitivo que se montó sobre el aparataje institucional del imperio romano hacia el s. IV, un ejemplo paradigmático de sus intenciones en Chile. Otros ejemplos de la antigüedad acuden a robustecer este espíritu de reflexión global sobre la cultura y la

¹⁶³ P. Villamil, *El Mercurio*, 30 de diciembre de 1875.

¹⁶⁴ Acires, “S/T”, *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, año 2, no. 13, 8 de enero de 1876, p. 198.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 199.

civilización: “Hoi, como en el siglo de Augusto, se esparce una doctrina por el mundo, reproduciendo un fenómeno que aparecía como único en la historia de nuestra civilización”¹⁶⁶.

b) Segunda fase: la elevación del espíritu y la gravedad social (1901 – 1912)

“Es necesario eliminar tanto como se pueda el sufrimiento de la vida social, pues el sufrimiento sólo sirve a la gracia y la sociedad no es una sociedad de elegidos. Siempre habrá suficiente sufrimiento para los elegidos”¹⁶⁷.

Simone Weil.

Al momento en que cesaron las primeras apariciones de la *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos* y *La Revista Espiritista* (esta última de muy breve vida)¹⁶⁸, el espiritismo moderno contaba en Chile ya con suficientes adeptos que referían la práctica como conocida. Ya fuera por las lecciones dadas en el Instituto Nacional, por los debates del Colegio San Ignacio o por la célebre conferencia inaugural que Rafael Molina ofreció con ocasión de su incorporación a la extinta Facultad de Teología de la Universidad de Chile¹⁶⁹, existió un sector amplio de la población metropolitana que recibió o pudo, por lo menos, haber tenido noticia de los hechos del espiritismo de manera constatable. Es de este modo que después de una fase embrionaria de afianzamiento de condiciones mínimas para su prosecución, sobrevino una fase en la que considero que el espiritismo se mostró para sus adeptos como una opción que ofrecía avenidas para la construcción de sentido que se encontraban en concordancia con el medio social en el que impulsaba su desenvolvimiento. Este fenómeno le permitió avanzar, hacia la segunda década del s. XX, en un mayor grado de autonomía en tanto doctrina. De ahí que el espiritismo de este estadio manifieste, o, dicho con mayor precisión, enfatice algunos aspectos que, aun cuando estuviesen inscritos de manera subterránea en la formación inicial, no habían sido materia de un cuidado demasiado específico o de un tratamiento preferencial por parte de sus divulgadores. Una señal de lo anterior emerge tras algunos pasajes de una esporádica hoja

¹⁶⁶ Los Editores, “s/t”, *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, año 1, no. 1, 24 de julio de 1875, p. 1.

¹⁶⁷ WEIL, Simone, *La gravedad y la gracia*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1953, p. 223.

¹⁶⁸ *Vid.*, VICUÑA, Manuel, *op.cit.*, p. 30.

¹⁶⁹ MOLINA, Rafael, “Teología: espiritismo: discurso de incorporación a la Facultad de Teología”, *Anales de la Universidad de Chile*, vol. 49, 1877, pp. 5 – 38.

de difusión espiritista intitulada *La voz de los muertos*: “El Espiritismo no tiene ni necesita libros sagrados de ninguna clase, en el sentido que quieren atribuirles las mentadas religiones cristianas. Todos los libros tienen algo de sagrado, mejor dicho, talvez todos son sagrados, desde el momento que instruyen y son dictados por espíritus [sic] encarnados o desencarnados”¹⁷⁰.

Aun cuando *La voz de los muertos* siga reconociendo la compatibilidad entre librepensamiento y cristianismo –y, de hecho, sancione su existencia y defensa–, existen algunos aspectos en su construcción discursiva que hacen posible pensar que, de manera muy paulatina y gradual, los espiritistas vieron la posibilidad de empezar a prescindir de bienes culturales a los cuales habían recurrido en el estadio anterior. Si se observa superficialmente las comunicaciones del diario de Bel reproducidas en la *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos* de casi tres décadas antes, no sólo se puede ver a un Jesucristo que, a través de un método de preguntas y respuestas, inaugura para el adepto la posibilidad de la apertura al conocimiento, sino que se puede constatar cómo los espiritistas intentaron dar legitimidad a la práctica recurriendo con admirable eficiencia a las Escrituras bíblicas¹⁷¹. Parece acercarse, a través de esto, un cierto giro respecto a las relaciones que algunos grupos de espiritistas mantuvieron con el cristianismo, provocando ahora un efecto en el cual el fermento de piedad cristiana no fuera ya la base de autoridad mediante la cual el espiritismo se justificaba como práctica proba, sino que se articulase ahora a través de la cual espiritismo y cristianismo mantenían, como ha señalado Manuel Vicuña para la masonería amparándose en el clásico de Goethe, una *afinidad selectiva*, más abierta, pero menos comprometida¹⁷². Al respecto, señala el panfleto:

“[el espiritismo] es una doctrina filosófica que tiene consecuencias religiosas como toda filosofía espiritualista, y por esto mismo toca

¹⁷⁰ S/A, “El espiritismo y las llamadas religiones cristianas. El espiritismo es el libre pensamiento cristiano”, *La voz de los muertos: hoja espiritista*, no. 6, Santiago, diciembre de 1907.

¹⁷¹ Cf. *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, nos. 9, 12, 14. Aun cuando la recurrencia a los textos bíblicos permanezca en el tiempo incluso hasta casi los estertores finales de la *Revista de Estudios Psíquicos* de Valparaíso, el uso de la estratagema es cada vez más limitado y escaso, como se verá en el subcapítulo siguiente.

¹⁷² Por otro lado, la relación de los espiritistas con la autoridad eclesial católica, no homologable con la totalidad de la retórica cristiana, se mantuvo permanentemente tensa y hostil. Un ejemplo de esto es mostrado por *La voz de los muertos* en la contestación del anónimo escritor a las opiniones vertidas por el presbítero Rodolfo Vergara Antúnez en dos conferencias que ofrecería durante los días de diciembre del año 1907. En estas conferencias, el sacerdote aludió al espiritismo como un enemigo central del catolicismo y como una práctica que no negaba de manera eficiente la existencia de los demonios. *Vid.*, “Segunda Conferencia del Señor Vergara Antúnez”, *La voz de los muertos: hoja espiritista*, no. 4, Santiago, Octubre de 1907.

forzosamente [sic] la base fundamental de todas las religiones: Dios, el alma y la vida futura. Proclama la libertad de conciencia como un derecho natural. Combate el principio de la fé ciega, pues esta exige del hombre la abdicación de su propio juicio, y dice que toda fé impuesta carece de raiz. Por esto inscribe esta en el número de sus maximas: *Solo es inquebrantable la fé que en todas las edades de la humanidad puede mirar cara à cara à la razón*¹⁷³.

He de insistir: no se trata de que se borre la herencia de la remisión a argumentos de raigambre supraterrrenales en lo que se ve en este período, sino más bien la prefiguración de una práctica que comienza a adquirir, de manera lenta pero enérgica, una autonomía cada vez mayor en tanto que se representa a sí misma como garante del librepensamiento, antes que de defensora del espiritualismo cristiano.

Surge entonces la posibilidad de resaltar la fuerte impronta de reflexión social que asumieron los espiritistas mediante el rol de sujetos inmersos en la crisis generalizada que empezará a entereverse con ocasión del primer centenario de la República, y que arrastrará sucesivos espilonazos de tensiones irresueltas que serán heredadas de la última fracción del s. XIX. Se constata, por ejemplo, la fragilidad con la que se sostenían las publicaciones espiritistas del período, hablando incluso en los términos más puramente monetarios. *La voz de los muertos* lo señala de modo enfático quejándose en 1909 con notoria frustración:

“Algunos de nuestros lectores nos han escrito deplorando que esta ‘Hoja’ no se publique con más frecuencia: nosotros tambien lo sentimos, pero nuestros medios no nos permiten hacer más. No vendemos indulgencias, bulas, escapularios ní otros semejantes embelecocos para sacar dinero. Aceptámos y agradecemos lo que los amigos envían para ayudarnos, pero no pedimos nada a nadie. Cada número, 1500 ejemplares, importa más o menos \$20m desde el 1°. De Enero hasta hoy se han publicado dos números, 10 i 11, importe total \$40, hemos recibido de ayuda \$2.

Nuestro 'Balance', en esta fecha, es lo más sencillo:

Existencia en caja: NADA,

¹⁷³ *Ídem*. Cursivas en el original.

Nadie nos debe y nada debemos”¹⁷⁴.

Con un malestar semejante, pero tras la astuta urdimbre de una comunicación medianímica, el sostenedor de *Reflejo Astral* protagonizará también un episodio de gran precariedad económica. Confesará al inicio de un texto pensado con el objeto de comunicarles este estado a sus lectores: “Un día me hallaba yo preocupado i meditabundo. Carecia de los medios indispensables para sacar a luz el número correspondiente de *Reflejo Astral*, en cuya publicación tenia vivísimo interés”¹⁷⁵. Ante la imposibilidad económica, el asunto intentará ser zanjado mediante lo que el autor denominará como un caso de “espiritismo trascendental”¹⁷⁶, fenómeno en el cual un antiguo doctor amigo se le materializará ofrendándole, tras una serie de incidentes, un valioso libro de la celeberrima Madame Blavatsky, la conocida teósofa y espiritista. Tras la organización de una rifa entre los lectores, el libro recaería en las manos de un afortunado beneficiario que, mediante este concurso, apoyaría la subsistencia de *Reflejo Astral*.

Me ha parecido pertinente señalar la difícil situación de sustentabilidad de los espiritistas chilenos en este período por dos razones, a saber: se trata, en una gran parte, de los problemas experimentados por la segunda generación de espiritistas chilenos; esto es, sujetos que no necesariamente contaban con la procedencia ilustrada y al menos profesional que caracterizaba a los primeros impulsores de la práctica en Chile. En ese sentido, el desenvolvimiento de casi dos décadas de la idea en Chile debió decantar en el ensanchamiento de la componente partícipe de este tipo de fenómenos, tal y como se mostrará prontamente a través de la exposición de sujetos espiritistas afincados principalmente en el mundo del trabajo a fines del s. XIX. En segundo lugar, me parece dable señalar que el carácter lábil de la experiencia espírita en este período, da cuenta de la amplitud de los mecanismos de proyección en los cuales comenzarán a incursionar con mayor fuerza los espiritistas de cara a las próximas décadas. En este sentido, las redes de asociación y la asimilación o impulsión de prácticas compatibles a él llevaron a la formación de una especie de imaginario espiritista o, al menos, de un perfil de practicante, el cual, a su vez, se basará principalmente en la acción relativa a

¹⁷⁴ S/A, “Nuestro balance”, *La voz de los muertos: hoja espiritista*, no. 11, Santiago, Mayo de 1909. El fragmento es interesante por cuanto también da luces del tiraje de esta publicación que sobrevivió, siempre de manera esporádica, por espacio de casi tres años.

¹⁷⁵ S/A, “Curioso...”, *Reflejo Astral. Revista Espiritualista*, año 1, no. 6, Santiago, 27 de noviembre de 1901, p. 93.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 92.

proyectos de cambio y transformación social. Señal de esto puede verse en la conexión del pensamiento espiritista con la difusión de prácticas como el esperanto:

“EL IDIOMA ESPERANTO

Afianzando la fraternidad universal.

[...] El Dr. Zamenhof desea que el Esperanto sirva no solamente para comunicarse los hombres entre sí, sinó para que, destruyendo los muros que dividen á las naciones por su diversidad de lenguas, se afianze la fraternidad entra los pueblos y la paz universal, sin que esto signifique el debilitamiento del amor patrio de los diferentes países [...] Las personas de cualquier nacionalidad, sexo, edad, profesion ú oficio que deseen pertenecer á la ‘Asociacion Esperantista Chilena’ ó se interesen en aprender Esperanto pueden dirigirse al Secretario de la misma Asociacion, Casilla 728 Santiago”¹⁷⁷.

Avisos como este –el presente corresponde a *La voz de los muertos*– dan cuenta de que el espiritismo tuvo que intensificar nexos con otros actores para poder pervivir. En este panorama, halló aliados entrañables en aquellos grupos o conjuntos de prácticas que impulsaran una defensa del librepensamiento, las modalidades de instrucción y la autogestión inclusive. De ahí que se hagan comprensibles los guiños que los espiritistas dirigen con afluencia creciente a los círculos teosóficos que podían constatarse ya para la época en el ámbito en estudio. No es raro ver que la *Revista de Estudios Psíquicos* difunda entonces comunicaciones provenientes desde este frente convergente, por el cual al menos una sección de los practicantes chilenos sentía una especial simpatía y que pudo, inminentemente, redundar en la conformación de lazos de cooperación y espacios de discusión sobre la compleja situación de la época. La conexión es a tal punto importante, que Manuel Vicuña reconocerá que: “al menos en los inicios del siglo XX, la verdad es que la teosofía le debe buena parte de sus creencias fundamentales al espiritismo, aun cuando no siempre reconociera esa deuda filial, y reformulase su imaginario con el apoyo de un léxico que introducía variaciones más epidérmicas que medulares”¹⁷⁸.

¹⁷⁷ S/A, “El idioma esperanto”, *La voz de los muertos: boja espiritista*, no. 8, Santiago, Agosto de 1908.

¹⁷⁸ VICUÑA, Manuel, *op.cit.*, p. 177.

En efecto, la mentada publicación hará eco de lo que será una auténtica “guerra cultural”¹⁷⁹ que contra los avatares del materialismo y la insensatez del progreso debía movilizar a “todos a una, teósofos, espiritistas y espiritualistas de Chile”¹⁸⁰. Fue incluso a través de algunas organizaciones iniciáticas, como la orden martinista en Santiago, que un grupo de mujeres de la capital planeó su inserción en el debate y en la praxis transformadora de la sociedad creando una de las primeras órdenes femeninas del país. Así, no es sólo la pretensión del solazo espiritual lo que se lee en las líneas que comunican a *Reflejo Astral* la emergencia de la asociación, sino que es la vocación progresista de cambio emancipador la que parece mover a estas mujeres a la conformación del grupo:

“En el ultimo número de Reflejo Astral hemos leído un artículo que trata sobre Martinismo, i con profundo placer tomamos nota de que esta Orden progresista recibe la mujer a la par del hombre. El Martinismo no trepida en aceptarla i a la fecha cuenta con el concurso de varias señoras con cuya cooperacion inspirada por su ardiente amor a la luz podrá hacer algo para contribuir a realizar que la mujer llegue a formar una de las columnas mas solidas de la Orden i de consiguiente asegurar su avance junto con el hombre en el sendero que conduce a la Verdad [...] Difícil seria reflejar aun débilmente el grato regocijo que hemos experimentado en ver a tantas señoras en el seno de esta Orden, que, al principio del siglo XX se ha implantado en Santiago, debido en gran parte a los esfuerzos de una distinguida dama chilena, que fué la primera en esta capital de ser iniciada en las sublimes verdades que proporciona la Orden Martinista a todo [sic] sus Asociados”¹⁸¹.

Es este tipo de conexiones lo que llevará a los espiritualistas (espiritistas o no) a problematizar el rol de esta orientación filosófica al calor de los procesos de la sociedad. Había, en efecto, que tomar partido; definirse y reagruparse para ponderar una metodología que

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 188.

¹⁸⁰ Bodhisattva, “A los teósofos, espiritistas y espiritualistas de Chile”, *Luz Astral*, no. 11, 1era quincena de junio de 1912. Citado en: *idem*.

¹⁸¹ Anegorig, “Nuestras hermanas”, *Reflejo Astral. Revista espiritualista*, año 1, no. 2, Santiago, 27 de julio de 1901, pp. 31 y 32. El artículo continúa señalando: “¡Oh hermosa i simpática mujer chilena! Levantaos de la apatía en que os encontrais, sacudid el yugo de la indiferencia, romped la cadena de las ideas que habeis aceptado solamente porque otros os han dicho que son verdades. Reivindicad el lugar que os corresponde i que os ha sido usurpado por tan largos siglos; cultivad las flores de la Ciencia i el sol del siglo XX disipará las tinieblas que os rodea; entonces, luego, todo el mundo comprenderá que el porvenir de la Familia, de la Sociedad i de la Patria está en vuestras manos; i los oprimidos del error, de la ignorancia i de la maldad, bendecirán vuestros esfuerzos en bien general de la humanidad”, *Ibid.*, p. 33.

permitiese abrir el surco una serie de transformaciones al son del compás de una base espiritualista. En ello, la improvisación y una serie de ensayos y errores prefiguraron más o menos la problematización del asunto:

“Los libre-pensadores caen en el extremo contrario, y creyendo resolver las cuestiones sociales con criterio eminentemente científico positivo, negan ó dan poca importancia á la naturaleza psicológica del hombre y proponen tantas soluciones cuantos son los criterios filosóficos que los informan.

Hai que desengañarse: las cuestiones sociales no se resolverán sin el concurso de una afirmacion positiva sobre la naturaleza del hombre, la razón de su vida planetaria y su destino ulterior.....”¹⁸².

Carolina Farwell, pseudónimo de José Ramón Ballesteros, rematará este texto con la nitidez de estas palabras: “Más claro: los obreros no nos piden gracia sino justicia, el pago de una deuda no contraída personalmente con ellos, pues han de ser nuestros deudores á su vez, sino con nuestros protectores que jiran contra nosotros una letra á la òrden de nuestros protejidos”¹⁸³.

El arco temporal que he propuesto para este período es netamente referencial. He elegido hitos documentales para fecharlos y algunas tendencias generales que, como se entreteje a lo largo de estas tres subsecciones, se intersectan y se desarrollan paralelamente. Sin embargo, las frecuentes remisiones de las fuentes invitan a pensar en la enfatización de procesos como el de la inserción en el debate por la cultura. Así, 1912 marcará un hito debido a las decidoras conferencias porteñas de Tomás Ríos González y sobre las cual ya se han referido algunos fragmentos. No obstante, para cuando se llegue a ese año, se deberá reconocer que el espiritismo y los espiritistas han tramado un largo proceso de conformación de redes, sofisticación discursiva y, por qué no decirlo, resistencia cultural notable que les ha valido la expurgación de cualquier juicio hipotético que viniese a tildarlos como adeptos a una práctica excéntrica, marginal o subterránea. En efecto, para el período dos decretos de ley refrendan la exitosa instalación del espiritismo en el circuito corriente de capitalinos y porteños, mediante la concesión de personalidad jurídica al Centro de Estudios Psíquicos

¹⁸² Carolina Farwell, “La solución del problema”, *¿A dónde vamos?*, año 1, no. 1, Santiago, 1 de noviembre de 1901, p. 7.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 9.

emplazado en Valparaíso. Fechados al 31 de julio de 1908 y al 27 de julio de 1910¹⁸⁴, las prerrogativas afirman la absoluta compatibilidad del mundo del espíritu con el de la gravedad social.

c) Tercera fase: la conflagración psíquica (1913 – 1920)

Tras presenciar la debacle de la década del Centenario en Chile, los espiritistas fueron profundizando los lazos que los vincularon a algunas de las formas afines de construcción de sentido que se han referido. Este aspecto, no obstante, contribuirá a que hacia el inicio de la tercera década del siglo XX, las diversas corrientes espiritualistas comenzarán a intensificar un proceso de bifurcación a través del cual se jugará el rol que el espiritismo, en cuanto técnica y pauta de acción, tendrá en lo sucesivo del siglo. Esta bifurcación está dada en principal medida por el traspaso, por un lado, de los fenómenos espiritistas a un tipo de competencias relativo a un proceso paralelo de construcción de los cimientos de la ciencia moderna que se arrastrará desde el s. XIX y, en una segunda mano, al confinamiento más decidido de la práctica a un dominio más entrelazado con aquellas perspectivas de conocimiento personal e instrucción esotérica que estará en la base de procesos posteriores, tales como el afloramiento del *New Age* o el reflatamiento de prácticas provenientes de expresiones orientales a través de nuevos moldes o sistemas de creencias¹⁸⁵.

En términos documentales, la composición de los intereses que las fuentes espiritistas, espiritualistas o teosóficas –a esta altura, existen momentos en que las distinciones no son tan nítidas– es en extremo heterogénea. En efecto, el rótulo de *estudios psíquicos* que se prefirió en Chile ante otros como *psicología trascendental*, ayudó a conformar un frente amplio de bienes simbólicos, prácticas y creencias que apuntaron hacia una comprensión de competencias evaluadas a través de una racionalidad predominantemente científica. La retórica de los espiritistas de esta época irá abriendo paso gradualmente a que los criterios de autoridad usados para demostrar la probidad de la práctica al mundo de los incrédulos, admitan paralelamente la filiación bíblica y cristiana de las primeras fases del espiritismo nacional al

¹⁸⁴ Vid., *Revista de Estudios Psíquicos*, año 13, no. 154, enero de 1917, p. 3940.

¹⁸⁵ El capítulo sobre las “Ensoñaciones orientales” presente en la obra de Vicuña habla muy bien de la prefiguración de este proceso que tiene que, ineludiblemente, nutrirse de bienes simbólicos que arrastraban un largo proceso de sedimentación en la cultura.

mismo tiempo que la fuerza probatoria de la fotografía espiritista¹⁸⁶, la electricidad o la configuración de una vertiente de fenómenos catalogados como *metapsíquicos*. De ahí que el sistema de canje de noticias entre las publicaciones espiritistas nacionales y las extranjeras diese cuenta de una proliferación de textos –provenientes mayoritariamente de Europa– que resaltasen a las figuras más vinculadas a casos de conversos extraídos de círculos de formación científica, tales como Crookes o Zöllner.

La idea de establecer un frente de respuestas enraizado en los avances de la racionalidad científica, empirista, probatoria e intersubjetiva –a través de los resultados de la investigación metódica–, pudo ser atravesada por la necesidad de construir una plataforma operativa de referencias ante la erección de los primeros pilares de un pluralismo religioso que se inoculará lentamente en Chile durante todo el arco temporal que se acomete en este texto. Una señal de esto puede rastrearse mediante la preocupación de los espiritistas por entender, por ejemplo, la glosolalia en un contexto en el cual se estará hablando prontamente de los avances del joven pentecostalismo que germinará en el puerto de Valparaíso después del “Avivamiento” de 1909¹⁸⁷. En todo este proceso, se lee, no sin un leve desfase, una dinámica que acometía también a la formación de los parámetros de la científicidad moderna en sociedades como la de la Inglaterra de fines de la época victoriana, en la cual la herencia de un científicismo de connotaciones morales comenzaba a difractarse lentamente hacia los marcos de legitimidad con la cual operará en la prosecución del siglo. Afirma al respecto Roger Luckhurst en *The Invention of Telepathy* lo siguiente: “Central to the ideology of scientific naturalism was an extensión of the terrains over which it could exercise itself: the social, the theological, and moral. Simultaneously, professionalization was about contraction and specialization. Specialization into increasingly autonomous subfields inevitably involved processes of exclusion”¹⁸⁸.

Este aspecto, que venía siendo problematizado a fines del s. XIX en Europa, no se sustrajo a aquella temporalidad al territorio chileno. Sin embargo, será a través de la demostración empírica de los desastres del inicio de la Gran Guerra que los espiritistas chilenos comenzarán a contemplar con mayor distancia los desastrosos de los avances de los

¹⁸⁶ S/A, “La fotografía espiritista”, *Revista de Estudios Psíquicos*, año. 13, no. 159, junio de 1917, p. 4096.

¹⁸⁷ S/A, S/T, *Revista de Estudios Psíquicos*, año. 13, no. 158, mayo de 1917, pp. 4059 – 4061. Vinculada al *metapsiquismo*, la glosolalia preocupó a los espiritistas en el sentido en que la llegaron a considerar una posible competencia aún capaz de ser adherido al extenso grupo de técnicas que se estudiaban bajo el amplio rótulo de *estudios psíquicos*. Así, esta notable destreza fue puesta en estudio junto al hipnotismo o la fotografía espiritista.

¹⁸⁸ LUCKHURST, Roger, *The Invention of Telepathy*, Oxford University Press, Reino Unido, 2007, p. 22.

procesos modernizadores o industrializadores a los que habían ponderado positivamente en una primera etapa. La afluencia de materializaciones de soldados pericididos en las trincheras de la Gran Guerra caracteriza notablemente los pasajes de las comunicaciones mediúmnicas desde, por lo menos 1915, demostrando de cierto modo el desencanto por un proyecto cultural dificultoso.

Con todo, los espiritistas no abandonarán nunca el ascendiente racionalizador y progresista que había caracterizado a los positivistas del s. XIX, sino que más bien lo tenderán ahora a condensar a través de un proceso de profesionalización, mediante el cual los fenómenos del espiritismo hablarán más de una evaluación de tipo científica antes que de una puramente moral. Ante el mundo en fragmentación entonces, el espiritismo decantó por una primera vía que siguió estudiando sus fenómenos a la luz de la importancia que éstos podían revestir para el estudio del mundo físico o de las diversas tecnologías del mundo moderno. Empero, de manera paralela, el espiritismo, aún vigoroso pero no menos marchitado por la gravedad del mundo de los vivos, también iniciará un proceso de reclusión tendiente hacia un repliegue que lo afincará en los círculos teosóficos y de círculos relativos a escuelas esotéricas o de autoconocimiento personal que, como se ha dicho, tendrá que esperar aún un tiempo para ver en Chile su dimensión con mayor amplitud. Esta conexión, que me parece esencial y reveladora, excede los límites de este texto, pero me inclino por considerarla un derrotero notable para entender los brotes del *New Age* en Chile como un proceso de larga data y no como una eclosión instantánea o transplantada.

Hacia los últimos años de su publicación, la *Revista de Estudios Psíquicos* reproduce algunos de los discursos de sus articulistas en el marco de círculos de discusión que se corresponden mayoritariamente con este tipo de socialización que he reseñado recientemente. Las logias teosóficas –entre las cuales Lob-Nor logra una alta cantidad de menciones– y los discursos de Homero Castro Nordenflycht, excadete de la Escuela Naval de la generación de 1890, demostrarán una conexión que elevará al espíritu hacia la dimensión de una nueva gravedad; no ya la del peso de la difícil modernización, sino que hacia la de la ominosa configuración de la intimidad y el autoconocimiento del yo contemporáneo¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Dos ejemplos de esto pueden rastrearse en 1919. *Vid.*, Homero Castro Nordenflycht, “Discurso en la sociedad teosófica”, *Revista de Estudios Psíquicos*, año. 15, 1919, p. 4607 y “Ciencia y religión”, en *Ibid.*, p. 4624.

2.3. El jardín de racionalidades que se bifurcan: ciencia y religión

“Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca *todas* las posibilidades. No existimos en la mayoría de esos tiempos; en algunos existe usted y no yo; en otros, yo, no usted; en otros, los dos. En éste, que un favorable azar me depara, usted ha llegado a mi casa; en otro, usted, al atravesar el jardín, me ha encontrado muerto; en otro, yo digo estas misma palabras, pero soy un error, un fantasma”¹⁹⁰.

Jorge Luis Borges (1941).

Una de las ideas que enseñaron los espiritistas con mayor ahínco fue la de la infinidad de mundos habitados¹⁹¹. Por medio de las exposiciones de la doctrina kardeciana, las adendas de Camille Flammarion o los experimentos de William Crookes¹⁹² y Johann Carl Friedrich Zöllner¹⁹³, el conglomerado de espiritistas chilenos reprodujo en sus revistas saberes que mantuvieron en permanente tensión una idea que prefiguraba una imagen del espiritismo como una práctica de frontera¹⁹⁴. Sin embargo, considero que este sistema de límites se ve principalmente fortalecido por las expectativas del investigador contemporáneo que se acerca a examinar no sólo la historia del espiritismo en una intersección de coordenadas específicas, sino que toda la imaginación histórica de la cultura de esta *modernidad situada*. Para decirlo en

¹⁹⁰ BORGES, Jorge Luis, *Obras Completas (1932 – 1972)*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1974, pp. 472 – 480.

¹⁹¹ Para la formulación de la doctrina *in extenso*, cf. KARDEC, Allan, *op.cit.*, p. 111. FLAMMARION, Camille, *El libro de los espíritus*, s. 55.

¹⁹² Sir William Crookes (1832 – 1919) fue un reconocido químico inglés que contó, entre sus grandes logros científicos, llevar a cabo el aislamiento y descubrimiento del talio. Contó con una participación relevante en la Royal Society aun a pesar de su férrea defensa del espiritismo moderno o espiritismo científico que lo impulsó a publicar sus ideas en periódicos de difusión más popular. Su nombre es referencia constante de las publicaciones espiritistas chilenas. Cf. KNIGHT, David, “Scientists and their publics. Popularization of Science in the Nineteenth Century, en: JO NYE, Mary (Ed.), *The Cambridge History of Science. The modern physical and mathematical sciences*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 2002, p. 84

¹⁹³ Johann Carl Friedrich Zöllner (1834 – 1882) fue un afamado físico y astrónomo alemán que fue altamente difundido a través de documentos de divulgación de la geometría no euclidiana. Sus tendencias espiritistas se reflejaron en torno a sus experimentos llevados a cabo junto a Henry Slade, famoso médium estadounidense que sería inculcado por fraude en Londres en la década de los 70. Sus aportes apuntaron hacia el desarrollo de la llamada *física trascendental* y las posibilidades de la “cuarta dimensión”. *Vid.*, SMAJIC, Srdjan, *Ghost-seers, Detectives, and Spiritualists. Theories of Vision in Victorian Literature and Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 179 – 181.

¹⁹⁴ *Vid.*, La Redacción, “Nuestra obra”, *Reflejo Astral. Revista Espiritualista*, Santiago, año 1, no. 1, 27 de junio de 1901, p. 4.

otras palabras, el espiritismo moderno habita una pluralidad de mundos que presentan, como lo anuncia el juego probabilístico que Borges ilumina en *El jardín de los senderos que se bifurcan*, maridajes que a veces son y que a veces no son; dejando así una estela perceptual difusa respecto de la anatomía de aquello que se entiende por espiritismo. Me propongo mostrar en este capítulo algunas de las convergencias y bifurcaciones que los espiritistas tramaron a la luz de dos sistemas de racionalidades presentes en el período: la científica y la religiosa.

¿Fueron conscientes los espiritistas de que se encontraban en una encrucijada de racionalidades para este período? Estimo que la respuesta es afirmativa. No obstante, valga detenerse un momento sobre el sentido de la pregunta y sobre lo que implica hablar de *racionalidades*. Ineludiblemente, una hipotética respuesta a esta cuestión implicará la mención de al menos dos hitos en la historia del concepto, a saber: Max Weber y, según la pertinencia que veo para este estudio, Jürgen Habermas. El primero de ellos instaurará a la *racionalidad* como cuestión de debate por cuanto impulsará a través de su obra un concepto complejo y polifónico que debe comprenderse en el marco de los intereses que guiarán las investigaciones weberianas vinculadas a ámbitos como la ética protestante y el desarrollo capitalista. Es en este último aspecto en donde halla un nicho de inserción el concepto, por cuanto Weber piensa el desenvolvimiento del capitalismo a la luz de una *racionalidad* que prescribe las “posibilidades técnicas de realizar un cálculo con precisión; esto es, por las posibilidades de la ciencia occidental, especialmente de las ciencias naturales precisas y racionales, con fundamento matemático y experimental”¹⁹⁵. De ahí que Weber haya sido catalogado por varios autores como el puntal inicial sobre la discusión de la llamada *racionalidad instrumental* que examinará la Escuela de Frankfurt décadas después. De manera más sintética, Luis Aguilar Villanueva se inclinará por señalar que en Weber, “el concepto histórico de racionalidad pretende representar el actuar dentro de una organización social que ya no descansa en normas sustantivas derivadas de valores universalmente aceptados, sino en principios universales de cálculo acerca de las condiciones que hacen factible la realización de fines individuales y colectivos”¹⁹⁶. No obstante, esta idea de *racionalidad* será contestada por Habermas a partir del desarrollo de uno de los cimientos de su teoría de la acción comunicativa, puesto que éste concebirá como reductivo el concepto teleologista de la racionalidad que se comprende sólo en sujeción a fines específicos

¹⁹⁵ WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premio Editora, México, 1991, p. 8.

¹⁹⁶ AGUILAR VILLANUEVA, Luis F., “En torno del concepto de racionalidad de Max Weber”, en: OLIVÉ, León (comp.), *Racionalidad. Ensayos sobre racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, Ed. Siglo XXI, México, 1988, p. 84.

que lee en Weber. Para ello, Habermas propondrá construir una teoría que contemple que los procesos de racionalización no se circunscriben al ámbito de los fines únicamente, sino que deben incluir de manera conjunta y vinculante el desarrollo que éstos presentan respecto a la posibilidad de arreglos basados en valores. Declara Habermas que

“la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo. Lo cual es válido para todas las manifestaciones simbólicas que, a lo menos implícitamente vayan vinculadas a pretensiones de validez (o a pretensiones que guarden una relación interna con una pretensión de validez susceptible de crítica). Todo examen explícito de pretensiones de validez controvertidas requiere una forma más exigente de comunicación, que satisfaga los presupuestos propios de la argumentación”¹⁹⁷.

Se desprende del enlace que propone Habermas entre racionalidad y argumentación, que en la vida social no sólo existen *acciones* pensadas en la consecución de objetivos dados por un carácter instrumental o técnico, sino que es posible hallar aquellas que tienen una orientación dada por la potencialidad de facultar estrategias de entendimiento entre sujetos “capaces de acción y lenguaje”. Destaca Enrique Serrano Gómez que “en la acción orientada al éxito, el lenguaje es utilizado para la transmisión y almacenamiento de información, mientras que en la acción comunicativa los sujetos utilizan el lenguaje para armonizar sus planes de acción mediante la búsqueda de un entendimiento [...] un acuerdo que debe satisfacer las condiciones de un asentimiento”¹⁹⁸.

Lo que se juega en este sentido es la legitimidad de las definiciones, puesto que las *racionalidades* pueden entenderse tanto como sistemas de ideas, conductas o códigos que, si bien pueden emplearse como pautas orientadoras de la acción respecto al logro de desafíos instrumentales o técnicos –cuya expresión puede constatarse a través del éxito o no–, también pueden significar la articulación de un sistema de signos coherente que sirva para diversas

¹⁹⁷ HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa* (vol. 1), Ed. Taurus, Madrid, 1999, pp. 42 y 43.

¹⁹⁸ SERRANO GÓMEZ, Enrique, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Ed. Anthropos, España, 1994, p. 170.

comunidades de “hablantes” a la hora de posibilitar el entendimiento mutuo en torno al ámbito de la utilización cotidiana de un lenguaje. Esta idea ha sido decodificada con admirable precisión por la lucida antropóloga Manuela Cantón, quien opinará que “la racionalidad no es entonces otra cosa que la lógica informal de vida que comparte una comunidad de hablantes en el seno de una tradición cultural específica”¹⁹⁹.

En consecuencia, si el juego de racionalidades depende de los contextos en los cuales una práctica toma su valor de uso²⁰⁰, cabe volver a complejizar la pregunta: ¿en qué contexto despenó su suerte el espiritismo? Pero más allá todavía: ¿qué connotación adquirió la práctica en razón de la diversidad contextual?

Un ejemplo de estos cruces de racionalidades puede apreciarse a través de la respuesta que Onofre Lindsay ofrecerá ante las declaraciones de Rodolfo Vergara Antúnez, sacerdote católico que ofreció multitudinarias conferencias contra el espiritismo en la Pontificia Universidad Católica en la década de 1900 y quien era, a la sazón, su rector. Lindsay recoge: “Así, por el estilo, es la plancha del señor Vergara Antúnez, atribuyendo a Pillan fenómenos que son exclusivamente naturales, causados por fuerzas naturales desconocidas en cuyo estudio han adelantado bastante últimamente los sábios europeos de quienes tenemos a honor contarnos entre sus discípulos”²⁰¹. Si se sigue a Lindsay, la reprobación que ofrece el sacerdote se ampara en un argumento de carácter religioso, por cuanto se alude de manera irónica al *Pillán*, espíritu proveniente de un sistema de creencias mapuche, para batirse contra la práctica en una arena de racionalidad religiosa. Sin embargo, la respuesta de Lindsay disloca la diatriba de manera inesperada, por cuanto responde empleando un criterio de validez que apelará a la autoridad del peso de la voz científica. Continúa el espiritista:

“Pero esto no lo sabe el rector de ese establecimiento de educación superior, puesto que supone conocidas todas las leyes naturales, siendo que día a día se ensancha el conocimiento de los misterios de la Naturaleza, descubriéndose nuevas propiedades de la materia, tales como la electro anestesia, la radio actividad i muchas otras. En cuanto a la faz doctrinaria del espiritismo, ya nos hemos pronunciado sobre ella en estas pájinas i no está demas repetir que no abrazamos

¹⁹⁹ CANTÓN DELGADO, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la razón*, Ed. Ariel, Barcelona, 2001, p. 185.

²⁰⁰ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, Ed. Altaya, España, 1999, §7.

²⁰¹ Onofre Lindsay, “La Conferencia en la Universidad Católica”, año 6, no. 51, Valparaíso, 1907, p. 426. Las cursivas son del original.

dogma alguno filosófico. I si aceptamos la admirable doctrina espiritista es simplemente en el concepto subsidiario, como «hipótesis de trabajo», *working hypothesis* que llaman los anglo sajones, i mientras los hombres verdaderamente de ciencia no establezcan sobre base incommovible la naturaleza exacta de nuestras relaciones con el mundo llamado de «las inteligencias invisibles»²⁰².

¿Abriga concordancia el cruce de hipótesis de trabajo científico basadas en las tecnologías modernas con la apelación a las divinidades indígenas en aras de la resolución del problema espiritista? Al parecer no. Empero, la estrategia, que no es únicamente retórica, tampoco conduce a la afirmación de que los espiritistas chilenos se despreocuparon de los asuntos de materia religiosa o incluso clerical, en sentido estricto. De hecho, a aquellos que apelaron a los artilugios de la ciencia moderna para legitimar la práctica, se les sumaron otros que se hicieron partícipes del acontecer de los asuntos religiosos, y eclesiásticos inclusive, en los que estaban inmersos contemporáneamente. A tal punto se vieron imbuidos en ello, que se felicitaron honestamente ante la noticia de la llegada a Valparaíso de Julio Elizalde, sacerdote que había “levantado en alto la bandera del verdadero cristianismo en la Serena, quitando el antifáz á los falsos ministros de Cristo y eternos explotadores de la ignorancia humana, y enseñando la verdadera doctrina del Evangelio”²⁰³, llegando al punto de prometer publicarlo en las páginas de la *Revista de Estudios Psíquicos*. Estos sectores que compartieron espacios en torno a la práctica espiritista supieron reconocer con gran ecuanimidad que: “ante hombres que despliegan esta energía y fuerza de voluntad haciendo pública ostentación de sus creencias y desafiando los furores del fanatismo inconsciente, nos inclinamos deferentes y respetuosos”²⁰⁴. Como ya he señalado, no pocos espiritistas sintieron la necesidad de armonizar una raigambre espiritualista, de tendencia fundamentalmente cristiana, con la instrucción en las artes de la comunicación con el mundo invisible, de modo que confiaron, como revela el caso recientemente citado, incluso en figuras provenientes de la institucionalidad de las opciones de sentido tradicionales como interlocutores válidos en favor del resguardo de la libertad de pensamiento y la moderación de los furores del fanatismo.

²⁰² *Ídem*. Los subrayados son míos.

²⁰³ S/A, “El presbítero don Juan José Julio Elizalde”, *Revista de Estudios Psíquicos*, año 4, no. 25, Valparaíso, 1905, p. 32.

²⁰⁴ *Ídem*.

Esta especie de tono conciliador no significó, a pesar de todo, una excepción a la regla. En términos concretos, muchos espiritistas vieron su conversión como una especie de toma de conciencia emancipadora de su realidad histórica, por lo que, desde su autoproclamada entrada en la mayoría de edad de la razón, exhortaron a sus antiguos correligionarios a hacerse parte de una opción que ofrecía respuestas tanto a las preguntas de la naturaleza como a las de la ansiada salvación espiritual a través de un sistema de coordinación de racionalidades. Setoni ya lo preveía en 1875, afirmando que “la ciencia exagerada precipita al mundo en el escepticismo i en todos los errores del materialismo i de la incredulidad”²⁰⁵. La argumentación del autor continúa ocupándose ahora de las reticencias que pudiesen existir en la *vertiente espiritual* del creyente, preguntando: “¿qué podrán decir ante la explicación racional i justa, ante la interpelación natural i lójica de los dogmas religiosos, tales como son aceptados i comprobados por el espiritismo?”²⁰⁶. El enfático texto de Setoni culmina invitando muy cordialmente a los católicos a adoptar el espiritismo en razón de la conformidad científica que cifra entre el dogma religioso y los métodos positivos de experimentación de la realidad²⁰⁷, pero preocupándose al mismo tiempo de establecer que los mecanismos a través de los cuales el fiel se conecta con el principio unificador de ésta sean susceptibles de ser evocados para el arbitrio público de la colectividad, desarraigándolos así del hermetismo subjetivista del individuo. En este sentido, por ejemplo, la oración católica se mantenía para el practicante como una expresión “aislada, individual, que para la mayor parte de los asociados habrá pasado desapercibida”²⁰⁸, mientras que el espiritismo, experimentado en grupo y capaz de ofrecer incluso una respuesta capaz de ser transcrita, abría el sentido al escrutinio del grupo.

Nada más lejos del misticismo²⁰⁹ se lee en esta interpretación.

Las racionalidades convergen en el espiritismo configurando un sistema de sentido signado por la huella de la apertura y el acceso al conocimiento de manera gradual e intersubjetiva, tendiendo así a rehuir incansablemente del misterio al tiempo en que se lo salvaguarda desde otra orilla. Estos aspectos son fundamentales para que se cumpla aquello

²⁰⁵ Setoni, “Cuatro palabras a los creyentes i a los incrédulos”, *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, año 1, no. 12, Santiago, 25 de diciembre de 1875.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 179.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 183.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 182.

²⁰⁹ Me valgo para este uso del concepto de la exposición de VELASCO, Juan Martín, *El fenómeno místico*, Ed. Trotta, Madrid, 2003, pp. 19 – 24. En especial, rescato el uso originario en lengua griega.

que Bourdieu señalaba acerca del *campo* y el *habitus*, puesto que irroga la extensión de un juego cuyas competencias deben ser compartidas por una comunidad específica de intereses.

¿A qué tipo de lenguaje competía entonces el espiritismo? ¿A qué comunidad o a qué comunidades abarcaba en tanto pauta de comportamientos o tablero de códigos?

Responder implica situar a los espiritistas no sólo desde su mirada sobre la sociedad, sino que también indagar un poco en la connotación que se les daba a ellos mismos desde el entramado social. ¿Fueron envueltos entonces dentro de una jungla de adjetivos pertenecientes a un lenguaje que los confinó al espacio de intereses determinado por la marginalidad, la excentricidad o acaso el carácter pintoresco de las comunicaciones medianímicas o las mesas parlantes?

Nuevamente las respuestas son disímiles. Y es que pareciese que echar un vistazo a la historia comparada del espiritismo podría significar un útil reporte sobre los parámetros de esta ponderación. ¿Qué estatuto de legitimidad se le daba a la práctica en otras latitudes?

En Brasil, México y Argentina, como ya se ha referido, el espiritismo presentó un vigoroso espaldarazo por parte de diversos sectores del cuerpo social. Me valdré, no obstante, de dos ejemplos que pueden dar cuenta de la direccionalidad que adquiriría la connotación social del espiritismo para la época. El primero y más breve de ellos, proveniente de Bolivia, muestra que para 1917 se investiría al Dr. Iturrieta, importante personero de Estado y prominente espiritista, como Ministro de Justicia e Industrias del país altiplánico²¹⁰, lo que da cuenta de la importante asimilación que la práctica tuvo, al menos en la clase dominante, en tanto sistema de creencias dotado de total legitimidad social. Asimismo, el segundo ejemplo, proveniente de Costa Rica, y que también cuenta con la participación de personalidades políticas, data del registro de una de las sesiones espiritistas llevadas a cabo con la intención de captar en un soporte fotográfico la materialización del espíritu de Mary Brown, presencia de recurrentes invocaciones anteriores. Dicho registro será recogido por la revista espiritista española *Luz y Unión*, mediante un carteo entre los sujetos implicados y los redactores. Así, ataviada de una especie de túnica blanca y con un aspecto corporal bastante normal, Mary, la presencia materializada, figura, manos a la altura del corazón, entre un pequeño grupo de personas en el que se distingue una mujer de edad media y un par de hombres de semejante antigüedad. En efecto, la plausibilidad de efectuar la captura de un espíritu en un soporte de tipo fotográfico preocupó de manera importante a los adeptos de la época, de tal modo que Alberto Brenes,

²¹⁰ S/A, “Bolivia”, *Revista de Estudios Psíquicos*, año 13, no. 156, abril de 1917, p. 4054.

gestor de esta peripecia, reconocerá en la misiva enviada a España lo siguiente: “Por fin, después de serias dificultades é infructuosas tentativas, hemos alcanzado uno de los objetos que con mayor empeño perseguíamos en nuestros experimentos: obtener fotografías espíritas en buenas condiciones [...]”²¹¹. Resulta significativo señalar que la sesión mediúmnica que describe Brenes en su misiva, contó con la participación de Ramón Aguilar, director de una Escuela Superior de Varones del país, y Roberto Brenes Mesén, subsecretario del Ministerio de Instrucción Pública costarricense²¹², por lo que es posible constatar un vínculo que une, en instancias y situaciones específicas, una racionalidad gubernamental relativa al ámbito de la educación con una práctica como el espiritismo, aspecto que puede cotejarse a la luz de la simpatía de los adeptos con las ideas del libre examen, la instrucción libre y la visión positivista del progreso.

Volviendo al punto anterior, el desarrollo de la fotografía espiritista es una muestra enfática de este proceso de racionalidades que enhebran cruces en sus lindes. Como soporte documental, ofrecía la posibilidad de conectar la evidencia del éxito de la empresa espiritista con el ámbito de la racionalidad científica, pensada siempre sobre la base validadora de lo positivo que se muestra en consonancia con los dictados más elementales del método científico²¹³. Es por esto que el espiritismo pasó a engrosar, junto a las investigaciones sobre

²¹¹ Alberto Brenes, “Psicología trascendental”, *Luz y Unión*, año 10, no 10, octubre de 1909, pp. 289 – 290.

²¹² *Ibid.*, p. 292 – 293. Brenes Mesén, quien fuera escritor ácrata, masón y teósofo además de personero de gobierno, tuvo un paso reseñable por el mundo de las experimentaciones de la psicología trascendental. Huella de esto puede entre verse en su obra de 1943 *Poemas de Amor y Muerte*. Transcribo algunos versos de tinte espiritualista de su *Preludio*.

“–¡Pero tú sabes que la Muerte siega
sólo cuanto es mortal!
–Lo sé, Visión Augusta,
y que hay una Belleza que no muere,
y una sabiduría
de espíritu inmortal”.

Vid. DENGÓ, María Eugenia, *Roberto Brenes Mesén*, EUNED, Costa Rica, 2001, pp. 143 – 144.

²¹³ Referencia de esto aparece en una de las numerosas respuestas de la Redacción de la *Revista de Estudios Psíquicos* contra Mr. Berillon, recurrente detractor del espiritismo. Así referencian la importancia de la fotografía los autores: “Diga Mr. Berillon lo que quiera, la verdad es que, hoy por hoy, no es posible decir á esos grandes centros científicos, á esos sabios que han consumido su vida en el estudio de los fenómenos y de las leyes psicológicas, á esos millares de personas que se ocupan de estos experimentos, á los numerosos círculos espiritistas de todo el mundo que han presenciado multitud de casos de levitación, de aportes y de materializaciones de espíritus, de las cuales tenemos en nuestro poder un *album* con cuarenta fotografías; -- no es posible decirles: «Ustedes no han visto lo que han visto; ustedes no han comprobado lo que experimental y científicamente han comprobado; ustedes que han sido testigos presenciales de los fenómenos, que han palpado con sus propias manos á los espíritus materializados, que los han pesado en balanzas de precisión y que los han fotografiado centenares de veces, no han sido sino víctimas de extraños mirajes, de alucinaciones incomprensibles. Es necesario que ustedes se desengañen, que vuelvan en su acuerdo, que reconozcan su

los fluidos químicos, el magnetismo o la astronomía, una materia más en el ámbito del conocimiento natural de la realidad. De ahí que además de ser activos evocadores del mundo invisible, los espiritistas se entregaran con particular diligencia al estudio y a la enseñanza de las ciencias naturales como parte de un sistema integrado que se resolvía, por lo menos, en dos consecuencias rescatables, a saber: a) una vinculación que robustecía una continuidad y complementariedad entre las racionalidades de la ciencia y la religión y b) un desarrollo intelectual que debía redundar en su propagación a nivel social, en el marco de la constitución de una unidad cultural mayor en la que se reuniesen ambas racionalidades en el marco de un proyecto moral desde y para la sociedad. Testimonian estos puntos las conferencias sobre ciencias naturales que José Basterrica ofreció a los obreros en las aulas del Instituto Nacional y cuya motivación principal era confesada del siguiente modo: “Las ciencias naturales, señores, tienen por objeto la investigación de las leyes que rijen los fenómenos de la naturaleza, i bajo este punto de vista, caen bajo su dominio los mas variados i útiles conocimientos [...] basta que nos fijemos solamente en los progresos alcanzados por el hombre en la época actual i veremos que todos ellos reconocen por base algun principio de estas ciencias”²¹⁴. Afán de superación social que se eleva en un sentido religioso al mismo tiempo, por cuanto reconoce que: “por eso Jesus, el maestro sublime de la humanidad entendiéndolo así, encargaba a todos los hombres la enseñanza mútua”²¹⁵.

Como ya he reconocido, fue en torno a las cuestiones educativas donde el espiritismo mostró una de las expresiones más recargadas del cruce de racionalidades del que se intenta dar cuenta. El caso de Soledad, citado a fines del primer capítulo, da luces sobre *Demostración de la divinidad de la relijion*, la obra de Ramón Saavedra que “fué aprobada, no solo por la Universidad [de Chile], sino tambien por la autoridad eclesiástica de Chile para testo de Fundamentos de la relijion en los colejos de la república, que el modo mas conveniente de demostrar la inmortalidad del alma era por medio de la aparicion de las almas de los muertos en las evocaciones que hacen los espiritistas”²¹⁶. Sustentándose en este precedente, los partidarios del

equivocación, y entonces veremos si es posible perdonarles la grave falta que han cometido creyendo en lo que los pseudo-científicos llaman *imposibilidad*» [...] ¡Hay tantas cosas que este sabio no ha visto y que sin embargo fueron verdaderas!”. La Redacción, “Argumentos gastados”, *Revista de Estudios Psíquicos*, año 3, no. 26, Valparaíso, 1 de abril de 1905, pp. 34 – 35. Cursivas en el original.

²¹⁴ José Basterrica, “Conferencias sobre ciencias naturales, dadas a los obreros, en el Instituto Nacional por don José Basterrica”, *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, año 2, no. 20, Santiago, 15 de mayo de 1877, p. 325.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 321.

²¹⁶ S/A, “Contestación al discurso pronunciado por el presbítero don Rafael Molina en la Universidad”, *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, año 1, no. 18, Santaigo, 15 de abril de 1877, p. 282.

espiritismo creyeron ver un reconocimiento inicial de las autoridades de la escolástica eclesial chilena a los fenómenos que proclamarían décadas después bajo la bandera del espiritismo moderno y kardeciano; sin embargo, desde la constatación primaria que rezaba que la manifestación de las “almas de los muertos” era el argumento más consistente para demostrar la inmortalidad del alma, hasta el repudio que el padre Molina expresó en sus conferencias, se concatena un proceso mediante el cual, según postulan los espiritistas, la autoridad eclesial comprendió la práctica como un mecanismo con la fuerza suficiente para alterar la correlación de intereses que para la época sembraba en territorio nacional la Iglesia Católica. Estimo que esta correlación se cimenta fundamentalmente en la ductilidad del espiritismo para facultar cruces de racionalidades que penetran transversalmente desde la religión hasta la educación, pasando por la ciencia, la moral e incluso la ideología. Esto puede entenderse a la luz de la conclusión de la respuesta a Rafael Molina: “I entre nosotros, se halla actualmente en la tarea de destruir, bajo el engañoso epíteto de libertad de enseñanza, todos los colejos del Estado porque dirijen a las jeneraciones nuevas por las vias de la razon i la libertad, que son los polos opuestos del sistema i de la conveniencia de la Iglesia; i si por ella fuera, si no temiese la hilaridad jeneral, condenaria hasta la enseñanza de las primeras letras, para dominar mejor el mundo”²¹⁷.

Desde este punto de vista, el giro contextual que puede proveer un análisis según los intereses y los sujetos practicantes es esencial, puesto que ilumina algunos aspectos sobre las diversas connotaciones que adquiere la práctica ante tensiones específicas, como pueden ser las disputas por la hegemonía social.

Si se lleva la pregunta hacia los contornos de los avances en la instrucción de distintos grupos sociales, se puede comprender al espiritismo como una práctica que se acunó en una estructura proclive a replicarse en otros estratos sociales, desmarcándose de este modo de una hipotética exclusividad de una especie de élite neoilustrada que irradiaba a sus bordes los avances de la doctrina. No se trata, no obstante, de una replicación mecánica, sino que de una relaboración de las posibilidades del sentido que ofrecerá la práctica en la óptica y en la voz de otro tipo de sujetos. De ahí que aparezca razonable el caso ya referido del ácrata Luis Ponce como un sujeto tramado en apertura al conocimiento, el desarrollo y el impulso de distintos sistemas de creencias ajustados a *su* circunstancia histórica.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 283.

Antes de cerrar este capítulo, quisiera referir el caso de Kraffia, articulista difuso y prolífico, cuya voz es posible apereibir a través de diseminados retazos de la prensa obrera porteña. De una pluma inflamada y efusiva, Kraffia destacó preferencialmente por una fulminante crítica no sólo a la institucionalidad católica, sino que a la anatomía misma de los sistemas de creencias religiosas en tanto interlocutores válidos del conocimiento de la realidad. En *La Voz Popular. Semi-diario liberal democrático*, Kraffia responderá a su amigo Juan Bautista Bustos, “difusor de las ideas populares”, sobre algunos temas relativos a los límites de las religiones tradicionales y su contraste con los sistemas de creencias positivos. Asedia Kraffia:

“Esto es una palpable realidad... Y mas que se diga lo contrario, se tendrá que convertir al fin, de que el culto por la razon es el mas sano de los cultos. Mediante él, se llega a compenetrar de que no hai mas allá... Y de que la naturaleza es el Todo en la vida de la existencia... Dios en la Naturaleza o la Naturaleza en Dios... Hé aquí algo al parecer incomprensible y que sin embargo se impone al imparcial raciocinio y a medida que se profundiza, mas y mas se abrillanta su certidumbre”²¹⁸.

Este preludeo monista se sigue de una fortísima defensa del materialismo como filosofía de la realidad que es expuesta con sarcasmo por Kraffia en este párrafo:

“Hoi, esos ‘milagros no se han vuelto a repetir’...¿Por qué?... Porque el culto ‘grosero’ por el materialismo ha hecho prodijiosa escuela en lo humano...; porque la fecunda enseñanza dada por los padre [sic] del materialismo, ha obtenido ópimos [sic] frutos y ha venido a desautorizar la ficcion en que están desarrollados los libros ‘santos’. Libros ‘santos’!... ¿Puede llamarse así los que están poblados de mentiras y errores mil?...”²¹⁹.

Hasta aquí, se subentiende una profunda defensa materialista. Pero lo que me parece más relevante es la última de las declaraciones que abre paso para entender cómo la lectura obrera de los debates espiritistas pudo abrir un horizonte de lectura que no criticó a la religión

²¹⁸ Kraffia, “Filosofía popular”, *La voz popular. Semi-diario liberal democrático*, año 1, no. 9, Valparaíso, 1 de febrero de 1894, s/n.

²¹⁹ *Ídem*.

en sí, sino que sólo una vertiente de sus manifestaciones, dejando de paso en ascuas los antecedentes para la creación de una espiritualidad distinta. Concluye el filósofo obrero:

“Si las ideas de la relijion no material fueran examinadas como se analiza a la Naturaleza en sus mas íntimas combinaciones, tengo la plena seguridad de que nadie las aceptaría y se las miraría como la obra de la mísera charlatanería. Por esto es que su relijion no admite la libertad del exámen [...]”²²⁰.

La mención de una religión no material permite entrever, de cierto modo, la plausibilidad de la formulación de un proyecto religioso, o al menos de un sistema de creencias, cuya base espiritual radique precisamente en la materia. Dicho de otro modo, esto permitiría la junción de aquellos aspectos que oponían espiritualismo y materialismo y que gatillaban tantas reacciones adversas desde los grupos adeptos a la práctica en estudio. La entronización de la razón como principio develador de la vida natural, abrió la senda que incluyó a grupos obreros, afincados enérgicamente en los asuntos de la autoeducación y la colaboración mutua²²¹, dentro del debate de la cuestión sobre el espiritismo. Despojada así en algunos pasos de las lecturas religiosas que la práctica pudo inducir, el espiritismo se transformó en una estrategia técnica mediante la cual afirmar aún más una racionalidad científica que se comprendía en torno a una visión de disputas hegemónicas relativas a la construcción de conocimiento.

En los *Ecos del Taller*²²², brevísimo pasquín obrero de Valparaíso, en el cual Kraffia también participó, se reprodujo un extenso texto del astrólogo y espiritista francés Camille Flammarion, relativo al ensalzamiento moral de las dignidades del trabajo. En la tónica que recién se refirió, el documento muestra cómo es posible la compatibilidad de la autoría espiritista con la defensa del conocimiento científico obrero. Se señala: “La ciencia es tambien

²²⁰ *Ídem*.

²²¹ Sara Junagy, “Colaboración. El estudio”, *La Razón*, año 1, no. 8, Coronel, 1 de junio de 1916, s/n. Enfático resulta la declaración de la autora para evaluar décadas de autoeducación obrera a la luz de los aspectos en análisis: “No hai nada mejor que podamos hacer en bien del pueblo que difundir la enseñanza. Hai ejemplos de hombres humildes que por medio del estudio metódico i ordenado, han llegado a ser grandes con abilidadad [sic], en ciencias, teolojia, filosofia i en todos los ramos del saber humano”. Los subrayados son míos.

²²² Sergio Grez señala sobre este periódico que “fue publicado a partir de julio de 1887 por un grupo de intelectuales y trabajadores pertenecientes a algunas sociedades mutualistas: sastres, cigarreros, pintores [...]”. Cf. GREZ TOSO, Sergio, *De la “regeneración del pueblo” a la huelga general: génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810 – 1890)*, RIL Editores, Santiago, p. 678.

un campo de batalla que tiene sus muertos i heridos, pero éstos son la conquista de la verdad i no por la utopía, el capricho o la ambicion”²²³.

Es dable admitir la existencia de grupos obreros que se insertaron dentro de esta coyuntura encontrando en el espacio de las evocaciones mortuorias un pedestal preciso desde el cual acuñar una experiencia de la realidad construida en el conocimiento de la naturaleza, laica y abierta a las demostraciones de una práctica que podría traer importantes dividendos tras su estudio. Signo de esto pueden significar estos versos mortuorios escritos por un sujeto identificado como C.:

“LA MUERTE

--¿Quieres Morir?-- A un anjel que nacía
La muerte preguntó;
I el anjel que ya ufano sonreía
-¡Que nó!-- le contestó.
--¿Quieres morir?-- al jóven mas penoso
La muerte preguntó;
I el jóven, con acento pavoroso,
--¡Que nó!-- le contestó.
--¿Quieres morir?-- A un infeliz anciano
La muerte preguntó;
I estando de la tumba tan carcana,
-¡Que nó!-- le contestó.
-- No hai ninguno en el mundo que me quiera,
La muerte murmuró:
¡no saben, los ingratos, a que esfera
Puedo llevarlos yó!”²²⁴.

La esfera ignota que ofrece como promesa la muerte ante el despecho del hombre de todas sus edades es la seña cabal de ese conocimiento al cual podían acceder los sujetos mediante esta *práctica fronteriza* que se ha estudiado.

¿Eran pues religiosos, científicos, moralistas o simplemente políticos los espiritistas?

²²³ Camille Flammarion, “Los héroes del trabajo”, *Ecos del Taller*, año 1, no. 17, Valparaíso, sábado 15 de octubre de 1877, s/n.

²²⁴ C., “La Muerte”, *Ecos del Taller*, año 1, no. 20, Valparaíso, sábado 5 de noviembre de 1877, s/n. Los subrayados son míos.

Las fuentes mismas nos advierten mediante su propia resistencia ante el peligro de subsumirlas en cualquiera de estas *racionalidades* de manera indiscriminada. Respondían los espiritistas en 1902: “Nosotros somos libres para discutir, porque no pertenecemos a ningún Culto, ni somos sostenidos por ningún Culto. No sucede lo mismo con el sacerdote, que está obligado á creer todo cuanto le enseña su religión, *todo sin excepción*”²²⁵. No hacían sino eco de lo que ya habían señalado hacia 1887 en la precozmente desaparecida *Revista Espiritista*:

“Los que creen ver en el espiritismo un complejo sistema de relijion se equivocan profundamente. El espiritismo no es ni una relijion, ni un sistema de filosofia, de ciencia o de moral; no es en su esencia mas que un medio de comunicaciones entre los seres intelijentes que dejaron la tierra y los que aun moran en ella, arrastrando las cadenas de la carne. Pero, atrevido será el que afirme que por ser tal su esencia, el espiritismo no es digno de atención!

Está intimamente ligado con nuestra vida terrestre y, por consiguiente, con todo lo que se refiere a nuestro bienestar y felicidad. Bajo este punto de vista, el espiritismo está relacionado con la relijion, la filosofia y la moral, y les comunica un rumbo mas espiritual, y, por tanto, mas seguro”²²⁶.

Y ante la pregunta por la necesidad de la religión en la sociedad, los espiritistas teósofos de *Reflejo Astral* resolvían por responder afirmativamente:

“¿Es necesaria la Relicion [sic]? Muchos se hacen esta pregunta en el fondo de su corazon i una voz interior que nace de su alma le responde sí [...] La relijion no debe ser cimentada en apariencias engañosas, sino en sentimientos nacidos del alma, que escuchado sabe dar rumbo fijo por la senda del deber i la justicia, debe ser esa voz íntima que nace del corazon i es ahí donde existe construido el verdadero templo, el santuario mas puro para adorar al Eterno”²²⁷.

Tan diverso como sus participantes, el espiritismo se abre paso en Chile como un tablero de direccionalidades que puede ser inscrito en la gran parábola de Borges.

²²⁵ C. F., “El espiritismo y los jesuitas”, *¿A dónde vamos?*, año 1, no. 2, Santiago, 1 de diciembre de 1902.

²²⁶ Los Editores, s/t, *La Revista Espiritista*, año 1, no. 2, Santiago, abril de 1887, p. 18.

²²⁷ S/A, “Relijion”, *Reflejo Astral. Revista Espiritualista*, año 1, no. 5, Santiago, 27 de octubre de 1901, pp. 77 – 78.

Respondiendo sí y no, a veces y quizás, depende de quién o para quién; los espiritismos, en plural, convivieron en Chile como el agua de un caudal que irriga senderos. Senderos que convergen y se bifurcan.

¿Cómo fue posible entonces que una práctica vivificara direccionalidades tan diversas e incluso dispares?

Considero que ello responde a que el espiritismo, en tanto función o mecanismo, sirve de antemano precisa para replantearse la pregunta incombustible sobre las limitaciones y posibilidades del ejercicio mismo de definir *lo religioso*. A la escucha de las voces espíritas, abordaré panorámicamente este aspecto en el capítulo final.

Capítulo tercero.

Re-visitar *lo religioso*.

3.1. Sistemas de creencias: ¿sustitución o *catalización*?

En las conclusiones de su *Voces de Ultratumba*, Manuel Vicuña señala: “El espiritismo es producto y causa de la secularización; se nutre de ésta como la alimenta [...] a la vez que contribuye a la secularización de la conciencia, rescata aspectos propios de la religión positiva, como la creencia en Dios o en la inmortalidad del alma”²²⁸. Si rastreamos tanto el curso de la argumentación de Vicuña, como aquella panorámica que ha buscado ofrecerse a través de este texto, podría pensarse que, en cierto punto, ambos trayectos conducen a una dirección común. ¿Cómo justificar, por ende, un estudio que casi ni ha discutido las conclusiones finales de una obra que le antecede en el tiempo?

Parece sin duda sospechoso que a lo largo de este trabajo casi ni se haya hecho alusión a un punto clave de la discusión de la sociología de la religión contemporánea: la teoría o las teorías de la secularización. Ello se produjo, no obstante, como una omisión estratégica. Me interesa revisitar la pregunta por *lo religioso* a la luz de los aspectos que vinculan a la secularización y al espiritismo en las coordenadas que me he propuesto estudiar. Para esto, es menester revisar, en primer término, algunos elementos principales de la teoría de la secularización en su formulación más clásica, para así luego avanzar hacia una crítica de la matriz conceptual en uso a fin de elucidar algunas de las consecuencias que se desprenden de esto en el ámbito del estudio del *hecho religioso*.

Una formulación inicial acude desde uno de los teóricos más controvertidos respecto del desarrollo de las propuestas secularizadoras contemporáneas: Peter Berger. El autor señalará en 1967 lo siguiente:

“Entendemos por secularización el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura. Cuando hablamos de sociedad y de instituciones en la historia occidental moderna, claro está, la secularización se manifiesta en la evacuación por las iglesias cristianas de ámbitos que antes se hallaban bajo su control o influencia, como en la separación de la iglesia del Estado, la expropiación de tierras de la iglesia o la emancipación de la educación de la autoridad eclesiástica. Pero cuando hablamos de cultura y símbolos, afirmamos implícitamente que la secularización es más que un proceso

²²⁸ VICUÑA, Manuel, *op.cit.*, p. 188.

socioestructural. Afecta a la totalidad de la vida cultural y de la ideación, y se la puede observar en la disminución de contenidos religiosos en las artes, la filosofía y la literatura, y –lo más importante de todo– en el surgimiento de la ciencia como perspectiva autónoma y totalmente secular del mundo”²²⁹.

Tras una mirada netamente panorámica a la historia de Chile, puede entenderse en ejemplos como la llamada separación entre Estado e Iglesia del año 1925, un avance de esta tendencia señalada por Berger. Sin embargo, tras extender el análisis a otro tipo de dominios, resulta cada vez más factible hablar que el aspecto de la separación jurídica entre estas dos fuerzas no redundaría necesariamente en aquello que Berger ha denominado como cambios en la “vida cultural y la ideación”. Aún más, la exposición precedente sobre la evolución del espiritismo en Chile ha constatado, según creo, que la consagración de la ciencia como perspectiva “autónoma y totalmente secular del mundo” no ha presentado una discontinuidad profunda, por cuanto los espiritistas siguen otorgándole a la práctica una connotación que es dual y que, antes de referirse a esta separación de esferas que proponía la secularización clásica, habla de un gran sistema de sentido que mantiene de manera coordinada a ciencia y a religión. Como ha señalado en torno a esto Cristian Parker, se “suponía que la religión pasaría a tener una importancia cada vez menor en el seno de la vida social, siendo sustituida por valores y normas enteramente seculares sin referencia alguna a realidades sobrenaturales”²³⁰.

Y es que aun cuando Vicuña reconozca que el caso del espiritismo presenta todos los matices paradójales que se vislumbran mediante el análisis del ascenso de la modernidad en Chile, existen tendencias que creo que no se condicen con lo que inicialmente programaban los proyectos de la teoría de la secularización, aspecto que convergería, finalmente, en la futilidad de seguir empleando de manera extensiva la teoría para el caso nacional. Esto se debería principalmente a que el núcleo fuerte de la idea de secularización vendría dado por su capacidad de trastocar los sistemas de representaciones del mundo bajo el matiz de la tesis weberiana del desencanto²³¹. Así, lejos de responder a un proceso de distanciamiento jurídico entre instituciones “administradoras de sentido”, la base central de la teoría de la secularización apuntaría al desplazamiento en la configuración misma del sentido a través de la tónica de la

²²⁹ BERGER, Peter, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1969 [1967], p. 134.

²³⁰ PARKER, Cristián, *op.cit.*, pp. 97 – 98.

²³¹ *Ibid.*, p. 113.

racionalización progresiva del mundo y la vida social toda surgida desde el desencanto²³². Se trataba de entrar en una época en que se produjese el “eclipse de lo sagrado”²³³ que anunciaba Sabino Acquaviva y que fomentara el proceso de marginalización progresiva de la racionalidad religiosa desde la esfera pública²³⁴.

La secularización, como hija pródiga de los procesos de modernización, vendría asimismo signada bajo el influjo de una sociedad compartimentada, en la cual todas las esferas y *campos*, viéndolo junto a Bourdieu, estuviesen nítidamente separados; no habría intersecciones entre política, economía, religión o artes, puesto que la sociedad moderna se orientaría hacia la consecución instrumental de fines que Weber habría impulsado como ya se ha visto. En consecuencia, la sociedad definiría algo semejante a un centro de gravedad en el cual convergerían satisfactoriamente aquellos elementos que, rigiéndose por el principio de racionalidad instrumental intramundana, permitiesen declarar como *excéntricas* a aquellas expresiones que delegaran las respuestas del mundo en soluciones trascendentales, espirituales o escatológicas. Sin embargo, el concepto de *intramundinidad* resulta, estimo, por lo menos engañoso.

Si se sigue el decurso natural propuesto por las huellas de la secularización, la racionalidad instrumental dominante debería terminar por confinar al dominio de lo privado a todas aquellas expresiones religiosas, por cuanto serían manifestaciones cada vez más *excéntricas* (siempre en un sentido puramente etimológico). Esta marginación resultaría así en la extinción paulatina de las racionalidades religiosas en el tejido social. Empero, el aspecto conflictivo de esta idea, es que se ha tendido a cotejar a las expresiones religiosas sólo a través de la herencia teórica binaria que contemplaba en absoluta oposición al mundo secular del mundo espiritual. Prueba de ello puede hallarse en *On Secularization: Towards a Revisited General Theory* de David Martin, autor considerable como uno de los puntales fundamentales de las primeras enunciaciones de la teoría de la secularización. Reconoce Martin: “But there was another major shift: the churches themselves emerged as players on the social stage. Privatization ought to mean the disappearance of the churches from debate, but precisely the opposite happened. As churches gave up their links with the old structures of power, they emerged as social actors,

²³² *Ibid.*, p. 116.

²³³ Al respecto, véase lo señalado por Sabino Acquaviva recogido en FILORAMO, Giovanni (Ed.), *Diccionario Akal de las Religiones*, Ed. Akal, Madrid, 2001, p. 519.

²³⁴ Cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle, “Sécularisation et modernité religieuse”, *Esprit*, no. 106, octubre de 1985, pp. 50 – 62. “El poner en tela de juicio la tutela de las religiones sobre la sociedad, lo cual desemboca en la desaparición o en la marginalización de las estructuras de autoridad de la religión, es decir, de las iglesias”.

taking up various causes and even being listened to”²³⁵. Un antecedente de este desentendimiento puede rastrearse a través de la elección del caso del catolicismo y sus relaciones con el ámbito entre lo privado y lo público como ejemplo de estudio, perspectiva que ha sido acometido por Sol Serrano en sus estudios sobre la “privatización del culto” en Chile y la declinación de la influencia de la estructura de las monarquía española en el país: “el adjetivo [privado] puede asociarse al catolicismo con el derrumbe de dichas monarquías a fines del siglo XVIII y en el XIX, cuando la soberanía de los estados (monárquicos o republicanos) ya no se funda en un principio religioso, sino en la voluntad de los ciudadanos”²³⁶.

Resulta curioso como esta opinión historiográfica, de la cual también parece participar en parte Vicuña, opone el espacio de la ciudadanía al de la intervención religiosa de modo que se facultase la replicación de esta divergencia binaria entre una órbita pública y otra privada, en la cual se inscribirían las expresiones religiosas –aun cuando la opción de Serrano haya subsumido la amplitud del fenómeno religioso sólo al caso del catolicismo, una vertiente específica pero no global del cristianismo– en miras a esperar su extinción en este espacio. Dicho en otras palabras, la historiografía ha pensado a la religión como una manifestación inusitada *en* el mundo; como un sistema de creencias abocado preferentemente a una búsqueda de la trascendencia que traza rectas que casi nunca intersectan el entramado social. Creo haber expuesto anatomías de espiritismos –en plural– que difícilmente pueden entenderse escindidas de su relación con el medio social en el cual se inscribieron. Aún más, ellas fueron perfectamente conscientes de las estrategias y del carácter público que envolvían su práctica asumiéndola como una modalidad de disputa de hegemonía abierta y reflexiva orientada hacia el cambio social (*i. e.*, uso de revistas de difusión amplia, conferencias en espacios abiertos, prácticas educativas, participación en debates, etc.).

La atingencia de este argumento puede vincularse al desarrollo histórico que las teorías de la secularización han experimentado. Si ya se ha mostrado que David Martin se sorprendía ante la vigencia social de las opciones cristianas, Berger también dará cuenta de un cambio respecto a sus posturas iniciales: “With varying degrees of commitment to them, Berger has offered the following as reasons to revise his confidence in the secularization thesis: (a) the growth of conservative and evangelical churches in the United States; (b) the decline of liberal

²³⁵ MARTIN, David, *On secularization. Towards a revisited general theory*, Ashgate Publishing Company, Reino Unido, 2005 pp. 23 – 24.

²³⁶ SERRANO, Sol, “La privatización del culto y la piedad católicas”, en: GAZMURI, Cristian, *Historia de la vida privada en Chile* (v. 2), Ed. Taurus, Santiago de Chile, 2006, p.139.

churches; (c) the persistence of interest in religion (if not church-going) in other Western societies; and (d) the vitality of religion in other parts of the world”²³⁷. Así, los baches en la formulación inicial parecen haber sido tantos que el mismo Peter Berger debió verse en la compleja situación de tener que introducir un concepto como el de *deseccularización* para explicar los puntos imprecisos de una teoría que iba siendo asediada fuertemente por la evidencia empírica y sobre la cual preferirá retractarse fehacientemente. Berger reconoce enfáticamente: “My point is that the assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions to which I will come presently, is as furiously religious as it ever was, and in some place more so than ever. This means that a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled ‘secularization theory’ is essentially mistaken”²³⁸.

¿Cómo considerar entonces los escenarios de los espiritismos chilenos en virtud de estas transformaciones fallidas o de estas escuelas teóricas que han comenzado a replegarse sobre sí mismas durante los últimos años?²³⁹

La pregunta retoma la formulación inicial que se ha ofrecido como problema de investigación de este texto. Se trata de volver a preguntarse si es que el espiritismo tramó en Chile un proceso de sustitución de la administración del sentido en los fieles (es decir, que siguiendo el compás del tinte secularizador, contribuyó al asedio de las religiones tradicionales provocando la apertura de un flujo de sujetos que pasó desde *lo religioso a lo secular*) o de si llevó a cabo un proceso distinto que no respondería ya al *espíritu* de la secularización cuya crítica se ha reseñado.

Mi respuesta es no. El espiritismo, según responde a la evidencia empírica que he reproducido en este documento, no jugó en Chile un rol de agente de la secularización en sentido estricto. Aun cuando fueron implacables en condenar el dogma de la infalibilidad papal o en poner en tela de juicio el lugar de la Iglesia Católica en el ámbito de la educación, los espiritistas vieron en la defensa del librepensamiento y la instrucción del raciocinio los puntos más álgidos que los terminaron por enfrentar con algunos actores del catolicismo

²³⁷ BRUCE, Steve, “Peter Berger and Secularization”, en: WOODHEAD, Linda (Ed.), *Peter Berger and the study of religion*, Routledge, Londres, 2001, p. 89.

²³⁸ BERGER, Peter (Ed.), *The Deseccularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans Publishing Company, Estados Unidos, 1999, p. 2. Los subrayados son míos.

²³⁹ Una interesante perspectiva que modera los taxativos juicios de Berger sobre su antigua teoría puede hallarse en KARPOV, Vyacheslav, “Deseccularization. A framework”, *Journal of Church and State*, no. 52, 2010, pp. 237 – 238. “Yet, deseccularization and secularization studies are not mutually exclusive. Rather, they tell mutually complementary stories of the complex relationships between religion and society; that is, to the extent that both theories are understood as scientific accounts rather than conflicting normatively prescriptive models of modern society”.

ultramontano chileno. Antes que la fulminante negación de las enseñanzas del maestro Jesús o que el descreimiento relativo a la autoridad de la letra de las Escrituras, los espiritistas tendieron a pugnar principalmente por un encuentro que debía resolverse, como he dicho, con la apertura de la institucionalidad católica a aspectos como los recientemente mentados. No fue tras la huella del sistema teológico del catolicismo –ni mucho menos del cristianismo que, en tanto vertiente *espiritualista*, cimentó como criterio de autoridad una masa ingente de artículos pensados por los espiritistas como defensas de la práctica– que los espiritistas reaccionaron negativamente. El mismo Vicuña se ha encargado de recoger el hecho de que muchos espiritistas se negaron a dejar de considerarse a sí mismos cristianos –católicos inclusive– que no concibieron la mediumnidad, la tiptología o la creencia en mesas parlantes, como elementos que contraviniesen un justo y honesto reconocimiento de su cristiandad²⁴⁰.

He dado cita ya a varios ejemplos que demuestran una voluntad dialogante desde la orilla espiritista para con los representantes del catolicismo. Los intentos de conciliación tratan, antes que de derrumbar los cimientos del sistema teológico católico, de lograr un reconocimiento que decante en la incorporación de las creencias espiritistas como una adenda armónica y consistente de la experiencia cristiana y, en caso de proceder, católica. Una columna firmada por un sujeto bajo el nombre de Mont-Calm y aparecida en *El Mercurio* en el año 1905, alienta la pregunta sobre la compatibilidad de sistemas de creencias: “Preguntémonos si es llegada la hora de afiliarnos en esa legión de hombres de buena fé que estudia con ahinco el «más allá» y procura en bien de la verdad y de la humanidad, iluminar el misterio de la existencia humana y sus relaciones con el azul”²⁴¹.

La frecuencia con la que algunos espiritistas reconocieron este deseo se puede traducir incluso en las comunicaciones mediúmnicas que alcanzaron. Muestra de ello la otorga un artículo de *The Harbinger of Light* traducido y reproducido por la *Revista de Estudios Psíquicos* en 1907, en donde se narra un episodio en el cual el mismísimo Papa León XIII se habría materializado para opinar sobre los fenómenos espiritas y su relación con la Iglesia:

“El 18 de Enero último el espíritu del Papa Leon XIII, habiéndose comunicado en una sesion verificada en Melbourne, había dicho,

²⁴⁰ VICUÑA, Manuel, *op.cit.*, p. 88.

²⁴¹ Mont-Calm, “Charla Espiritista”, *El Mercurio*, 22 de marzo de 1905. Stefan Rinke señala que Mont-Calm era el pseudónimo de Carlos Varas, quien incluso hasta la década de los 20 será columnista en la revista *Zig Zag*. Cf. RINKE, Stefan, *Cultura de masas: reforma y nacionalismo en Chile 1910 – 1931*, Ed. DIBAM, Santiago, 2002, p. 36.

entre otras cosas interesantes, lo siguiente: La Iglesia católica está invadida por el espiritismo i la aceptación que muy pronto va ella a hacer de sus doctrinas, será un medio excelente para esta venerable institución de mantenerse aun en pie. Los jesuitas son sabios, pues se dan cuenta de que el espiritismo gana terreno en el espíritu público i de que la expansión de sus creencias amenaza minar los fundamentos de la Iglesia, privándola de su poder e influencia. Por lo cual han decidido en interés de la Iglesia, aceptar el espiritismo hasta cierto punto, incluyendo en él todo lo que sale del Vaticano”²⁴².

El artículo continúa señalando que doce días más tarde, uno de los sujetos implicados en esta sesión espiritista, un sacerdote jesuita presentado como el “Padre G. Franco, S. J.”, daría cuenta de estos acontecimientos en *Civiltà Catholica*, importante órgano de difusión internacional del pensamiento católico: “el Padre Franco, hace constar desde luego que la Iglesia cree en los fenómenos espiritistas, pero que sólo condena sus prácticas, como contrarias a la enseñanza de la Biblia. Nadie, a menos de estar loco, dice, puede rechazar el testimonio de hombres tales como William Crookes i Lombroso, cuyos trabajos establecen incontestablemente la realidad de lo que se llama *materializaciones*”²⁴³. El texto remata, no obstante, demostrando que la autora veía con los ojos de una estratégica agresividad este reconocimiento de la compatibilidad entre espiritismo y catolicismo. Apunta Bouét: “¡Qué diferente es este lenguaje del que tenían los escritores católicos no hace aun una docena de años! Sí, es evidente que la Iglesia se encamina suavemente, dulcemente, hacia el espiritismo, comprendiendo perfectamente que éste es su más terrible adversario, i que es tiempo de adherirse a él, so pena de ser supeditada i reemplazada por él”²⁴⁴.

Indudablemente, y como se ha tratado de poner en evidencia, el espiritismo respondió a intereses e intencionalidades específicas; discordantes y divergentes, complementarias y conciliadoras, trascendentalistas e inmanentistas, religiosas y científicas. Como tal, algunas de estas intencionalidades planearon el abordaje sustitutivo de la hegemonía católica, aunque sin un gran respaldo al menos para el caso de Chile. En ese aspecto, como recogeré en breve, fue

²⁴² Hortensia Bouét, “El espiritismo invadiendo el catolicismo”, *Revista de Estudios Psíquicos*, año 6, no. 51, Valparaíso, octubre de 1907, p. 436.

²⁴³ *Idem*.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 437. Me parece preciso señalar que aun cuando la escritora se aparta por usar sin mediar tintas la palabra *reemplazar*, se trataría de una “sustitución” integrativa; es decir, de conjunción entre sistemas antes que de expurgación de uno en detrimento de otro.

esencial la continuidad de una base espiritualista mayoritariamente compartida en el país, que transitó sin tanto perjuicio a través del proceso de separación jurídica entre la Iglesia y el Estado.

¿Qué tipo de práctica es entonces el espiritismo?

En concordancia con su evolución histórica en Chile y con la ambigüedad del circuito de creencias con el cual tramó sus límites, me inclino por postular que el espiritismo a) operó como una práctica de naturaleza parareligiosa y b) formó parte de un proceso de *catalización* de sistemas de creencias, antes que de sustitución de éstas. La razón de plantear al espiritismo como una práctica parareligiosa irroga la necesidad de un giro desde su metodología de estudio que redundo, principalmente, en no atribuirle etiquetas anquilosantes a aquello que es desmentido por los informantes a través de las fuentes. En ese sentido, se ve dificultada la posibilidad de hablar del espiritismo como una práctica religiosa a secas, por cuanto muchos de los mismos adeptos se vieron en la necesidad de sostener detenidamente su inconformidad con esta ponderación. Me parece que no se trata de un gesto inocente, ya que a través de esta constatación se distanciaban de aquellos otros espiritistas que, fundamentalmente imbuidos en las vinculaciones del espiritismo con la teosofía, quisieron salvaguardar el vínculo de continuidad entre la experiencia espiritista y la experiencia religiosa. Por tanto, la revisión del carácter que *adoptó* el espiritismo no puede sino resolverse a través del análisis de formas diversas de una experiencia que debe resistirse a ser apellidada automática como *religiosa*²⁴⁵.

Una entrada que me parece convincente para trabajar el tema de una práctica parareligiosa la ofrecerá Ann Taves en *Religious Experience Reconsidered*, valioso texto en el cual la autora lleva a cabo una nutrida y erudita revisión de los aspectos en los que la historiografía de las religiones contemporánea y contemporánea ha visitado el tópico de la experiencia. En su obra, Taves se hace cargo en cierto modo de una tradición intelectual heredada de William James a través de la prefiguración de una teoría que marcará un contrapunto respecto de las teorías esencialistas que, encabezadas por figuras como Rudolf Otto, se preocuparán de establecer la experiencia religiosa como una experiencia *sui generis*. Ante eso, el quiebre de

²⁴⁵ Una revisión lúcida sobre este aspecto puede hallarse en TAVES, Ann, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and other Special Things*, Princeton University Press, Estados Unidos, 2009, p. 14. “If instead we situate the processes whereby people characterize things as religious, mystical, magical, and so forth within larger processes of meaning making and valuation (singularization), we are better able to analyze the contestations over meaning and value of particular things and the way that those things are incorporated into and perpetuated by larger socio-cultural formations, such as religious traditions and spiritual disciplines”.

James emerge como una respuesta a categorías como *lo numinoso* al decir que “might not be any specifically religious objects or essentially religious acts. He [William James] viewed religious emotions as composites that could be broken down into an ordinary feeling and an associated religious concept”²⁴⁶. Una tendencia semejante será constatada por William Paden, quien opinará taxativamente que: “The sacred is simply what is *deemed* sacred by any group”²⁴⁷.

Sucintamente, lo que Ann Taves sugiere es considerar que la definición de *lo religioso* puede apelar a un enfoque *sui generis* –defendido por los seguidores de Rudolf Otto– o bien a una perspectiva dada por la adscripción [*ascriptive focus*]. El punto de divergencia de estas dos formas de cotejar *lo religioso* descansa principalmente en la preminencia de los puntos de investigación que son capaces de leer adecuadamente la tensión entre el *investigador* y lo *investigado* –es decir, se trata de una reelaboración del clásico debate ETIC-EMIC–, y en la cual el estudioso que se guíe por un enfoque de adscripción contemple los siguientes puntos cruciales, a saber: a) la experiencia religiosa es una experiencia que existe sólo debido a un proceso de mediación que implica una valoración [*deemed*] de una experiencia que es siempre ponderada humanamente, b) no existe permanencia en lo que se entiende por *religioso*, ya que esto varía a partir de las connotaciones de las comunidades de practicantes y perduran como tales sólo mientras son reconocidas en esa lógica, c) la experiencia religiosa es comparable con otros *tipos* de experiencias de la vida social puesto que no existe algo que la sustraiga de éste, d) las experiencias religiosas nunca están subsumidas en una instancia hermética en relación a la cultura²⁴⁸.

De este modo, Ann Taves ha querido llamar la atención sobre la distinción de *la religión*, *lo religioso* y aquellas *experiencias que son ponderadas como religiosas* [*experiences deemed religious*], con la intención de sostener, extrapolarlo a muy grandes rasgos, que la construcción de la racionalidad religiosa se funda a partir de la base de la preexistencia de sistemas de creencias inscritos en la sociedad en la cual se desenvuelve una práctica –conducente a un tipo específico de experiencia– que no determina pero sí configura un espectro de valoraciones sociales en las que lo religioso va dado en virtud de resolver aspectos configurados por la cultura misma. En este sentido, Taves menciona que la entrada para la consideración de lo religioso debe, necesariamente, remitirse a que se trata de tipologías ejecutadas por contextos específicos en

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 16.

²⁴⁷ PADEN, William, “Before ‘the sacred’ became theological: Durkheim and Reductionism”, en IDINOPULOS, T. A & YONAN, E. A., *Religion and reductionism: essays on Eliade, Segal, and the challenge of the social sciences for the study of religion*, Brill, Leiden, 1994, p. 202.

²⁴⁸ TAVES, Ann, *op.cit.*, p. 18.

los que la religión se incorpora a modo de entramado complejo y compuesto de experiencias que son valoradas como especiales, *a la luz* de otras que experimentan los sujetos y comunidades en el resto de las dimensiones del mundo de la vida²⁴⁹.

Considerar al espiritismo como práctica parareligiosa abre un horizonte innovador. Ello implica darle una connotación que lo entiende como una pauta de códigos y comportamientos que configuran e invitan a un determinado tipo de experiencia sin determinarla del todo. Explicando así por qué éste se desarrolló en múltiples comunidades de sujetos de distintas fisonomías, obteniendo siempre resultados novedosos; ya fueran éstos connotaciones religiosas, científicas, morales o incluso políticas. En ese sentido, es parareligioso por cuanto contiene en sí las *avenidas de sentido* –la metáfora es de Barthes– que llevan inscritas la *potencialidad* de *lo religioso* y no la determinación ontológica de un *ser religioso*. En consecuencia, la connotación religiosa del espiritismo corresponde a una activación específica de éste dada en un contexto determinado y a través de la ejecución de sujetos e intereses determinados. Ineludiblemente resultó religioso para los espiritistas que vieron en él la clave de una comunicación con el fundamento soteriológico de su existencia; pero, de modo paralelo, resultó científico para individuos como Zöllner y Crookes o político para los espiritistas catalanes que vieron en las enseñanzas kardesianas las pistas para pulverizar y reconstruir la sociedad. A tal punto pudo ser llevada la apertura de expectativas del espiritismo, que es dable incluso decir que mientras operaba como analgésico para el flagelo de la pérdida de seres queridos, servía también como herramienta lúdica, medio de entretenimiento e incluso moda de descubrimiento personal. Ello explicaría, por ejemplo, por qué hacia el final del primer cuarto del siglo XX profundizó, como se ha dicho en el segundo capítulo, una trayectoria hacia el mundo de la teosofía y el hermetismo que se fortaleció progresivamente.

Vale decir, por último, que entonces me inclino por pensar que el espiritismo no operó precisamente como mecanismo de sustitución de formas de construcción y administración de sentido, sino que más bien hizo las veces de un *catalizador* que se inoculó dentro de comunidades diversas y sujetos con distintas pretensiones, en orden a fortalecerlas y dotarlas de una práctica que reforzara un discurso a través de bondades como la apertura, el librepensamiento, la facultad de experimentación y la insoslayable capacidad probatoria. Para aquel sujeto que vio las huellas de la declinación del catolicismo o el cristianismo al cual había adscrito, surgió como una base efectiva para probar elementos trascendentales como la

²⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, pp. 24 y 163 – 165.

perduración del alma a fin de apuntalar su fe; para aquel que, por su lado, pugnó por concatenar un asedio contra la institucionalidad religiosa de la época, otorgó las luces precisas para acometerla a través de una práctica que no se definía como culto, no reconocía autoridades dogmáticas y prescribía el librepensamiento y el análisis crítico de la naturaleza; para aquel que decidió desmarcarse de la amplia predominancia del fermento espiritualista del entramado social, surgió como un modo de justificar la pertinencia de las ciencias naturales y las ciencias positivas como racionalidad precisa y convincente de la globalidad de los acaecimientos del mundo fenoménico. En todos estos casos, el espiritismo operó como un *catalizador* de fuerzas y como una infranqueable arma en el campo de los enfrentamientos culturales.

3.2. Los límites del sentido, el sentido de los límites. Tradición y modernidad

Recurrentemente situados en los confines de las racionalidades que he reseñado, el espiritismo y los espiritistas lograron enhebrar una retórica eficaz que los apartó, en la práctica y en la letra, de ser encapsulados en rótulos categoriales rígidos. ¿Cómo entonces ponderar una práctica dotada de una alta capacidad de mutación y variabilidad? Resulta preciso preguntarse, como último aspecto de esta exposición, por el valor de la noción de límite.

Se trabaja en torno a una noción de *límite* que es entendida como una categoría situada no sólo en función de sistemas de creencias, sino que también a partir de las comunidades de practicantes que los participan. Desde este punto de vista, las nociones de *mundo de la vida* o de comunidad de hablantes que ya se ha empleado, invitan a remitirse a algunos aspectos que pueden resultar interesantes desde la óptica del pensamiento del filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein.

En su *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Wittgenstein introdujo un problema que lo preocupará en la fase final de su vida con gran vehemencia y que, tras el paso de treinta años, resolverá de dos modos distintos²⁵⁰: el problema de los límites del lenguaje. Así, en los apogemas 5.6 y 5.62 (y aun el 5.63) del *Tractatus*, Wittgenstein señalará: “*los límites de mi lenguaje*

²⁵⁰ De ahí que los estudiosos del autor hayan postulado incluso la existencia de un Primer Wittgenstein – relacionado principalmente al *Tractatus*– y un Segundo Wittgenstein –vinculado esta vez a las póstumas *Investigaciones Filosóficas* (1951)–.

significan los límites de mi mundo”²⁵¹, para luego postular que: “el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo”²⁵². Circunscritos de este modo los límites de cada lenguaje específico (“mi lenguaje”) a la especificidad de cada mundo (“de mi mundo”), se establece una correspondencia que a Wittgenstein lo llevará a volver al problema en sus *Investigaciones Filosóficas*. Sin embargo, en el *Tractatus* parece haberse apartado por una especie de solución solipsista que confinaba la comunicación sólo a una participación en la que coincidiesen mundos y lenguajes –la tesis del microcosmos, deslizada en 5.63 puede invitar a una interpretación así también–. Será en su paso a las *Investigaciones Filosóficas* que Wittgenstein comenzará a preocuparse por la anatomía del lenguaje mediante un método distinto; huirá, en parte, de la consideración estrictamente formal que impulsó en su *Tractatus* –y que le ha valido, según autores como Gellner, la calificación de “poema a la soledad”²⁵³– y comenzará a preocuparse con especial ahínco por un lenguaje visto a la luz de sus efectos, es decir, a la luz de su pragmática.

Ahora bien, en las *Investigaciones*, el austríaco estudiará con detención las modalidades y usos del lenguaje corriente en situaciones ordinarias, su capacidad producir entendimiento y, singularmente, su potencialidad de construcción de sentido en contextos de comprensión difusa. De ahí que reflexionando sobre la naturaleza de los juegos se pregunte sagazmente en su parágrafo 71: “¿Es una fotografía difusa en absoluto una figura de una persona? Sí [...] ¿No es a menudo la [figura] difusa lo que necesitamos?”²⁵⁴. Esta pregunta extrapolada al lenguaje decanta en la necesidad que Wittgenstein ilumina de comprender con mayor detención los espacios de apertura e incluso ambigüedades existentes en las situaciones comunicativas y cómo a pesar de ellos pueden entablarse interacciones exitosas entre sujetos; dicho de otra forma, pautas de comprensibilidad. A partir de esta noción, en las *Investigaciones* se introducirá el concepto de *parentescos de familia* para desmarcarse de la concepción esencialista del lenguaje que había presentado en el *Tractatus* (bajo la cual debía existir correspondencia exacta entre palabra y concepto inequívocamente), a fin de temperar la idea y, de paso, poder entender una mayor amplitud de las dimensiones de un lenguaje que no sólo *declara* –en los términos del

²⁵¹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus*, 5.6. Cursivas en el original.

²⁵² *Ibid.*, 5.62.

²⁵³ CANTÓN DELGADO, Manuela, *op.cit.*, p. 179.

²⁵⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones*, §71.

Tractatus– sino que también, en función de las especificidades contextuales, puede dar órdenes, describir, relatar, inventar, actuar, adivinar, hacer chistes, suplicar, saludar, etc²⁵⁵.

En consecuencia, si los límites son ampliados a estas capacidades, se insinúa también la preocupación por la manera en que estas operaciones configuran los significados de *lo que se dice* no ya a través de un análisis preposicional a la usanza del *Tractatus*, sino más bien mediante las dimensiones del *uso* del lenguaje. Anota en las *Investigaciones* lo siguiente Wittgenstein: “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el significado de un nombre se explica a veces señalando a su portador”²⁵⁶. Es en este punto en donde el espiritismo se entrecruza con la hipótesis de las prácticas pararreliosas²⁵⁷.

La pararreliosidad de una práctica está determinada, según postulo, a partir de la coordinación que se puede recoger tanto de los aportes de Wittgenstein tanto como por la noción de experiencia religiosa que se ha reseñado a partir de lo expresado por Ann Taves. Ambos aspectos, inscritos en el *mundo de la vida* de Alfred Schütz, convergen finalmente en la formación de un sistema comprensivo que concibe a la noción de límite como un punto de suspensión en la ponderación de la práctica. Este límite, aspecto difuso de la fotografía que ha reseñado Wittgenstein y que a la luz de las fuentes espiritistas puede ser leído como la ambigüedad o la pluralidad de connotaciones con la que los propios contemporáneos evalúan a la práctica, otorga la posibilidad de variar la manera en que los propios sujetos, partícipes en comunidades de hablantes –o adeptos practicantes– específicas, cotejan en función de su propia circunstancia histórica una serie de lecturas inéditas de la práctica que desembocan, a la postre, en una multiplicidad de sentidos y en una diversidad de modos de apropiarse de ella²⁵⁸. Asimismo, en tanto tal, la evaluación del fenómeno entendido como pararrelioso dimana fundamentalmente de la fenomenología del *uso*, aspecto que se manifiesta siempre situado a

²⁵⁵ *Vid.*, WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones*, §23.

²⁵⁶ *Ibid.*, §43.

²⁵⁷ Mircea Eliade llegó a considerar como pararrelioso al espiritismo en uno de sus ensayos publicados en *La Búsqueda*, sin embargo, no logró llevar más adelante el estudio sobre las implicancias y la fisonomía de esta modalidad de experiencia o este tipo de práctica. Cf. ELIADE, Mircea, *La Búsqueda: Historia y sentido de las religiones*, Ed. Kairós, Barcelona, p. 64.

²⁵⁸ Juan Ignacio Castien Maestro ha leído la *Estética* de Lukács en una clave relativa a las ciencias de la religión, logrando manifestar aportes que conducen a reforzar las ideas de Wittgenstein anteriormente recogidas. Cf. CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, “Georg Lukács y la naturaleza del hecho religioso”, *Ilu. Revista de Ciencias de la Religión*, no. 13, 2008, p. 41. “Realidades tales como la devoción, los tabúes, el miedo a la contaminación o la ritualización de la actividad, tan ligados en muchas ocasiones a las creencias estrictamente religiosas, no son en sí mismos hechos religiosos y no basta con ellos para dictaminar la presencia del fenómeno religioso [...] de lo que se trata no es de que los miembros de una determinada sociedad posean explícitamente una determinada noción, sea ésta la de lo divino, lo sobrenatural o lo supraempírico, o sea también la de lo sagrado, sino de que cuando se analizan sus ideologías se puedan detectar tales nociones en el nivel *etic*”.

través de comunidades de hablantes que poseen como base común un modo determinado de *juego de lenguaje*. Hablo de una práctica parareligiosa por cuanto el desenvolvimiento de su praxis no tiene por qué necesariamente conducir a la producción de un sentido religioso en un modo unívoco, ya que del mismo modo en que se la considera parareligiosa, puede conducir, leída bajo retórica de un *juego de lenguaje* distinto, a una construcción de sentido que puede redundar en una modalidad paracientífica o parapolítica inclusive. La plasticidad del límite, en consecuencia, se nutre de dos elementos básicos, a saber: a) los *parentescos de familia* que esbozan una confluencia indirecta de varias formas de emplear el lenguaje y b) la variabilidad de *mundos de la vida* que emergen en consonancia con la composición de la comunidad de practicantes activos en una coordenada espaciotemporal específica.

La parareligiosidad de la práctica descansa en los límites del sentido. No obstante, se trata de una estrategia a la cual me gustaría invitar a interrogar a la luz del sentido de sus límites. ¿Por qué subsisten e incluso conviven paralelamente estrategias discursivas que operan tanto con la ambigüedad de los límites como a través de la delimitación estricta de ellos mismos? Leído en una clave más acotada: ¿Por qué el espiritismo al mismo tiempo que el catolicismo? ¿Por qué incluso la manifestación de ambos a través de sujetos que confesaban ambas dimensiones?

Estas preguntas pueden ser entendidas en virtud de dos de los ejes fundamentales de este capítulo, ellos son: las teorías de la secularización y el debate entre tradición y modernidad. En efecto, si las teorías sobre la secularización movilizaban su aparataje teórico para interrogarse por la continuidad de las formas de racionalidad religiosa en la vida social de las sociedades modernas —o sometidas a procesos de modernización—, la problemática en estudio tendría necesariamente que haber considerado aquellos mecanismos del fenómeno religioso que configurasen un repertorio de respuestas más solventes ante los desafíos de adaptación a la transformación de las estructuras sociales. Dicho en otras palabras, estimo que la pervivencia de este tipo de racionalidad tiene su antecedente en la capacidad que los sujetos tienen a la hora de reapropiar y reconfigurar una práctica, de modo que a partir de ésta se haga factible leer los avances de las coyunturas secularizadoras inclusive en favor de las mismas expresiones que pretendían ser desterradas de la esfera pública de la sociedad.

En este sentido, ante la arremetida de la conflictiva cuestión social que se diseminaba en la esfera del debate público y al alero de los procesos modernizadores que iban configurando el modelamiento de asuntos como la educación o la prefiguración del Estado

liberal del s. XX, el espiritismo planteó una oferta que admitía en su seno a practicantes que reuniesen una cantidad laxa de requerimientos mínimos para poder adoptarla, pero que, conforme éstos incursionasen con más profundidad en el estudio de la práctica, podía devenir una catalización de las motivaciones iniciales hasta constituir las como un sistema capaz incluso de dominar la vida cotidiana entera del sujeto o de una comunidad de ellos. Desde este punto de vista, el espiritismo presentó una noción de límite o frontera poco establecida que favoreció la incursión de distintos individuos en una práctica que no reclamaba compromisos tan demandantes y que podía adaptarse al adepto según sus necesidades²⁵⁹. De ahí que las referencias emanadas de comunicaciones entabladas en sesiones espiritistas versen desde profundas controversias morales hasta el matiz lúdico de espíritus que transportan objetos domésticos para el deleite de una concurrencia que estuvo fundamentalmente compuesta por círculos acomodados que vieron al espiritismo más que como una práctica renovadora, como un fenómeno pintoresco²⁶⁰. Sobre esta última modalidad, sólo puede llamarse la atención respecto de su escasa influencia en la globalidad del fenómeno.

Sin embargo, esta ductilidad de la práctica para leer y ser leída a la luz de distintas demandas de satisfacción de necesidades provenientes desde la componente social, puede ser empalmada con aquel proceso de elección racional que Rodney Stark ha propuesto estudiar en el ámbito de los sistemas de creencias y prácticas religiosas. En efecto, Stark ha postulado que la emergencia de un pluralismo activo –el cual, como se ha visto, formó parte de las preocupaciones preferenciales de los espiritistas– en conjunción a un escenario de competitividad de ofertas de sentido no sólo ha desterrado el fantasma secularizador de la desaparición de la efectividad de la racionalidad religiosa en las sociedades modernas, sino que, por el contrario, lo ha propulsado de un modo inusitado. Señalan Stark y Finke: “Some sociologists have suggested that the competition of an open religious economy will undermine all forms of religious commitment, but we have argued that this competition has facilitated religious mobilization [...] thus, a natural consequence of an open religious economy is a

²⁵⁹ Al respecto, Hervieu-Léger ha evaluado cómo la aparente necesidad de producir comunidades que se ha ubicado como fermento característico de los fenómenos religiosos fue resuelto por una solución innovadora dada por la “porosidad” del concepto de comunidad. A la vez, recuérdese la gran resistencia que los espiritistas pusieron a todo intento de imposición de sentidos o creencias. “El segundo rasgo de las comunidades emocionales es la relativa porosidad de sus fronteras: así como se entra fácilmente, se sale también con facilidad, en cuanto el lazo afectivo con la comunidad, con sus ideales y con su líder se debilita”, cf. HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Sécularisation*, p. 58.

²⁶⁰ Pinopi, “Señor Dr. K. H. Redactor de El Reflejo Astral”, *Reflejo Astral. Revista Espiritualista*, año 1, no. 5, Santiago, 27 de octubre de 1901, pp. 74 – 75.

religious pluralism that forces each religious body to appeal successfully to some segment of the religious market, or to slide into oblivion”²⁶¹.

En razón de esto, el espiritismo apareció, a todas luces, como una expresión que atentó contra las clausuras y las construcciones de sentido monopólicas. Su espectacular permeabilidad con un complejo entramado de competencias afines, con las cuales tenía *parentescos de familia*, lo llevó a dialogar eficazmente con el hipnotismo, el magnetismo, la glosolalia –que caracterizará *a posteriori* a los pentecostalismos– y otras diversas técnicas que, principalmente en su etapa más filocientificista, poblaron abundantemente las páginas de las revistas espiritistas. Por tanto, se entiende bajo esta tónica que la apertura de fronteras del espiritismo pueda comprenderse como una estrategia de competitividad social que operó de manera muy semejante a lo que ha propuesto Carl Bankston: “Knowledge, beliefs, and attitudes can be considered cognitive goods [...] the answer to the objection that belief is not a product like soap or refrigerators, then, is that it is indeed a different kind of product. But that does not exclude it from an economic interpretation. The forces of demand and supply affect religion as much as refrigerators”²⁶².

El sentido del límite abrió entonces un horizonte dual, a saber: a) al ser una oferta de construcción de sentido de simple incorporación, permitió un acercamiento eficiente a una cantidad importante de sujetos que, sin tener que renunciar a otros bienes simbólicos (como la filiación al cristianismo, por ejemplo), pudieron incursionar en la práctica y b) una apertura de catalización dinámica que le permitió encontrar una amplia gama de bienes simbólicos adyacentes en el cuerpo cultural de la época y que facilitaron que cada adepto, cada comunidad de practicantes o cada organización espiritista adecuara de manera eficiente la práctica en pos de satisfacciones específicas y contingentes. En consecuencia, el espiritismo se remodeló a sí mismo cada vez que pudo, enhebrando, de paso, una simbiosis ineludible con el mundo de los vivos y sus necesidades. En otras palabras, a través de la retórica de los muertos, las tensiones, los anhelos y las incertidumbres de los vivos hallaron un nuevo brío mediante el cual

²⁶¹ STARK, Rodney y FINKE, Roger, “Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906”, *American Sociological Review*, vo. 53, no. 1, 1988, p. 47. Es interesante cotejar este trabajo sin olvidar el contexto al cual se alude. En efecto, 1906 parece dar cuenta de que el proceso de diversificación y competitividad de bienes simbólicos en el ámbito de la religión, se comenzaba a manifestar paralelamente en sociedades con estructuras tan disímiles como la estadounidense y la chilena.

²⁶² BANKSTON III, Carl L., “Rationality, Choice and Religious Economy: The problem of Belief”, *Review of Religious Research*, vol. 42, no. 4, 2002, p. 322.

expresarse con miras a la gestación de un cambio o al aplacamiento de una ruptura. La muerte habitó la vida con fuerza irrefrenable a través del espiritismo.

La vinculación de todo este proceso es apreciado de manera consistente por Danièle Hervieu-Léger al momento en que reconoce que:

“Ahí reside la paradoja de la modernidad, la concentración que se percibe entre el proceso de secularización y la renovación contemporánea de los intereses religiosos. La modernidad ha abolido la religión (en cuanto sistema de significaciones y motor de los esfuerzos humanos), pero crea al mismo tiempo la oportunidad de una utopía que en su misma estructura es afín a una problemática religiosa de la plenitud y la salvación. Es también la modernidad la que alimenta la idea de un realizarse ilimitado del individuo, de un desarrollo universal de la consciencia, de la satisfacción de todas las necesidades que limitan este desarrollo individual”²⁶³.

Fue la fisonomía de las necesidades contingentes entonces la que generó la variabilidad de las connotaciones que se le atribuyeron al espiritismo en función de los distintos *juegos de lenguaje* que lo participaron mediante la encarnación de sus disímiles sujetos.

Es esta compleja facultad de coordinación entre *juegos de lenguajes* la que proyecta la respuesta en torno al problema relativo a la modalidad en la que el espiritismo se intersectó con el debate entre la tradición y la modernidad. En efecto, cotejando los antecedentes documentales y teóricos que he expuesto, me inclino por pensar que el espiritismo en Chile presentó una naturaleza que tendió a exponer los malestares de una cultura tradicional que no había que abolir, sino que, antes que todo, desperdiciar. Aun cuando se ha recalcado que la composición de los y las espiritistas chilenos es heterogénea y, si se me permite, inmensurable en su complejidad, se presentaron críticos que planeaban remover a totalidad los fundamentos de la cultura de la época, hubo un gran número de ellos que sólo deseaba la remoción de los escombros que las gestiones institucionales habían cernido sobre el mensaje cristiano o sobre las ideas espiritualistas. Para actuar sobre la sociedad, no obstante, los espiritistas no adoptaron la vía hermética que los pudo haber llevado a confinarse como santones depositarios de una tradición intocable, estática e incommunicable, sino que, en sentido contrario, exploraron el

²⁶³ HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Sécularisation*, p. 60.

mundo social en toda su plenitud material; participaron de los anhelos de volver a comunicar las presencias de los vivos y los muertos, combatieron a brazo torcido los atentados al librepensamiento siendo capaces, sobre todo, de responder con dinamismo a las posibilidades de adaptación dadas por la emergencia de nuevos bienes simbólicos y nuevos desafíos culturales. Ya habiéndose incorporado a este juego, los espiritistas decantaron por varias vías que, como gran corolario común, tuvieron la característica de entender al espiritismo más como una guía de su experiencia de la modernidad, antes que como un evangelio irrefutable y adoctrinador.

La modernidad y su estela de tiempo fustigado tuvieron que haberse presentado para Chile como una experiencia traumática. Aspectos como los avances de la electricidad y las investigaciones sobre el inconsciente configuraron, con vertiginosa velocidad, una constelación de horizontes que permitían entrever expectativas insospechadas con anterioridad en la imaginación histórica de los sujetos de este período. En esa coyuntura, la flexibilidad espiritista permitió a una porción significativa de sujetos planear con bastante solvencia los vientos de una modernidad incierta, proyectiva y mestiza. Ante el rostro del cambio, el espiritismo presentó pues una alternativa que conjugó la amplitud de la temporalidad histórica con una experiencia moderna que reclamaba improvisación y respuestas inéditas. Así, los muertos no quedaron confinados al dulcificante espacio del pasado y su recuerdo, sino que impulsados tras las brisas del ángel de la historia, se desplazaron hacia el futuro punzante de aquellos que los evocaron. El trance mediúmnico conjugaba de este modo tradición y modernidad; permanencia y cambio; ausencia y acción; dolor y recomposición, tiempo y esperanza.

Conclusiones y proyecciones.

.

Conclusiones y proyecciones.

Durante el curso de este texto se ha querido estudiar los sistemas de creencias y las formas de administración y construcción de sentido en el arco temporal comprendido, con mayor o menor exactitud, entre 1880 y 1920 en el Chile central. Para ello, se ha analizado el caso del espiritismo chileno bajo la hipótesis que lo concibe como una práctica parareligiosa que operó de manera fluctuante y divergente en cuanto a procesos de construcción de sentido se refiere. Así, a partir de lo expuesto, creo estar en condiciones de ofrecer las siguientes conclusiones finales del estudio:

a) se aprueba el carácter parareligioso de la práctica, por cuanto se ha constatado una multiplicidad importante de retóricas y de modalidades de auto-representación que confluyen en torno a un fenómeno común como el espiritismo. Esta diversidad de retóricas ofrece asimismo notables traslapes originados a partir de las maneras en que los sujetos que participaron en la práctica optaron por denominarla; en efecto, la oscilación de ésta en torno a rótulos como ‘culto’, ‘religión positiva’, ‘psicología trascendental’, ‘ciencia espiritual’ o ‘doctrina moral’, han llevado a que me incline por entenderla, finalmente, como una técnica cuya calidad de religiosa dependió, en un altísimo grado, de la connotación que ella adquirió en entramados contextuales localizables, teleologías determinadas y comunidades de sujetos acotadas, discretas y específicas. En ese sentido, la religiosidad de la práctica sólo ha podido definirse en estricta concomitancia con el desenvolvimiento material de ésta y no como un reflejo determinista del sistema teórico doctrinal que la precede. A razón de esto, se afirma que el espiritismo mostró una *potencialidad* religiosa que sólo logró su concreción a través de la activación histórica de ésta.

b) la necesaria actualización histórica de la práctica y la flexibilidad que ésta mostró en tanto que parareligiosa, favorecieron un proceso de convivencia de sistemas de creencias en una alta proporción. Aun cuando el material documental muestra no desdeñables estratos de sujetos que se vuelcan contra la institucionalidad tradicional de la administración de sentido católica, existe de

manera paralela una amplia tendencia en la que se demuestra que el espiritismo no vino a remplazar al sustrato católico o cristiano de sus adherentes, sino que, en muchos casos, consistió preferencialmente en una intensificación de éste o, para decirlo de manera más minuciosa, en una sofisticación o renovación de una herencia previa de sentido. Se ha propuesto el concepto de *catalización* para observar el modo en que el espiritismo sirvió de pauta de potenciación de sistemas de creencias de diversa índole, tales como el cristianismo, el positivismo o el liberalismo. La ausencia de una iglesia espiritista a la usanza católica –se hace, no obstante, imposible hablar de la carencia de incursiones en estrategias institucionalizadoras, puesto que los centros espiritistas lograron un alto grado de manejo de este aspecto– pudo ayudar a que los espiritistas no concibieran a la práctica como una habilidad pensada en términos excluyentes.

c) el desenvolvimiento del espiritismo en Chile fue ayudado principalmente por una gran base espiritualista que mostraba una vigorosa salud en el lapso de tiempo estudiado. Como se ha recalado, en torno a las inclinaciones espiritualistas convergieron cristianos, teósofos, espiritistas, masones y, en general, todo sujeto que proclamase el principio filosófico que concebía la realidad como algo irreductible únicamente a su fase material. Esta base espiritualista, según creo, se proyecta de un modo difuso a través de lo restante del siglo XX. Considero que es pertinente proponer como proyección de este trabajo el modo en que ésta facultó la proliferación de cultos de tipo *New Age* o, con posteridad, de los llamados “Nuevos Movimientos Religiosos” en Chile. Como seña de esta proyección, aparece la interesante capacidad de acoplamiento y de retroalimentación que el espiritismo tramó con una gama compleja de grupos afines.

d) contrario a lo que ha opinado Manuel Vicuña o, entre otros, Sol Serrano, no me parece preciso circunscribir el desenvolvimiento del espiritismo en Chile en el marco de las teorías de la secularización. Como se expuso, remoto de guarecerse en el ámbito de la experiencia privada, lejos de contribuir al apaciguamiento de las orientaciones religiosas de la sociedad y aún más distante

de favorecer el distanciamiento esperado entre dominios de la cultura como la ciencia y la religión, el espiritismo mostró una conexión notable con su circunstancia social en un modo absolutamente público y vigoroso. Explotó las potencialidades de plataformas de producción de hegemonía de modo intensivo, como puede apreciarse a través de su preocupación por la educación y su uso exhaustivo de los repertorios de difusión escrita de la sociedad. Coordinando retóricas y diversos juegos de lenguaje, el espiritismo complejizó no sólo la noción clausurada de *lo religioso*, sino que también de *lo científico*.

e) en variadas ocasiones se ha recalcado ya que el espiritismo sirvió de horizonte de convergencia de una constelación multiforme de sujetos sociales, los cuales se asoman muy ocasionalmente a través de soportes no pertenecientes a la prensa espiritista, teosófica o relativa a estos ámbitos. Las dificultades de la investigación histórica plantean la necesidad de preocuparse con mayor ahínco de aquellos practicantes que quedaron al margen de estos grandes medios de difusión –considerados aun a pesar de su precariedad– y que pueden rastrearse sólo de manera esporádica a través de otros tipos de soportes, como por ejemplo, la prensa obrera. Se ha perdido una importante cantidad de nombres –pseudónimos, muchas veces– que, debido a las transfiguraciones del tiempo, no será ya posible hallar. Sin embargo, vale hacerse la pregunta sobre aquellos pequeños textos que se vislumbran en columnas que a veces no exceden el párrafo en publicaciones obreras o en pequeños panfletos como *La voz de los muertos*. La presencia del espiritismo en sectores de los que sólo atesoramos una huella o una ruina da cuenta no sólo del imaginario que lo entiende como una práctica únicamente afincada en una élite letrada, sino que abre espacio para preguntarse también qué connotaciones pudo haber adquirido la práctica en un sistema de intereses distinto. Tal vez, la respuesta a esa pregunta afluya por otros rumbos: quizás sea necesario echar mano a otras herramientas que nos ayuden a comprender la huella que se ha perdido de la letra y que ha devenido lo que hoy conocemos como nuestro imaginario contemporáneo sobre el espiritismo.

f) no somos ajenos al espiritismo. En efecto, somos cada día más cercanos a él. Tramamos, sin embargo, una conexión difusa y que es, de suyo, distinta de la experiencia a la que estuvieron expuestos los sujetos que he descrito en este documento –practicantes o no–. Se trata de un acercamiento oblicuo respecto de una práctica que puebla nuestra cotidianidad en un entramado de racionalidades que se escapan enormemente de aquello que he referido en este texto. Los medios de comunicación actuales de Chile muestran, sin demasiada rareza, a médiums o espiritistas que pasan a engrosar más bien un ámbito que, antes que apuntar al campo religioso o al campo científico, decanta en una especie de extraño sortilegio vinculado a manifestaciones excéntricas o, por lo menos, pintorescas. Este texto ha querido exponer, de cierto modo, que se trata absolutamente de un fenómeno absolutamente histórico y que debió responder a la prosecución de dinámicas que, sin duda, lo exceden. Empero, la crucial conexión que entablaron los adeptos con su circunstancia, sólo nos puede invitar a considerar como válida la pregunta sobre cómo serán nuestros espíritus a la luz de nuestras futuras crisis. En otras palabras, usando la imagen weberiana, se trata de estar atentos a cómo serán nuestras nuevas jaulas de hierro y qué estrategias jugaremos para desmontarlas.

Bibliografía

A. Revistas consultadas.

Revista de estudios espiritistas, morales i científicos, Santiago, 1875 – 1877.

Ecos del taller, Valparaíso, 1887.

La Revista Espiritista, Valparaíso, 1887.

La voz popular. Semi-diario liberal democrático, Valparaíso, 1894.

Reflejo Astral. Revista Espiritualista, Santiago, 1901.

¿A dónde vamos?, Santiago, 1902 – 1905.

La voz de los muertos. Hoja espiritista, Santiago, 1907 – 1909.

Revista de Estudios Psíquicos, 1905 – 1919.

La Razón, Coronel, 1916.

B. Leyes citadas.

Ley interpretativa sobre libertad de cultos, Santiago, Chile, 1865.

Ley no. 19.638. *Normas sobre la constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas*, Santiago, Chile, 14 de octubre de 1999.

C. Bibliografía secundaria

1. AGUILAR VILLANUEVA, Luis F., “En torno del concepto de racionalidad de Max Weber”, en: OLIVÉ, León (comp.), *Racionalidad. Ensayos sobre racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, Ed. Siglo XXI, México, 1988.
2. ARÓSTEGUI, Julio, *La investigación histórica: teoría y método*, Ed. Crítica, Barcelona, 2001.
3. ASAD, Talal, “Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz”, *Man*, New Series, vol. 18, no. 2, 1983.
4. BANKSTON III, Carl L., “Rationality, Choice and Religious Economy: The problem of Belief?”, *Review of Religious Research*, vol. 42, no. 4, 2002.

5. BASTIAN, Jean-Pierre, “En diálogo con la obra de Lalive d’Epinay. Búsquedas de una sociología histórica del cambio religioso en América Latina”, *Revista Cultura y Religión*, vol. II, no. 2, 2008, p. 8. [disponible en: http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol_2_n2/vol2_n2_2008_octubre_02_jean-pierre_bastian.pdf consultado el 16 de junio de 2012].
6. BASTIAN, Jean-Pierre, *La mutación religiosa de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
7. BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad Líquida*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs. Aires, 2009.
8. BEARD, George M., “The psychology of Spiritism”, *The North American Review*, vol. 129, no. 272, 1879.
9. BENJAMIN, Walter, *Discursos Interrumpidos I*, Ed. Taurus, Argentina, 1989.
10. BERGER, Peter (Ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans Publishing Company, Estados Unidos, 1999.
11. BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997.
12. BERGER, Peter, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1969 [1967].
13. BORGES, Jorge Luis, *Obras Completas (1932 – 1972)*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1974, pp. 472 – 480.
14. BOURDIEU, Pierre, “Génése et structure du Champ Religieux”, *Revue française de sociologie*, vol. XXI, 1971.
15. BOURDIEU, Pierre, *Campo de poder, campo intelectual*, Ed. Montessor, Tucumán, 2002.
16. BRUCE, Steve, “Peter Berger and Secularization”, en: WOODHEAD, Linda (Ed.), *Peter Berger and the study of religion*, Routledge, Londres, 2001.
17. CANTÓN DELGADO, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la razón*, Ed. Ariel, Barcelona, 2001.
18. CARIOLA, Carmen y SUNKEL, Osvaldo, *Un siglo de historia económica en Chile*, Ediciones de Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1982.
19. CARVALHO, José Jorge, “El misticismo de los espíritus marginales”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, enero-diciembre, 2001.

20. CASANOVA, José, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective” en *The Hedgehog Review*, vol. 8, nos. 1 – 2, Primavera.
21. CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, “Georg Lukács y la naturaleza del hecho religioso”, *Ilu. Revista de Ciencias de la Religión*, no. 13, 2008.
22. CAVAROZZI, Marcelo, “El orden oligárquico en Chile, 1880 – 1940”, *Desarrollo Económico*, vol. 18, no. 70, 1978.
23. CAVIERES, Eduardo, *Comercio chileno y comerciantes ingleses: 1820 – 1880*, Ed. Universitaria, Santiago, 1999.
24. CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Ed. Gedisa, Barcelona.
25. COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Ed. Gredos, Madrid, 1987, p. 250.
26. DENGÓ, María Eugenia, *Roberto Brenes Mesén*, EUNED, Costa Rica, 2001.
27. DÍAZ, Raúl, GUBER, Rosana et al., “La producción de sentido: un aspecto de la construcción de las relaciones sociales”, *Nueva Antropología*, vol. IX, no. 31, México, 1986.
28. DÍEZ DE VELASCO, Francisco, *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Ed. Akal, Madrid, 2005.
29. DILTHEY, Wilhelm, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
30. DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ed. Alianza, Madrid, 1993.
31. DURKHEIM, Émile, *Las reglas del método sociológico*, Ed. Pléyade, Buenos Aires, 1979.
32. EISENSTADT, Shmuel N., “Multiple modernities”, *Daedalus*, vol. 129, no. 1, 2000.
33. ELIADE, Mircea, *La Búsqueda: Historia y sentido de las religiones*, Ed. Kairós, Barcelona, p. 64.
34. ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1967.
35. ESCOBAR, Ricardo, *El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010*, RIL Editores, Santiago, 2008.
36. ESTEBAN, Valeriano, “La secularización en entredicho”, *Actas II Jornadas de Sociología. El fenómeno religioso, presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, 2007.
37. ESTRADA SAAVEDRA, Marco, “La vida y el mundo: distinción conceptual entre mundo de vida y vida cotidiana”, *Sociológica*, año 15, no. 43, mayo-agosto de 2000.

38. EVANS-PRITCHARD, Edward., *Las teorías de la religión*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1976.
39. FERNÁNDEZ CONCHA, Rafael, “La Moral independiente. Discurso de incorporación a la Facultad de Teología”, *Anales de la Universidad de Chile*, XLVIII, 1876.
40. FILORAMO, Giovanni (Ed.), *Diccionario Akal de las Religiones*, Ed. Akal, Madrid, 2001.
41. FREUD, Sigmund, *Tótem y Tabú*, Ed. Alianza, Madrid, 1972.
42. FRIGERIO, Alejandro, “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina”, en: CARROZZI, María Julia y CERIANI, César (eds.), *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2007, pp. 3 y 4. Consultado el 17 de junio de 2012 en su versión electrónica en: http://alejandrofrigerio.com.ar/publicaciones/religion/Frigerio_Repensando_Monopolio_Catolicismo_2007.pdf.
43. GARCÍA CANCLINI, Néstor, “¿Modernismo sin modernización?”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, no. 3, 1989.
44. GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Ed. Grijalbo, México, 1995.
45. GAZMURI, Cristian, *Testimonios de una crisis. Chile: 1900 – 1925*, Ed. Universitaria, Santiago, 1980.
46. GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2003.
47. GIDDENS, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Ed. Alianza, Madrid, 2001.
48. GONZÁLEZ DE PABLO, Ángel, “Sobre los inicios del espiritismo en España: la epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LVIII, no. 2, julio-diciembre, 2006.
49. BASTÍAS CARVACHO, Ignacio, *Movimientos populares (siglos XIX – XX): Política Libertaria y Movimiento Anarquista en Santiago. 1917 – 1927*, Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile.
50. GREZ TOSO, Sergio, *De la “regeneración del pueblo” a la huelga general: génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810 – 1890)*, RIL Editores, Santiago.
51. GREZ TOSO, Sergio, *Los anarquistas y el movimiento obrero: la alborada de “la Idea” en Chile, 1803 – 1915*, LOM Ediciones, Santiago, 2007.
52. GREZ TOSO, Sergio, *La “cuestión social” en Chile. Ideas y debates precursores (1804 – 1902)*, Ediciones DIBAM, Santiago, 1995.
53. HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa* (vol. 1), Ed. Taurus, Madrid, 1999.

54. HADDEN, Jeffrey K., "Towards the desacralizing secularization theory", *Social Forces*, vol. 65, marzo, 1987.
55. HANISCH, S. J., Walter, "El positivismo en Chile", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, no. 107, 1997.
56. HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, disponible en texto íntegro en: <<http://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/phaenom/kap6.htm>>. Consultado al 27 de octubre de 2012.
57. HERVIEU-LÉGER, Danièle, "Sécularisation et modernité religieuse", *Esprit*, no. 106, octubre de 1985.
58. HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religión, hilo de memoria*, Ed. Herder, Barcelona, 2005.
59. HESS, David, "The Many Rooms of Spiritism in Brazil", *Luso-Brazilian Review*, vol. 24, no. 2, (Wisconsin), 1987.
60. HORTA, Gerard, *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, Edicions de 1984, Barcelona, 2004.
61. HUNT, Lynn, *The New Cultural History*, University of California Press, Londres, 1989.
62. JAMESON, Fredric, *Una modernidad singular. Ensayo sobre ontología del presente*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2004.
63. JOCELYN-HOLT LETELIER, Alfredo, "Liberalismo y modernidad. Ideología y simbolismo en el Chile decimonónico: un marco teórico", en: KREBS WILCKENS, Ricardo y GAZMURI, Cristian (Eds.), *La Revolución Francesa y Chile*, Ed. Universitaria, Santiago, 1990.
64. KARDEC, Allan, *¿Qué es el espiritismo?*, Ed. Kier, Buenos Aires, 2002.
65. KARPOV, Vyacheslav, "Desecularization. A framework", *Journal of Church and State*, no. 52, 2010
66. KNIGHT, David, "Scientists and their publics. Popularization of Science in the Nineteenth Century, en: JO NYE, Mary (Ed.), *The Cambridge History of Science. The modern physical and mathematical sciences*, Cambridge University Press, Estados Unidos, 2002.
67. KOSELLECK, Reinhart. "Temporal foreshortening and acceleration: a study on secularization", en: GIESEN, Bernard y ŠUBER, Daniel, *Religion and Politics. Cultural Perspectives*, Países Bajos, Koninklijke Brill, 2005

68. KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
69. LAGARRIGA, Isabel, *Espiritismo, contacto constante con el más allá*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1982.
70. LAGARRIGUE, Jorge, *Diario Íntimo*, Inédito, nota del 31 de marzo de 1874. En: ZEA, Leopoldo (Ed.), *El pensamiento positivista latinoamericano (tomo 1)*, Ed. Ayacucho, Caracas, 1980.
71. LAGARRIGUE, Jorge, *La religión de la Humanidad*, 1884. En: ZEA, Leopoldo (Ed.), *El pensamiento positivista latinoamericano (tomo 1)*, Ed. Ayacucho, Caracas, 1980.
72. LARRAÍN, Jorge, “La trayectoria latinoamericana a la modernidad”, *Estudios Públicos*, no. 66, 1997.
73. LARRAÍN, Jorge, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1996.
74. LOTMAN, Jurij, “El problema del signo y del sistema signíficoc en la tipología de la cultura anterior al siglo XX”, en LOTMAN, Jurij y la Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Ed. Cátedra, Madrid, 1979.
75. LUCKHURST, Roger, *The Invention of Telepathy*, Oxford University Press, Reino Unido, 2007.
76. LUDUEÑA, Gustavo, “Cosmología y Epistemología Espiritualista”, *Illu. Revista de Ciencias de las Religiones*, no. 6, 2001.
77. MACKLIN, June, “Belief, Ritual, and Healing: New England Spiritualism and Mexican-American Spiritism Compared”, en: ZARETSKY, Irving y LEONE, Mark, *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton University Press, Princeton, 1975.
78. MARTIN, David, *On secularization. Towards a revisited general theory*, Ashgate Publishing Company, Reino Unido, 2005.
79. MARX, Karl, *El Capital*, Ed. EDAF, Madrid, 1967.
80. MOLINA, Rafael, “Teología: espiritismo: discurso de incorporación a la Facultad de Teología”, *Anales de la Universidad de Chile*, vol. 49, 1877.
81. MORENO GARRIDO, Jaime, “Descensos al Mundo Interior en la antigua Mesopotamia”, *Revista ITER*, 1995
82. MOSCOVICI, Serge, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Ed. Huemul, Buenos Aires, 1979.

83. NAZER, Ricardo, “El surgimiento de una nueva élite empresarial en Chile: 1830 – 80”, en: BONELLI, Franco y STABILI, Maria Rosaria (Eds.), *Minoranze e culture imprenditoriali*, Ed. Carocci, Roma, 2000.
84. ORTEGA, Luis, *Los empresarios, la política y los orígenes de la Guerra del Pacífico*, FLACSO (Serie de documentos), Santiago, 1984.
85. OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 2005.
86. PADEN, William, “Before ‘the sacred’ became theological: Durkheim and Reductionism”, en IDINOPULOS, T. A & YONAN, E. A., *Religion and reductionism: essays on Eliade, Segal, and the challenge of the social sciences for the study of religion*, Brill, Leiden, 1994.
87. PARKER, Cristián, “Anticlericalismo y religión popular en Chile (1900 – 1920), *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, no. 3, 1987.
88. PARKER, Cristián, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 1997.
89. PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL ESPIRITISTA, Imprenta de Daniel Cortezo, Barcelona, 1888
90. RAMA, Ángel, *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Hannover, 1984.
91. RINKE, Stefan, *Cultura de masas: reforma y nacionalismo en Chile 1910 – 1931*, Ed. DIBAM, Santiago, 2002.
92. RÍOS GONZÁLEZ, Tomás, *El progreso social ante el espiritualismo: conferencia dada en el Teatro Colón de Valparaíso la noche del 12 de agosto de 1912*, Litografía e Imprenta Moderna, Santiago, 1912.
93. RODRÍGUEZ PANIZO, Pedro, “La tensión estructura-historia en el estudio del fenómeno religioso”, *Illu*, no. 0, 1995.
94. SALAZAR, Gabriel, *Del poder constituyente de asalariados e intelectuales*, Ed. Lom, Santiago, 2009.
95. SALAZAR, Gabriel, *Historia de la acumulación capitalista en Chile*, Ed. Lom, Santiago, 2003.
96. SALINAS, Maximiliano, “La Iglesia y los orígenes del movimiento obrero en Chile (1880 – 1920), *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, no. 3, 1987.

97. SARLO, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Ed. Nueva Visión, Bs. Aires, 1988.
98. SCHÜTZ, Alfred, *El problema de la realidad social*, Amorrortu editores, Argentina, 1974.
99. SERRANO GÓMEZ, Enrique, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Ed. Anthropos, España, 1994.
100. SERRANO, Sol y JAKSIĆ, “El gobierno y las libertades. La ruta del liberalismo chileno en el siglo XIX”, en: Jaksić, Iván y Posada Carbó, Eduardo (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 2011.
101. SERRANO, Sol, “La privatización del culto y la piedad católicas”, en: GAZMURI, Cristian, *Historia de la vida privada en Chile* (v. 2), Ed. Taurus, Santiago de Chile, 2006.
102. SMAJIC, Srdjan, *Ghost-seers, Detectives, and Spiritualists. Theories of Vision in Victorian Literature and Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
103. STARK, Rodney y FINKE, Roger, “Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906”, *American Sociological Review*, vo. 53, no. 1, 1988.
104. STAUBERMANN, Klaus, “Tying the Knot: Skill, Judgement and Authority in the 1870s Leipzig Spiritistic Experiments”, *The British Journal for the History of Science*, vol. 34, no. 1, (marzo), 2001.
105. SUBERCASEAUX, Bernardo, “Liberalismo positivista y naturalismo en Chile (1865 – 1875)”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 6, no. 11, 1980.
106. SUBERCASEAUX, Bernardo, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*, Ed. Universitaria, Santiago, 2011.
107. TAVES, Ann, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and other Special Things*, Princeton University Press, Estados Unidos, 2009
108. TOURAINE, Alain, *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
109. UGARTE DE ERCILLA, S. J., Eustaquio, *El espiritismo moderno*, Ramos Editor, Barcelona, 1916-.
110. URIBE ECHEVERRÍA, Catalina, “El cuerpo presente de Jaime Galté Carré: entre el positivismo y la voz de los muertos”, *Revista Chilena de Literatura*, no. 77, Noviembre de 2010, 42 p.
111. VELASCO, Juan Martín, *El fenómeno místico*, Ed. Trotta, Madrid, 2003.

112. VERA HORMAZÁBAL, Pedro, *Historia económica de Chile. 1918 – 1939: una introducción*, Diputación de Sevilla, Sevilla, s/f.
113. VICUÑA, Manuel, *Voces de Ultratumba. Historia del Espiritismo en Chile*, Ed. Taurus, Santiago, 2006.
114. VICUÑA NAVARRO, Miguel, *La emergencia del positivismo en Chile*, Centro de Investigaciones Sociales Universidad ARCIS, Santiago, 1997.
115. WALKER MARTÍNEZ, Carlos, *El liberalismo ante los principios religiosos en Chile*, 1887. ROMERO, José Luis (Ed.), *El pensamiento conservador (1815 – 1898)*, Ed. Ayacucho, Caracas 1987.
116. WEBER, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión* (tomo I), Ed. Taurus, Madrid, 1983.
117. WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premia Editora, México, 1991.
118. WEBER, Max, *La teoría de las Ciencias Sociales*, Ed. Ercilla, Santiago, 1988.
119. WEIL, Simone, *La gravedad y la gracia*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1953.
120. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, Ed. Altaya, España, 1999.
121. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ed. Tecnos, Madrid, 2003.